

8136

DEAR READER,

DUE TO THE FRAGILITY AND/OR
BRITTLINESS OF THIS BOOK,
IT MUST BY USED IN THE LIBRARY
AND CANNOT BE PHOTOCOPIED.

PLEASE BE GENTLE WITH IT.

THANK YOU.

Class _____

Book _____


Accession No. 8136

FIC THEOLOGICAL SEMINARY

✻ LIBRARY ✻

Gift of Frank A. Beckwith Lib.

F. A. Beckwith.



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

ZWEITER BAND:

DAS BUCH IOB.

ZWEITE DURCHAUS UMGEARBEITETE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1876.

F. A. Beckwith

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE POETISCHEN BÜCHER

DES ALTEN TESTAMENTS

VON

FRANZ DELITZSCH

DR. UND PROF. DER THEOL.

ZWEITER BAND:

DAS BUCH IOB.

MIT BEITRÄGEN VON PROF. DR. FLEISCHER UND CONSUL DR. WETZSTEIN
NEBST EINER KARTE DER UMGEGEND DES IOBSKLOSTERS.

ZWEITE DURCHAUS UMGEARBEITETE AUFLAGE.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANK

1876.



CBPac

Wm. D. P.

DH5
K265
v.6

VORWORT.

Seit dem ersten Erscheinen dieses Commentars sind zwölf Jahre verflossen. Er geht jetzt zum zweiten Male aus als ein der Form und zumal dem Inhalte nach durchaus neues Buch. Zwar der Rahmen der Anlage ist geblieben. Auch hat sich meine Ansicht über Idee und Endziel des Dichterwerks wol vertieft und geläutert, aber nicht wesentlich geändert und ob schon darin mit keinem Ausleger so wie mit GODET übereinstimmend finde ich mich doch nach wie vor außer Stande, mit ihm in dem Abschnitt Elihu einen ursprünglichen Formtheil des Ganzen zu erkennen. Uebrigens aber bin ich seit dem ersten Erscheinen meines Commentars in steter Nacharbeit begriffen gewesen, und als eine zweite Auflage nothwendig ward habe ich mehrere Jahre auf gründliche allseitige Umarbeitung verwendet, indem ich die kritischen Besprechungen meiner Arbeit, namentlich die von RIEHM und RUETSCHI, in wiederholte Erwägung zog und die unterdeß zugewachsene umfängliche Literatur von Commentaren und Monographien, die ich S. 35—40 catalogisirt habe,¹ prü-

1) Während des Druckes erschienen G. Studers (in Bern) Abh. über die Integrität des B. Hiob in den Jahrb. für protest. Theologie 1875 IV S. 688—723 und Samuel David Luzzatto's Erläuterungen über einen Theil der Propheten und Hagiographen, Lemberg 1876, herausgeg. von Jesaia Luzzatto, dem Sohne des Verstorbenen (worin S. 197—207 Bemerkungen zu Iob). Nachzutragen ist sonst noch außer Aug. Heiligstedts Präparation zum B. Hiob mit den nöthigen die Uebersetzung und das Verständnis des Textes erleichternden Anmerkungen, Halle 1871 die Monographie von Froude, *The Book of Job*, wieder abgedruckt in *Short Studies on great subjects* 1868 und der Comm. von Matthes, *Het boek Iob vertaald en verklaard*, 2. Th. 1866 (s. die Literaturangaben von T. J. Conant in der amerikanischen Ausgabe des Smith'schen *Dictionary of the Bible* Art. *Job* [1868] p. 1415).

fend und Probekhaltiges mir aneignend zu bemeistern suchte. Obenan unter den exegetischen Arbeiten, die mir reichen Stoff des Nachdenkens boten, stand neben dem Commentar von DILLMANN der von HITZIG. Trotz der Verschiedenheit unserer religiösen Standpunkte und trotz manchen herben Worts, das wir uns wechselseitig gesagt haben, verehrte ich in Hitzig stets den in hervorragender Weise begabten Meister exegetischer Kunst, und es bestand zwischen uns eine mannigfach sich bethätigende Sympathie, welcher er noch am 6. Jan. 1875 kurz vor seinem Hingang in einem mit zitternder Hand unterzeichneten Briefe herzlichen Ausdruck gab.

Daß ich den Behauptungen und Entscheidungen solcher Vorgänger gegenüber die meinigen Schritt für Schritt zu revidiren hatte, ist meinem Commentare ohne Zweifel zugute gekommen; ich habe meine Ansicht nicht selten geändert¹ und, wo ich dabei beharrte, sie besser begründet. In der äußeren Anlage litt die erste Auflage an dem lästigen Fehler zu allgemein gehaltener Columnentitel; dieser ist beseitigt und damit das Nachschlagen erleichtert. Ein anderes Gebrechen war dies daß die Auslegung nach und nach immer ausführlicher und am nächsten Orte unerörtert Gebliebenes später nachgeholt wurde; diese Unverhältnismäßigkeit des Zuschnitts ist jetzt ausgeglichen. Dagegen bin ich dabei geblieben, die einzelnen Reden nicht in vollständiger Uebersetzung vorzuschicken, sondern die Uebersetzung strophenweise auf die Auslegung zu vertheilen; der Genuß des Kunstwerks wird dadurch allerdings erschwert, aber um so größer schien mir der für prüfendes und lernendes Studium des Commentars aus dieser Einrichtung erwachsende Vortheil. Die strophische Gestaltung des B. Iob steht mir fest und MERX wird nicht der Letzte sein, der mir darin beistimmt, daß es die gleich- oder ebenmäßige Stichenzahl ist, woran Strophen zu erkennen und wonach sie zu bemessen sind.

1) Als Beispiele verbesserter Auslegung greife ich folgende Stellen heraus: 4, 6. 6, 14. 7, 4. 8, 7. 17. 9, 21 f. 10, 14. 11, 6. 12, 13, 14. 14, 18 f. 19, 25. 23, 13 (הוא באחד). 28, 18 (פנינים). 29, 4 (חרפי). 32, 16 (והוחלתי). 33, 13 b. 34, 23. 36, 33.

Auch diese zweite Auflage nennt sich eine mit Beiträgen von FLEISCHER und WETZSTEIN ausgestattete. Die Beiträge Fleischers sind von ihm revidirt und es sind deren wenigstens zwei neue zu 32, 16 S. 467 hinzugekommen. Wetzstein hat von den seinigen mehrere als der Aufgabe der Auslegung zu fern liegend fallen gelassen, sie sind aber durch neue ersetzt und die stehen gebliebenen haben sämtlich eine gründliche Revision erfahren.¹ Und die Abhandlung über das Iobskloster, welche selbstverständlich kein Bestandtheil des Commentars, sondern nur eine Beigabe sein will, erscheint hier von Grund aus umgestaltet; des herübergenommenen früheren Textes ist nur wenig — auch die Karte ist nicht ohne einige die Treue des Bildes erhöhende Besserungen geblieben. Ueber manche historisch-kritische Fragen ist das Urtheil meines Freundes ein anderes als das meinige. Ein Austausch der Meinungen und ihrer Begründungen konnte nicht statt finden, und so bleibt das Divergente der Entscheidung der Leser anheimgegeben.

Auch in den Beziehungen auf Aegyptologisches hatte ich mich mancher Berichtigungen durch die Güte des Herrn Prof. LAUTH in München zu erfreuen. Die Beziehungen auf Assyrisches wird man dadurch gerechtfertigt finden, daß die Assyriologie sich bereits die Stellung einer alttestamentlichen Hilfswissenschaft errungen hat und daß die alttestamentliche Theologie von daher nicht allein wichtige historische und sprachliche Aufschlüsse, sondern auch neue kritische Gesichtspunkte zu erwarten hat.

Der zu Grunde gelegte Text des B. Iob ist der in der von mir bevorworteten Ausgabe von BAER 1875 gegebene. Die dortige masoretische Zurechtstellung erstreckt sich nicht allein auf Vocale z. B. שָׁאנִי (nicht שָׂאנִי) 3, 18., sondern auch auf

1) Neu hinzugekommen sind Wetzsteins Bemerkungen zu 6, 17–20, 8, 17, 12, 5, 24, 2–11, 17, 6 (חֲפָצִים), 21, 23 (שִׁעָרִים), 24, 6 (יִלְקָשִׁי), 28, 11 (מִבְּכִי), 33, 24 (פְּרִעָה), 39, 5 (über פָּרָא und רָאם). Umgestaltet sind die Bemerkungen zu 15, 28, 22, 20 (קִימָנִי), 24, 1 (עֲתִים), 6 (יִקְצֹרִי); überarbeitet zu 20, 7 (*gella*), 39, 20 (הִדִּיר), 40, 17 (יִחְפֹּץ), 40, 21 (צִאֲלִים), vor allen andern zu 34, 36 (אֲבִיר); erweitert zu 27, 21 (קִרִים), 38, 31 (Pleiaden) und 39, 13 (über den Strauß).

Consonanten z. B. ימי (nicht מי) 9, 12 und מאהלך (ohne י des Plurals) 22, 23. Leider ist der Text noch nicht so fehlerlos wie er sein sollte. Mehrmals (8, 14, 18, 6. 22, 3. 38, 19. 40, 2) ist selbst das *Ahnachta* abgesprungen oder nahezu geschwunden; 12, 1 ist אֶם, 24, 4 אֲבִינִים, 32, 13 אֵל (mit *Tarcha*, nicht *Dechi*) herzustellen, kleinerer Irrungen, welche ohne exegetischen Belang, zu geschweigen.

Trotz alles Kraftaufwands bleibt alles Menschliche hinter dem Ziele seines Strebens zurück. Auch dieser Commentar wird dies mannigfach bestätigen. Indes habe ich wenigstens aus dem Verzeichnis der Druckfehler, welches mir mein junger Freund, Predigtamtscandidat Joh. Dittrich, der sachkundige Verf. der Register, einsandte, die tröstliche Gewißheit gewonnen, daß die von mir besorgte Correctur nicht erfolglos geblieben ist.

Der Herr aber gebe daß dieser erneute Auslegungsversuch dazu mitwirke, das Verständnis der großen Gottesgedanken des wundersamen Trostbuchs zu vermitteln und seine Räthsel zu lösen.

LEIPZIG, am 6. Sept. 1876.

Franz Delitzsch.

EINLEITUNG

IN DAS BUCH IOB.

Der seine Tugend bewährende, das über ihn gegebene Ehrenwort des Schöpfers rechtfertigende Iob sitzt auf seinem Aschenhaufen als der Ruhm und Stolz Gottes. Wie er sein Unglück ertragen werde, darauf schauet Gott und mit ihm das ganze himmlische Heer. — Er sieget und sein Sieg ist Triumph über den Sternen. — Sei es Geschichte, sei es Dichtung: der so dichtete, war ein Seher Gottes.

Friedr. Heinr. Jacobi
(Werke 3, 427).

§ 1. Das Problem des Buches Iob.

Warum ergehen über den Gerechten Leiden auf Leiden? — das ist die Frage, deren Beantwortung sich das B. Iob zur Aufgabe macht. Auf den Schluß des Buches gesehen lautet die Antwort, daß Leiden für den Gerechten der Weg zu zwiefacher Herrlichkeit sind. Aber diese Antwort für sich allein kann nicht befriedigen, um so weniger als die zwiefache Herrlichkeit, zu welcher Iob schließlich gelangt, ebenso irdisch und diesseitig ist, wie die durch Leiden verlorne; auch lassen sich solche Verluste, wie die geliebter Kinder, nicht durch doppelt so viel andere Kinder recompensiren, wie die Verluste von Schafen und Kameelen, und überdies stirbt mancher Gerechte, seines früheren Glücksstandes verlustig, in äußerem Elend — es gibt manche fromme Dulder, denen der diesseitig glückliche Ausgang des B. Iob nicht zum Troste reichen, welche er vielmehr angesichts des gewissen Todes eher in Gefahr der Verzweiflung bringen könnte. Auf diesen Schluß gesehen, ist das B. Iob eine ungenügende Theodicee,¹ wie überhaupt die im A. T. gelehrte Wahrheit, daß das Ende אחרית des Gerechten wie des Ungerechten die vermißte göttliche Gerechtigkeit ans Licht bringe, so lange keine wahre Beruhigung gewähren konnte, als diese אחרית sich mit dem Tode in die Nacht des Hades verlief und keine Perspektive ewigen Lebens hatte. Aber der Ausgang der Geschichte Iobs, äußerlich angesehen, ist ganz und gar nicht die eigentliche Antwort auf die große Frage des Buches. Die Hauptsache ist nicht, daß Iob durch die Verdoppelung irdischer Glücksgüter gesegnet wird, sondern daß sich Gott zu ihm als seinem Knechte bekennt, was Er thun kann, nachdem Iob bewährt hat, daß er Gott nicht um Gewinnes und Genusses, sondern um sein selbst willen liebe und nur durch den Gedanken, ein Gegenstand seines Zorns zu sein, 'in die äußerste Anfechtung gerathen sei. Darin liegt die große Wahrheit, daß es ein Leiden des Gerechten gibt, welches kein Verhängnis göttlichen Zorns ist, sondern eine Schickung der schließlich sich entwölkenden und um so intensiver sich bethätigenden Liebe. In der That, diese Wahrheit

1) Saadia nennt es treffend كتاب التعديل das Buch der Rechtfertigung Gottes wie das Buch Koheleth minder treffend كتاب الزهد das Buch der Ascese.

ist das Herz des B. Iob, welches trotz des im Epiloge liegenden Scheines des Gegentheils nichts weniger als eudämonistisch ist.

Es war Volksglaube und, wie man auch sagen kann, Erblehre, daß Krankheitsleiden, zumal der Aussatz, allewege eine Strafe Gottes sei. Die althebräischen Namen des Aussatzes נֶגַע und צָרַעַת deuten darauf hin. Und noch heutiges Tages sitzt das Vorurtheil, daß der Leprose ein von Gottes Zorn Getroffener sei, im arabischen Volksbewußtsein so fest wie vor Jahrtausenden. Auch die Thora faßt wie alle physische Unreinheit so den Aussatz als mit der Sünde zusammenhängend, ohne zwischen Gattungssünde und persönlicher Schuld zu unterscheiden. Der Verf. des B. Iob aber erhebt sich hoch über den Volksglauben seiner Zeit, indem er das diesem zum Dogma gewordene Vorurtheil, daß Krankheit immer Folge eigener Sünde, schlimme Krankheit immer Folge eigener arger Sünde sei, das Vorurtheil auch noch der Jünger Jesu Joh. 9, 2., gefissentlich als eine Wahnvorstellung bekämpft.¹ Was es lehrt ist auch schon der Geschichte Josephs zu entnehmen. Das Deuteronomium stellt die Leidenserlebnisse Israels 8, 16 unter den Gesichtspunkt erzieherischer Liebe. Aber die Loskettung des Leidens des Gerechten von der Strafgerechtigkeit, zu der sich das B. Iob aufschwingt, wird nirgends in der Thora ausdrücklich vollzogen. Das B. Iob verhält sich zu Dt. 8, 16 ähnlich wie Ezechiel in c. XVIII zu Dt. 24, 16. Was in der Thora nur zu annäherndem und vereinzelt Ausdruck kommt, das kommt hier so wie nirgends anders in der alttest. Schrift zu siegreichem Durchbruch. Es gibt Leiden, welche außer aller Beziehung zur vergeltenden Gerechtigkeit stehen — diese Wahrheit geht im B. Iob vor unsern Augen wie gediegenes Gold aus einem gewaltigen Schmelzfeuer, aus einem schauer- und schwindelerregenden tragischen Kampfe hervor.

Wenn wir nun aber die beiden im B. Iob veranschaulichten Wahrheiten combiniren: 1) das Leiden des Gerechten ist Durchgang zu um so größerer Herrlichkeit, 2) das Leiden des Gerechten ist Schickung der göttlichen Liebe, die sich im Ausgang des Leidens ausspricht und bewährt, so ist auch diese Doppelantwort noch keine ausreichende Lösung der großen Frage des Buches. Denn immer erhebt sich das Bedenken: wozu bedarf es, um den Gerechten zur Herrlichkeit emporzuführen, solcher Leiden, welche, symptomatisch betrachtet, so ganz und gar den Charakter des Zorns an sich tragen und sich von Verhängnissen der vergeltenden Gerechtigkeit in nichts unterscheiden? Auf diese Gegenfrage gibt das Buch, so wie es uns vorliegt, zwei Antworten: 1) Die Leiden des Gerechten sind Züchtigungs- und Läuterungsmittel, welche zwar die Sünde des Gerechten zum Grunde, aber doch nicht Gottes Zorn, sondern Gottes auf seine Entschlackung und

1) So auch Dillmann: das Buch richte sich nicht gegen die mosaische Vergeltungslehre (Ansicht Hirzels), sondern gegen deren Misverstand und Mißbrauch. Man kann diese Ueberspannung und Vereinseitigung derselben auch mit Hitzig, *Gesch. des Volkes Israel* S. 191 „Verknöcherung des Mo-
saismus“ nennen.

Förderung gerichtete Liebe zum Beweggrunde haben. Das ist die Anschauung, welche Elihu im B. Iob vertritt. Der Verf. der einleitenden Reden des Spruchbuchs hat sie Spr. 3, 11 vgl. Hebr. c. 12 auf einen schönen kurzen Ausdruck gebracht. Mit Recht verweist Oehler, damit man ihre Verschiedenheit von der Anschauung der drei Freunde inne werde, auf die verschiedenen Strafrechtstheorien. Auf Besserung ab Zweckende Züchtigung ist eben keine eigentliche Strafe, da die Strafe ihrem wahren Begriffe nach nur der verletzten sittlichen Ordnung verschaffte Genugthuung ist. Inwieweit es den Reden Elihu's gelingt, jene Anschauung rein und besser als es im Anfange des Streites von den Freunden, bes. Eliphas, geschieht durchzuführen, kümmert uns hier nicht, jedenfalls liegt sie als das Charakteristische dieser Reden im Sinne des Dichters. 2) Die Leiden des Gerechten sind zuweilen nur Prüfungs- und Bewährungsmittel, welche, wie die Züchtigungen, in Gottes Liebe ihren Beweggrund, aber nicht in Wegschmelzung der dem Gerechten noch anhaftenden Sünde, sondern im Gegentheil in Herausstellung und Erprobung seiner Gerechtigkeit ihren Zweck haben. Das ist der Gesichtspunkt, unter den das B. Iob, abgesehen von den Reden Elihu's, Iobs Leiden stellt.

Das Leiden des Gerechten ist nicht verdiente Strafe, denn Gerechtigkeit die vor Gott gilt und provocirende Sünde schließen sich aus; es ist auch nicht immer erzieherische Züchtigung, wie sie nothwendig wird, wenn der Heiligungsernst des Gerechten zu erschaffen droht — es gibt ein Leiden des Gerechten, welches außer allem Zusammenhang mit der Sünde steht, die auch er noch immerfort zu bekämpfen hat, eine lediglich auf seine Bewährung ab Zweckende Schickung der göttlichen Liebe. Das ist die Enträthselung des Leidens Iobs, welche durch die himmlische Scene in voraus dargereicht wird und durch den Schluß, vor allem durch die Erscheinung Gottes, besiegelt wird, denn, wie Schlottmann treffend bemerkt: Jahve gibt sich schon dadurch daß er überhaupt erscheint in seiner herablassenden Liebe zu erkennen. Und bekennt er sich nicht ausdrücklich zu Iob als seinem Knechte? Das Leidensverhängnis hat diesem auch zur Läuterung gedient, weil er es nicht zu tragen vermocht hat, ohne zu sündigen Gedanken und Worten sich hinreißen zu lassen. Aber der primäre Zweck des Leidensverhängnisses ist die Prüfung seiner Treue. Und dieser Zweck erscheint schließlich als erreicht. Weder innere noch äußere Anfechtung hat den Dulder von Gott loszureißen vermocht. Bewährt geht er aus dem Kampfe hervor, zu welchem satanische Verdächtigung den Anstoß gegeben und den menschliche Befangenheit aufs höchste gesteigert hat.

Aber der Aufschluß, den das B. Iob über das Leiden des Gerechten gibt, beschränkt sich nicht auf diese Enthüllung der göttlichen Liebesabsicht, welche auf die Bewährung und also Befestigung und mittelbar auf die Läuterung des Dulders gerichtet ist. Es wird zugleich auch eine außerhalb der Person des Gerechten gelegene höhere Nothwendigkeit dieses Prüfungsleidens erwiesen. Es soll dadurch offenbar

werden daß es eine Liebe zu Gott in der Welt gibt, welche ihn nicht wegen dinglicher Vortheile, sondern persönlich um sein selbst willen liebt und auch dadurch sich nicht von ihm losreißen läßt, daß sie seine Gerechtigkeit weder in dieser Welt überall sinnlich sieht noch an sich selbst immer sinnlich empfindet. Die Selbstbehauptung solcher Liebe im heißesten Kampfe fördert die Ehre Gottes des also geliebten, ein solches Dulden ist wie das Martyrium (Joh. 21, 19) Dulden für Gott, es ist ein Stück der Ueberwindung des Bösen durch das Gute, welche das Ziel der Weltgeschichte ist, und die Liebe Gottes, welche sich einem solchen Dulder eine Zeit lang verborgen und anscheinend verleugnet hat, feiert selber einen Sieg, indem sie sich nach bestandener Prüfung um so herrlicher erweist. Das B. Iob ist also eine Theodicee nicht nur aus dem Principe der Liebe, sondern zugleich des Weltgeschichtszweckes. Obwol es nicht so jenseitig schließt wie es beginnt, ist die Lösung des Problems, die es bietet, doch eine ewiggültige.

Hengstenberg, welcher über den Abschnitt Elihu urtheilt: „Die Echtheit der Reden Elihu's antasten, heißt in der That dem Buche die Augen ausstechen“ hat schon deshalb für die Idee des Buches kein helles Auge; ohne Züchtigungs- und Prüfungsleiden zu unterscheiden hält er es für eine Anweisung, wie der Gerechte sich im Leiden zu verhalten habe, damit es seinen Zweck erreiche. Aber auch Ewald trifft Ziel und Zweck des Buches nicht, wenn er darin dargestellt findet, wie der rechte Dulder „durch die Gewißheit der Ewigkeit des Geistes und aller übrigen göttlichen Wahrheiten, durch Geduld und Stärke im echten Glauben und Vertrauen, so wie durch die unter dem Leiden neu geschärfte Erkenntnis seiner selbst, ohne Furcht und Verzagen das Uebel besiegen könne“; die Waffen des Sieges, die das Buch darreicht, sind vielmehr unbeirrtes Festhalten an Gottes Liebe und die Einsicht der durch das Leiden bezweckten Uebung in selbstloser Liebe zu Gott. Und auch der Ansicht v. Hofmanns, Klostermanns (Untersuchungen zur alttest. Theologie S. 16—18) und Volcks können wir nicht beistimmen, daß Ziel und Zweck des Buches in der Theophanie liege, indem es zeigen wolle, daß nur durch Offenbarung Gottes wie sie in Israel vorhanden ist aus dem Labyrinth der Lebensräthsel hinauszugelangen sei; denn nicht dadurch daß Gott sich Iob offenbart, sondern dadurch daß er ihn nicht demütigt, ohne ihn zugleich seiner Liebe zu vergewissern, schließen sich Eingang und Ausgang des Buches zusammen.¹ Unter allen Auslegern ist es Godet, welcher die tiefsten Blicke in das Herz des Buches gethan hat. Das Problem des Leidens des Gerechten wird nicht bloß dadurch gelöst, daß dieses Leiden dem

1) Volk sagt zwar: *Nonne cum, qui in obscura rerum humanarum ratione ingemurat nihil consolationis admittens, jam in Dei praesentia acquiescere videt?* Aber da die Gegenwart und Selbstbezeugung Gottes an sich dies nicht leistet, sagt er anderwärts dafür: *in ipsa ejus Dei, cui nomen יהוה est, gratiosa praesentia*, und p. 26 bringt er unwillkürlich die eigentliche Idee des Buches zum Ausdruck: *Deum conspicatus divinique amoris certus animo quicquid et pacato est.*

Gesichtspunkte der Liebe Gottes und nicht seiner vergeltenden Gerechtigkeit unterstellt wird, sondern die Lösung, die es gibt, geht noch hinaus über das Verhältnis Gottes zu dem Einzelnen, indem das menschliche Einzelleben in den innersten Zusammenhang mit Weltgeschichte und Weltplan gebracht wird. Es ist ein Kampf des Bösen und Guten in der Welt, welcher nicht anders zum Siege des Guten ausschlagen kann, als so daß das Gute gegenüber dem Bösen sich bewährt, den Anprall des Bösen aushält und dieses an ihm scheitert, und als so daß das Gute, so weit es noch mit Bösem gemischt ist, in Feuer geschmolzen und mehr und mehr aus dem Bösen entbunden wird. Beides geschieht an Iob. Sein Leiden hat zunächst den Zweck, daß Iob sich dem Satan gegenüber bewähren und es gewinnt, indem Iob sich nicht ohne Versündigung bewährt, zugleich den Zweck, ihn zu reinigen und zu vollenden.

In dieser nicht bloß praktischen, sondern zugleich speculativen Lösung des Problems wurzelt Iobs typischer Charakter. Iobs Geschichte ist ein Stück aus der Geschichte jenes großen Kampfes Gottes selber mit dem Argen, welcher der Inhalt der Heilsgeschichte ist und mit dem Triumphe des göttlichen Liebeswillens endet. Und mit Recht sagt Gaupp,¹ Satan verliere im B. Iob einen Proceß, welcher nur ein Vorspiel des allergrößten Processes sein sollte, da das Gericht über die Welt ergangen und der Fürst der Finsternis hinausgestoßen worden ist. Darum sah die Kirche von jeher in der Passion Iobs ein Vorbild der Passion Jesu Christi. Schon Jacobus stellt 5, 11 die Standhaftigkeit Iobs und den Ausgang, den des Herrn Leiden genommen hat, in Parallele,² und deutet mit ἡχοῦσατε auf gottesdienstliche Verlesung des Buches. Im 2. Jahrh. war es kirchlicher Brauch, es an Fasttagen und bes. in der Passionswoche kirchlich zu verlesen.³ Denn die letzte Lösung des Problems, welche dieses wundersame Buch darreicht, ist die, daß das Leiden der Gerechten seinem tiefsten Grunde nach der Kampf des Weibessamens mit dem Schlangensamen ist, welcher in Kopfzertretung der Schlange endet, Vorbild oder Nachbild des Leidens Christi, des Heiligen Gottes, der unsere Sünde auf sich genommen und dem Anprall des Zornes und Zornengels in der Berufsbständigkeit seiner sühnenden Liebe bis zur schließlichen Ueberwin-

1) Praktische Theologie II, 1 S. 488 ff.

2) Leontius von Byzanz im 7. Jahrh. bemerkt, daß Theodor von Mopsueste den Jacobus-Brief deshalb nicht anerkannt habe, weil Iob darin als Vorbild der Christen hingestellt wird.

3) s. Origenes' *Opp. t. II* p. 851: *In conventu ecclesiae in diebus sanctis legitur passio Iob, in diebus jejuni, in diebus abstinentiae, in diebus, in quibus tanquam compatiuntur ii qui jejunant et abstinent admirabili illi Iob, in diebus, in quibus in jejuni et abstinentia sanctam Domini nostri Jesu Christi passionem sectamur.* Iob heißt bei den Syrern *machbono demorjo* der Minner des Herrn (s. Hottinger, *Dissert. theol.* 1660. 4. p. 288) oder *zadiko* der Gerechte (Martin, *Tradition Karkaphienne* 1870 p. 71. DMZ XXV, 321), bei den Arabern *es-sadik*: der Wahrhaftige oder *es-sabir* der Geduldige; das Kameel als geduldiges Thier heißt arab. *abu Ejjub*, s. DMZ VI (1852) S. 60. Vgl. Flügels Art. Hiob in Ersch und Gruber.

dung Stand gehalten hat. Der eigentliche Inhalt des B. Iob ist das Mysterium des Kreuzes, das Kreuz auf Golgotha ist die Räthsellösung alles Kreuzes und Iob ist eine Weissagung auf diese schließliche Räthsellösung.

§ 2. Der Chokma-Charakter des Buches.

Ehe wir aber auf diese letzte und höchste Antwort so weit eingehen, als es die Aufgabe der Einleitung zuläßt und fordert, um dem Leser den für das Verständnis des Buches einzunehmenden Standort anzuweisen, fragen wir, wie es kommt, daß das B. Iob eine solche sonst in der alttest. Schrift unerhörte universale und absolute Lösung des Problems darreicht. Der Grund davon liegt in der eigentümlichen israel. Geistesrichtung, aus welcher es hervorgegangen ist. Es bestand in Israel eine Geistesrichtung universalistischer, humanistischer, philosophischer Art, welche, ausgehend von der Furcht oder Religion Jahve's, den letzten Gründen der Dinge, den kosmischen Zusammenhängen des Irdischen, den gemeinmenschlichen Grundlagen des Israelitischen, den unsichtbaren Wurzeln des Sichtbaren, der allgemeinen wesentlichen Wahrheit des individuell und national Geschichtlichen zugewendet war. Das gemeinsame Merkmal der wenigen Schriftwerke dieser *Chokma* (חִכְמָה), welche uns erhalten sind, ist der von allem eigentümlich Israelitischen abgezogene oder es doch begrifflich verallgemeinernde, ideell vertiefende humanistische Standpunkt. In dem ganzen Spruchbuch kommt nicht einmal der Name des heilsgeschichtlichen Volkes ישראל vor, es behandelt die gemeinmenschlichen Lebensbeziehungen. In Koheleth kommt selbst der heilsgeschichtliche Name Gottes יהוה nicht vor, es behandelt die Nichtigkeit alles Irdischen und heißt mit größerem Rechte, als das B. Iob, das Hohelied der Skepsis.¹ In Schir ha-Schirim ist zwar die Grundirung des Gemäldes, aber nicht dieses selbst israelitisch, es stellt ein gemeinmenschliches Grundverhältnis dar: die Liebe des Mannes und Weibes, und dies mit nahe gelegtem wenn nicht allegorischem, doch mystischem Sinne, in ähnlichem weltlich und geistlich erotischem Zwielficht, wie bei den Indern *Gita-govinda* und auch der dritte Theil des von Graul übersetzten tamilischen *Kural*. So behandelt auch das B. Iob eine gemeinmenschliche Grundfrage und der Dichter hat seinen Helden geflissentlich nicht der israel. Geschichte, sondern der außerisrael. Sage entnommen. Eine außerisrael. Geschichte zu erzählen bleibt er sich von Anfang bis zu Ende bewußt, eine unter den Araberstämmen im Osten Palästina's ihm zu Ohren gekommene überlieferte Geschichte, denn die Namen der drei Freunde widerstehen symbolischer Deutung und sprechen auch den

1) Das B. Hiob, sagt H. Heine in seinen Vermischten Schriften 1854, 1, ist das Hohelied der Skepsis und es zischen und pfeifen darin die entsetzlichen Schlangen ihr ewiges: Warum? Wie der Mensch wenn er leidet sich ausweinen muß, so muß er sich auch auszweifeln — dieses Gift des Zweifels durfte nicht fehlen in der Bibel, dieser großen Haus-Apotheke der Menschheit.

Namen *Iob* von symbolischer Absichtlichkeit frei; überhaupt aber lagen romanhafte oder parabolische Geschichtsdichtungen mit rein fictiven Personen nicht in der Gewohnheit des Altertums.¹ Es gab eine Iobsage und der Verf. des B. Iob verhielt sich zu dieser ähnlich wie Goethe zur Faustsage. Freilich können wir das Dasein einer Iobsage² nicht so wie das einer Faustsage constatiren und nicht nachweisen wie viel oder wenig sie dem Dichter geboten. Genug daß der Gedanke der sich darin darstellte ihm wegen eigner ähnlicher Erlebnisse sympathisch war und daß der vorgefundene Sagenstoff sich für die Umbildung und Neubeseelung eignete, durch die er ihn zum Darstellungsmittel einer ihm aufgegangenen religiösen Wahrheit gemacht hat. Diese betrifft das allgemeine Verhältniß Gottes zum Menschen, nicht sein eigentümliches Verh. zu Israel, obwol dieses sich unter jenes subsumirt. Von der Voraussetzung ausgehend daß der Gott Israels der von Ur her und auch außerhalb Israels in That und Wort offenbare ist, hat er eine außerisraelitische Sage zum Gefäße dessen was sein Gemüt erfüllte erkoren und ihr ein Leben eingehaucht, wie es freilich nur von einem israelitischen Gläubigen ausgehen konnte. Nichtsdestoweniger ist und bleibt er sich bewußt, daß es eine außer- und vorisraelitische Geschichte ist, welche er erzählt, und auch an sich schon ist diese Hinausverlegung über die Schranke des eignen Volkstums von größter dogmatischer Bedeutung.

Die Thora vom Sinai und die Prophetie, die Geschichte und das Cultusleben Israels kommen nirgends zum Vorschein, selbst indirekte Beziehungen darauf sind ihm nirgends entschlüpft, er behauptet sich mit bewunderungswürdiger Treue, Consequenz und Lebendigkeit in der außerisrael. Situation. Ohne seinen eignen israel. Standpunkt in dem erzählenden Eingang und Schluß zu verleugnen, wo er Gott durchweg יהיה nennt, hält er den nichtisraelitischen seines Helden und der Umgebung desselben mit strenger Planmäßigkeit fest. Nur zweimal kommt im Munde Iobs יהיה vor 1, 21. 12, 9., der Verf. mag sich dazu berechtigt gehalten haben in der Voraussetzung, daß dieser Gottesname, wie die Namen *Morijja* und *Jochebed* zeigen, nicht schlechthin nachmosaisch und auch unter den hebräischen Völkern außer Israel nicht unbekannt gewesen sei.³ Aber sonst nennen Iob und die Freunde Gott überall אלהים — was poetischer und nichtisrael. Sprechern (vgl. Spr. 30, 5 mit Ps. 18, 31) noch anpassender als das neben אלהים 20, 29. 19, 22

1) Diese Behauptung Ewalds in Cap. 2 (Stoff der Dichtung) der Einleitung seines Comm. besteht auch nach Merx' Entgegnung zu Recht. Die Frage, ob sagenhafter Stoff oder nicht, ist übrigens ohne sonderlichen Belang. Ohne Fug und Recht hat Vilmar in den Pastoraltheol. Blättern 1866 mit Bezug auf Diedrichs (1858) parabolische Auffassung die Geschichtlichkeitsfrage zu einer Glaubensfrage aufgebauscht.

2) Ueber eine der Gesch. Iobs auffällig ähnliche indische *Hariścandra*-Sage s. Schlottmann in Cap. 1 der Einleitung seines Comm.

3) s. Wolf Graf v. Baudissins Abh., 'Der Ursprung des Gottesnamens יהוה, ein Beitrag zur Gesch. des Tetragrammaton' in der Zeitschr. für hist. Theol. 1875, 3.

nur dreimal 20, 29. 32, 2. 38, 7 vorkommende אלהים — oder sie nennen ihn יְשִׁדִּי, welches der eigentliche Gottesname der patriarchalischen Zeit ist, überall da in der Genesis auftretend, wo in den elohistischen Stücken Höhe- und Wendepunkte der Selbstbezeugung Gottes vorkommen (17, 1. 35, 11 vgl. Ex. 6, 3) und wo die Patriarchen die empfangene Verheißung in besonders feierlichen Augenblicken auf ihre Kinder legen (28, 3. 48, 3. 49, 25 vgl. 43, 13). Selbst manche in der Thora stereotype Benennungen göttlicher Eigenschaften, wie אֱלֹהֵי אֲפִים, חֲנִיף, רַחוּם, die man im B. Iob wol erwarten könnte, finden sich darin nicht, auch nicht das in den Psalmen von Jahve häufige טִיב, überhaupt nicht die so zu sagen dogmatische Terminologie der israel. Religion,¹ woneben auch dieses charakteristisch, daß nur die älteste Art des Heidentums, der Sterndienst 31, 26—28., erwähnt wird, ohne daß doch der Gottesname יהוה צבאות oder אלהים צבאות vorkommt, welcher Gott eben als Herrn der von den Heiden vergötterten himmlischen Naturgewalten bezeichnet. Auch diesen Namen, welcher der Stern der israel. Königszeit ist, hat der Verf. gemieden — er behauptet in den religiösen Vorstellungen und Bezeichnungen durchweg die altertümliche Situation und wird überh. nie, mag er von Tonwerkzeugen oder Opfern, von Schreibkunst, Geld oder sonst etwas reden, dessen ungedenken, daß sein Thema ein vor- und außerisraelitisches ist; „in Bezug auf Costüm und Decoration der Patriarchenzeit leistet er fast mehr als sogar die griechischen Tragiker in Bezug auf Reproduction der Sachlage im heroischen Zeitalter, in welches sie ihre Helden zurückversetzen“ (Holtzmann).

Hengstenberg geht so weit zu behaupten, daß eine Persönlichkeit wie Iob unmöglich innerhalb der Heidenwelt existirt haben könne. Der Dichter aber setzt ohne Zweifel das Gegentheil voraus, und wenn nicht, so hätte er es bleiben lassen sollen, solche Kunst aufzubieten, um den Schein des Gegentheils zu erzeugen. Daß er es dennoch gethan, kann uns nicht irre machen. Denn einerseits gehört Iob der Patriarchenzeit und also der Zeit der auch den Seitenlinien nicht unbekannt gebliebenen Offenbarung Gottes im Patriarchenhause an, andererseits bringt es der Standpunkt der Chokma mit sich, daß sie eine vorbereitende Selbstbezeugung Gottes auch in der außerisraelitischen Menschheit voraussetzt, gerade wie das Johannes-Evangelium, welches darauf ausgeht, in dem Christentum die absolute alles Sehnen der ganzen Menschheit befriedigende Religion nachzuweisen, τέχνη τοῦ θεοῦ διασχορπισμένα auch außerhalb des Gottesvolkes anerkennt 11, 52., ohne deshalb die Menschwerdung des Logos und die Ermög-

1) Nur einmal kommt קדוּשׁ von Gott vor 6, 10., nur zweimal חסד 10, 12 und bei Elihu 37, 13., אֱהָב mit seinen Derivv. gar nicht (überh. nur 19, 19); in den Reden der Drei lassen sich צדִּיק (nur bei Elihu 34, 17), שָׁלֵם und מִשְׁפָּט als Ausdruck der göttlichen *justitia recompensativa* vermissen; נֶפֶשׁ und בָּחַן werden nirgends verwandt, um Iobs Leiden beim rechten Namen zu nennen; מִצָּה erscheint 9, 23 nur in der allgem. Bed. Misgeschick.

lichung der Wiedergeburt durch diese überflüssig zu finden. Diese Parallele des B. Iob mit dem Johannes-Evangelium ist berechtigt. Denn der große Aufschluß, den uns der johanneische Prolog über den Logos gibt, ist im B. Iob und in der Einleitung des Spruchbuchs, bes. c. 8., schon im Werden, ohne daß man des Mittelgliedes der alexandrinischen Religionsphilosophie bedarf, welches aber, nachdem es einmal da ist, auch nicht beseitigt und verkannt werden darf. Die alexandrinische Logoslehre ist wirklich die consequente, wenn auch nicht unentstellte Fortbildung dessen was im B. Iob und in Mischle von der חכמה gelehrt wird. Beide Begriffe haben eine nicht bloß auf Israel, sondern auf die Menschheit bezogene Inhaltsfülle. Die חכמה hat zwar in Israel Wohnung gemacht, wie sie selbst in dem Buche Σοφία Σεραρχ c. 24 bezeugt, aber es gibt auch einen aller Menschheit erreichbaren und beschiedenen Antheil an ihr. Das ist die Anschauung des Dichters des B. Iob. Er ist von der Ueberzeugung durchdrungen, daß auch außerhalb Israels Gemeinschaft möglich ist mit dem Einen lebendigen Gott, der sich in Israel offenbart hat; daß Er auch da sich während offenbart, ordentlicher Weise im Gewissen und außerordentlicher Weise in Träumen und Gesichten; daß auch da Sehnen und Ringen sich findet nach der Erlösung, von welcher Israel helle Worte der Verheißung hat. Sein wundersames Buch schwebt hoch über der alttest. Schranke, es ist der Melchisedek unter den alttest. Büchern. Ja die letzte und höchste Lösung des Problems, mit dem es ringt, hat einen noch über die Patriarchengeschichte hinausliegenden Fundort. Die Weisheit des B. Iob stammt ihrem innersten Wesen nach aus dem Paradiese. Denn auch diese Zukehr zu den jenseit der Entstehung der Volkstümer gelegenen Urgeschichten der Genesis und die forschende Beschäftigung mit der sonst im A. T. fast ignorirten Hieroglyphe im Eingange der Thora gehört zu den Eigentümlichkeiten der Chokma.

§ 3. Die Stellung im Kanon.

Als ein Werk der Chokma steht das B. Iob neben den drei andern dieser Klasse israelitischen Schrifttums angehörigen Werken unter den Hagiographen, welche hebräisch schlechtweg כְּתוּבֵי חֵידוּשׁ genannt werden. So heißt neben חֵידוּשׁ und נְבִיאִים die dritte Abtheilung des Kanons, in welcher alle diejenigen Schriften untergebracht wurden, welche nicht entweder dem Fache prophetischer Geschichtschreibung oder prophetischer und zwar prophetenamtlicher Verkündigung angehören. Unter den Hagiographen finden sich auch Schriften theilweise prophetischen Charakters, wie Psalmen und Daniel, aber ihre Verf. waren keine eigentlichen נְבִיאִים. Klagelieder und Ruth sind dorthin verpflanzt damit die 5 sogen. מְגִלֹת oder Festrollen beisammen stehen: Schir ha-Schirim das Festbuch des 8. Passatags, Ruth das Festbuch des 2. Schabuothtags, Kinoth das Festbuch des 9. Ab, Koheleth das Festbuch des 8. Succothtags, Ester das Festbuch des Purims. Das B. Iob, welches weder in proph. Geschichtsstil noch in proph. Predigtstil geschrieben,

sondern ein Lehrgedicht ist, konnte nirgends anders als in dieser 3. Abtheilung des Kanons stehen. Die Stelle, die es einnimmt, ist aber übrigens eine sehr schwankende. Im alex. Kanon folgen auf die 4 Bb. der Könige Chronik, Esra, Nehemia, Tobit, Judith, Ester: die geschichtlichen Bb. stehen also von den ältesten bis zu den jüngsten beisammen; dann beginnt mit Iob, Psalmen, Sprüche eine neue Reihe, eröffnet von diesen 3 im engeren Sinne poetischen Bb. Auch Melito von Sardes im 2. Jahrh. stellt die Chronik zu den Bb. der Könige, reiht aber daran sofort die nichtgeschichtlichen Hagiographen in folgender Ordnung: Ps. Spr. Ekkles. Hohesl. Iob; hier schließen sich an den davidischen Psalter die salomonischen Schriften und der anonyme Iob steht dahinter. In unsern Bibelausgaben beginnt die Abth. der Hagiographen mit Ps. Spr. Iob (die den Handschriften deutscher Klasse eigne Folge), im Talmud (*Bathra* 14^b) mit Ruth Ps. Iob Spr., in der Masora und in den Handschriften spanischer Klasse mit Chronik Ps. Iob Spr. Alle diese Anordnungsweisen sind wolüberlegt. Die Masora schließt an die **ספרי חרינים** das ihnen gleichartigste Buch, die Chronik; der Talmud stellt dem Psalter das B. Ruth wie einen geschichtlichen Prolog oder wie eine Verbindungsbrücke zwischen den proph. Geschichtsbüchern und den Hagiographen voraus¹; die in unsern Ausgaben übliche macht die Psalmen zu dem die Abth. eröffnenden Buche, was mit Lc. 24, 44 und mit Philo stimmt, der auf die proph. Bb. zunächst *ὑμνος* folgen läßt. Nur bei LXX steht Iob an der Spitze der 3 sogen. poetischen Bb., viell. als das seinem patriarchalischen Inhalte nach in die älteste Zeit zurückweisende Werk. Ueberall sonst steht der Psalter unter den 3 Bb. voran. Man nennt diese drei gewöhnlich mit einer *vox memorialis* **ספרי א"מ**, aber diese Aufeinanderfolge: Iob Spr. Ps. findet sich nirgends; die Masora nennt sie nach ihrer eignen und der talmudischen Anordnung **ספרי ה"אם**.

§ 4. Das Accentuationssystem, die stichische Schreibung und der Strophenbau.

Die so chiffirten 3 Bb. haben bekanntlich das gemeinsam, daß sie (mit Ausnahme von Iob 1 — 3, 2. 42, 7 ff.) nach einem besondern Accentuationssystem interpungirt sind, welches in meinem größeren Comm. zu den Psalmen Bd. 2. 1860 von Baer ausführlich und in unsern zwei Psalterausgaben (Lpz. bei Dörffling u. Franke 1861 und bei F. A. Brockhaus 1874) umrißlich dargestellt worden ist.² Auch dieses

1) Daß Iob hinter den Ps. steht, wird daraus erklärt, daß er Zeitgenosse der Königin von Saba gewesen, oder, angenommen daß Mose Verf. des Buchs sei (in welchem Falle es an der Spitze der Chethubim stehen sollte), daraus daß man es (nach dem Grundsatz **לא מתחילין בפרענות**) seines schauerlichen Inhalts wegen nicht vorangestellt hat

2) Unter der von A. Firkowitsch hinterlassenen Handschriftensammlung in Tschufut-Kale finden sich zwei Handschriften mit Theilen des B. Iob, welche zeigen daß die babylonische Punctuation für die drei poetischen Bb. keine besonderen Accentzeichen hatte, s. H. L. Strack in Luth. Zeitschr. 1875 S. 606.

Accentuationssystem erbaut sich, wie das prosaische, auf dem Grundgesetze der Dichotomie, es ist aber auf reichere Gliederung, nachdrücklichere Betonung und melodischeren Vortrag berechnet. Die Ueberlieferung hat leider nur den Notenwerth der sogen. prosaischen oder rednerischen, nicht (einige vereinzelte Ueberlieferungsreste ausgen.) den der metrischen oder poetischen Accente erhalten. Nichtsdestoweniger können wir an diesen Accenten immer noch ersehen, wie der synagogale Vortrag die zu masoretischen Versen zusammengefaßten Gedanken in zwei Hauptabschnitte und innerhalb derselben wieder in einzelne Unterabschnitte theilte und die einzelnen Wörter entweder verband oder trennte, indem der musikalische Rhythmus sich so weit möglich nach dem logischen richtete, so daß die Accentuation ebendeshalb eine Hauptkenntnisquelle der exegetischen Tradition ist und eine Fülle der werthvollsten Fingerzeige für den Ausleger enthält. Die Ueberlieferung fordert außerdem für die 3 Bb. liederartige kurzzeilige stichische Schreibung und פָּסֵק *versus* hieß urspr. nicht der masoretische Vers, sondern die einzelne im Accentuationssystem durch einen großen Trenner bezeichnete Sinnzeile *στίχος*, wie z. B. Iob 3, 3:

Untergehe der Tag da ich geboren,
Und die Nacht so sprach: Empfangen ein Männlein

ein durch Athnach halbirter masor. Vers ist und also nach alter Vorschrift als zwei *στίχοι* zu schreiben ist.¹ Auch das ist wichtig. Um den Strophenbau hebr. Gedichte wiederzuerkennen, muß man auf die *στίχοι* achten, in welchen die dichterischen Gedanken wolbemessen einander folgen. Schon der Parallelismus, dieses Grundgesetz nicht bloß des poetischen, sondern auch schon des rhetorischen und also überh. des höheren althebräischen Stils, bildet nicht immer zweigliedrige, sondern häufig wie z. B. 3, 4. 5. 6. 9 auch dreigliedrige Gedankenevolutionen; die dichterische Formung bleibt aber dabei nicht stehen, sondern verbindet auch weiter, wie sich am unverkennbarsten an den alphabetischen Psalmen zeigt², solche Distichen und Tristichen zu größeren, einen geschlossenen Gedankenkreis bildenden Theilganzen, mit andern Worten: zu tetrastichischen, oktastichischen oder irgendwie mehrzeiligen Strophen, an sich Sinngruppen, die sich aber, sofern sie ebenmäßig wiederkehren und wechseln, als Strophen herausstellen.

1) Der Sinn dieser alten Vorschrift und das Geschick ihrer Ausführung sind den späteren Codices-Schreibern abhandeln gekommen, indem sie nicht nach Sinnzeilen, sondern nur nach Raumzeilen absetzen, wie die *στίχοι* in Zählung der Zeilen z. B. griechischer Redner bloße Raumzeilen sind, wenigstens nach Ritschl's Ansicht (Die alex. Bibliotheken 1838 S. 92 — 136), welche aber von Vömel bestritten worden ist. Die alte soferische Vorschrift meint Sinnzeilen und so auch die griechische Unterscheidung von *πέντε στιχηραὶ* (*στιχῆρεις*) *βίβλοι* d. i. Iob Ps. Spr. Hohel. Koh.

2) Daß von diesen auszugehen sei, vermuteten schon hie und da die Alten, wie z. B. Serpilius sagt: „Es möchte vielleicht noch dieses jemandem beifallen, ob nicht etwa auf einige Weise von der Davidischen Verß-Art und Poesie ein wenig könne geurtheilet werden aus dessen, so zu reden, Alphabetischen Psalmen.“

Seit wir dies in unserem Comm. über den Psalter (Th. 2. 1860) mit Sommer in seinen Bibl. Abhandlungen (1846) behauptet und Merx in seinem Hiob (1871) es anerkannt und weiter begründet hat, ist es außer Zweifel gesetzt worden durch die von Schrader 1874 veröffentlichten Proben assyrischer Lyrik; diese doppelsprachigen Lieder (dem akkadischen Texte folgt interlinear der semitische) sind stichisch gegliedert und gruppieren sich in ebenmäßige Strophen, innerhalb welcher die Gedankenentfaltung nach dem Gesetze des Parallelismus vor sich geht, den Schrader deshalb für ein akkadisches Erbe der Nordsemiten hält.¹ Die Schreiber haben ganz so wie die der stichischen hebr. griech. und lat. Bibelhandschriften mehr auf Symmetrie der Raumzeilen als auf Auseinanderhaltung der Sinnzeilen ihr Absehn, aber daß der Dichter seinen Gedankenerguß in die kleineren und größeren Theile von Verszeilen und Verszeilengruppen (Strophen) gegliedert hat, springt in die Augen. So ist es auch im B. Iob. Man sehe z. B. 36, 22—25. 26—29. 30—33., da hebt der Dichter dreimal mit יָהּ an und dreimal bilden die so anhebenden je vier Verse je acht zusammenhängende Zeilen. Oder c. 38 wo auf die Einleitung drei unverkennbare auf Erde, Meer und Morgenroth bezügliche Oktastiche folgen, und darauf sechs ebenso unverfehlbare Hexastiche, deren erstes von Licht und deren letztes von den Gestirnen handelt. Hier und anderwärts liegt die beabsichtigte Strophik zu Tage. Indes bleibe ich Merx gegenüber dabei, daß die Strophenreihen bunter sind als in den strophischen Psalmen, so wie ich auch seine Voraussetzung, daß der Strophenbau am Oktastich seine äußerste Grenze habe, für irrig halte. Das Bild des Straußes 39, 13—18 ist ein Zwölfzeiler, welchen in zwei Sechszweiler zu zerlegen reine Willkür ist, und das Bild des Rosses 39, 19—25 besteht sogar aus 15 Zeilen, zu denen Merx eine ausgefallene hinzudenkt, um zwei Oktastiche zu gewinnen. Ob man dieses Bild des Rosses eine Strophe nennen will oder nicht, ist gleichgültig; es ist aber eine zusammengehörige Sinngruppe. Ueberhaupt ist es nicht unsere Meinung, das Buch bestehe durchweg aus liederartig strophischen Reden; die Beobachtung der poetischen Form gilt uns deshalb auch nicht als kritisches Hülfsmittel in dem Grade, in welchem sie Merx als solches verwerthet hat. Daß weder das gleichmäßige noch das gemischte Strophenschema überall mit strenger ausnahmsloser Gebundenheit durchgeführt ist, hat in der künstlerischen Freiheit seinen Grund, welche der Dichter behaupten mußte, um nicht mit der Wahrheit zugleich die Schönheit des Dialogs zu zerstören. Aber unsre nach Sinngruppen absetzende Uebersetzung und die den einzelnen Reden übergeschriebenen Schemen der Stichenzahl ihrer Sinngruppen werden zeigen, daß die Anlage des Ganzen doch weit strophischer ist, als es der dramatische Charakter desselben nach klassischer und moderner Poetik zuläßt.² Es ist ähnlich

1) s. Jahrb. für protest. Theologie 1875, 1 S. 121—123.

2) Man erwäge jedoch was Gottfr. Hermann in seiner *diss. de arte poesis Graecorum bucolicae* in Betreff der Strophentheilung bei Theokrit sagt: *Verendum est ne ipsi nobis somnia fingamus perdamusque operam, si artificiosas stro-*

im Hohenlied, mit dessen melodramatischem Charakter es sich aber verhältnismäßig besser verträgt. In beiden Fällen erklärt es sich daraus, daß die hebräische Poesie ihrer Grundeigentümlichkeit nach lyrisch ist und daß auch das Drama sich von diesem lyrischen Grunde nicht bis zu völliger Selbständigkeit losgelöst hat. Das B. Iob ist auch übrigens kein zu fertiger Entwicklung gediehenes Drama. Prolog und Epilog sind historisch gehalten und die einzelnen Reden werden erzählend eingeführt. In letzterer Beziehung hält das Hohelied (mit Ausnahme von 2, 10^a) die dramatische Unmittelbarkeit fester als das B. Iob.¹ Dennoch ist auch dieses nicht sowol ein Epos (Godet) oder eine Makâme (Merx), als ein Drama, aber das Drama liegt in Ansehung der Strophik noch in den Windeln des Schîr und in Ansehung der Erzählungsform in den Windeln der Epopöe. Auch kann es, sofern man wie G. Baur² Dramatisch und Scenisch als unzertrennliche Wechselbegriffe betrachtet, nicht als Drama gelten. Denn das Theater lernten die Juden erst von Griechen und Römern kennen.³ Aber setzt denn das Drama, wie z. B. auch A. W. v. Schlegel in seinen Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur behauptet, überall die Bühne voraus? Goethe äußert öfter, daß „Drama und Theaterstück sich sondern lassen“, und spricht dem Hohenliede „dramatische Anlage und Ausführung“ zu.⁴

§ 5. Die dramatische Kunst der Anlage und Ausführung.

Demzufolge nehmen wir so wenig als Hupfeld Anstand, das B. Iob ein Drama zu nennen, und es ist charakteristisch für die israelitische Chokma, daß sie es gewesen ist, welche im Hohenliede und B. Iob, diesen ihren beiden Geisteserzeugnissen, die nationale Poesie mit dieser neuen Dichtungsform bereichert hat. Das B. Iob ist, wenn auch nicht allseits, doch wesentlich ein Drama, und zwar ein aus folgenden sieben Theilen bestehendes: 1) c. 1—3 die Anknüpfung;

pharum comparationes comminiscamur, de quibus ipsi poetae ne cogitaverint quidem. Viderique potest id eo probabilius esse, quod saepe numero dubitari potest, sic an aliter constituendae sint strophae. Nam poesis, qualis haec bucolicorum est, quae maximam partem ex brevibus dictis est composita, ipsa natura sua talis est ut in partes fere vel pares vel similes dividi possit. Nihilo tamen minus illam strophicam rationem non negligendam arbitror, ut quae apud poetas bucolicos in consuetudinem venisse videatur etc.

1) Daher kommt es, daß es griechische Handschriften gibt, in welchen den einzelnen Theilen des Hohenliedes die Namen der redenden Personen (z. B. ἡ νύμφη, αἱ νεανίδες, ὁ νυμφίος) vorgesetzt sind (s. Repertorium für bibl. u. morgenl. Lit. VIII. 1781 S. 180); der Archimandrit Porphyrios, welcher in seinem Reisewerk 1856 den *Cod. Sinaiticus* vor Tischendorf beschrieben hat, obwohl unzulänglich, beschreibt dort auch eine solche *διαλογικῶς* geschriebene Hdschr. des Hohenliedes.

2) Das B. Hiob und Dante's Göttliche Comödie, Studien u. Krit. 1856, 3.

3) s. die Geschichte der jüdischen Dramatik in meiner Ausgabe des *Migdal Oz* (Drama nach dem Muster Guarini's) von Mose Chajim Luzzatto, Leipz. 1837.

4) Werke (neue Ausg. in 30 Bdd.) 13,596. 26,513 f.

2) c. 4—14 der erste Gang des Streites oder die anhebende Verwicklung; 3) c. 15—21 der zweite Gang des Streites oder die steigende Verwicklung; 4) c. 22—26 der dritte Gang des Streites oder die aufs äußerste gestiegene Verwicklung; 5) c. 27—31 der Uebergang von der Verwicklung zur Lösung in Iobs Schlußrede an die Freunde und seinen Monologen; 6) c. 38—42, 6 die Lösung im Bewußtsein; 7) 42, 7 ff. die Lösung in äußerer Wirklichkeit, wobei wir die Reden Elihu's c. 32—37 außer Betracht gelassen haben, weil es sehr fraglich ist, ob diese ein ursprünglicher Formtheil des Buches und nicht vielmehr die Einlage eines anderen Dichters sind. Rechnen wir sie mit, so ist das Drama achtheilig: die Reden Elihu's bringen den Uebergang von der Verwicklung (*δέσις*) zur Lösung (*λύσις*) zum Durchbruch und bilden den Uebergang zum Umschwung (*περιπέτεια*). Das B. Iob ist ein Sprechsaal, und man kann unbedenklich annehmen, daß ein zeitgenössischer oder späterer Dichter sich unter die sprechenden Personen gemischt habe. Ob es sich aber wirklich so verhalte, bleibe hier dahingestellt. Der Prolog ist erzählend, aber doch nicht undialogisch und insofern nicht ganz undramatisch. Er entspricht in der Form verhältnismäßig am meisten den euripideischen, welche auch eine Art epischer Einleitung zum Stücke sind, und leistet was Sophokles in seinen Prologen so meisterhaft versteht: er steigert gleich Eingangs die Theilnahme an der vorzuführenden Begebenheit und macht uns zu Mitwissern dessen was den handelnden Personen verborgen bleibt. Nachdem im Prologe der Räthselknoten geschürzt ist, verschlingt er sich in den drei Gängen des Streitgesprächs, welche der Andeutung 23, 1 zufolge sich auf drei Tage zu vertheilen scheinen, immer wirrer. In den Monologen Iobs beginnt er sich zu lockern und im sechsten Theil erfolgt wol vorbereitet und also nicht *ἀπὸ μηχανῆς* die Lösung, welche sich im Epilog oder Exodos vollendet: der so weit nöthig durch Buße gereinigte Knecht Gottes wird gegenüber den Freunden gerechtfertigt und der göttlicher Voraussage gemäß bewährte Sieger gekrönt. Es ist also eine sich fortbewegende Geschichte. Die Bem. Herders¹: „hier steht Alles still in langen Sprüchen und Reden“ ist nur halb wahr. Es ist von Anfang bis zu Ende ein Strom des erregtesten Werdens, mit äußerer Handlung freilich nur in der Anknüpfung und in der Lösung; von der Mitte des Buchs gilt was Schlegel von Goethe's Iphigenia sagt, daß da die Gesinnungen zu Handlungen gemacht und gleichsam vor Augen gebracht sind. Uebrigens ist, wie in Goethe's Tasso, der Mangel äußerer Handlung durch Reichthum und Bestimmtheit der Charakterzeichnung ersetzt. Der Satan, Iobs Weib, der Held selbst, die drei Freunde — überall mannigfaltige und präzise Zeichnung. Der Dichter zeigt auch nach anderen Seiten hin dramatische Kunst. Er hat das Streitgespräch meisterhaft darauf angelegt, das Herz des Lesers in demselben Grade allmählich den Freunden abwendig zu machen, als für Iob zu gewinnen. Er läßt die Freunde in ihren Reden bis zuletzt die herrlichsten Wahr-

1) Geist der Ebräischen Poesie 1805, 1 S. 137.

heiten aussprechen, welche aber in der Anwendung auf den vorliegenden Fall in Unwahrheit umschlagen. Und obgleich das Ganze der Darstellung Einer großen Idee dient, so ist diese doch von keiner der vorgeführten Personen vertreten, wird von keiner ausdrücklich ausgesprochen; jede Person ist gleichsam ein mitlautender Buchstabe zu dem Worte dieser Idee, sie ist durch das ganze Buch hindurch in Verwirklichung ihrer selbst begriffen, erst am Ende resultirt sie als Ergebnis des Ganzen. Iob selbst aber ist nicht weniger ein tragischer Held als der Oedipus der beiden sophokleischen Tragödien.¹ Was dort die durch das Orakel ausgesprochene unentrinnbare Schicksalsnotwendigkeit ist, das ist im B. Iob der von Jahve, über den hinaus es keine geschichtsgestaltende Macht gibt, in der Engelversammlung gefaßte Rathschluß. Wie ein peinigendes Räthsel kommt das Leidensverhängnis auf Iob herab. Anfangs bleibt er leichten Kampfes Sieger, bis zu dem an sich unbegreiflichen Leiden die Bußermahnungen der Freunde hinzukommen und es noch unbegreiflicher machen. Er wird dadurch in einen schweren Kampf verwickelt, worin er bald voll trotziger Selbstzuversicht sich himmelan hebt, bald in zagendem Unmut zu Boden sinkt. Der Gott aber, gegen den er kämpft, ist nur das Gespenst, welches die Anfechtung statt des wahren Gottes vor sein trübes Auge gestellt hat, und dieses Gespenst ist in nichts verschieden von dem unerbittlichen Schicksal der griechischen Tragödie. Wie in dieser der Held gegenüber der geheimen Macht, die ihn mit eisernem Arm zermalmt, seine innere Freiheit zu behaupten sucht, so behauptet Iob diesem Gotte gegenüber, der ihn wie einen Frevler dem Untergange geweiht hat, seine Unschuld. Aber mitten in diesem haarsträubenden Kampfe mit dem Gotte der Gegenwart, diesem Gebilde der Anfechtung, tastet Iobs Glaube nach dem Gotte der Zukunft, zu welchem er immer näher hingetrieben wird, je unbarmherziger die Feinde über ihn richten. Endlich erscheint Jahve wirklich, aber nicht auf Iobs ungestümes Fordern; er erscheint erst, nachdem Iob einen Anfang demüthiger Selbstbescheidung gemacht hat, um durch entgegenkommende Herablassung diesen Anfang zu vollenden. Jahve erscheint und der Schicksalsgott zerrinnt. Der Dualismus, den die griechische Tragödie unaufgehoben läßt, kommt hier zur Versöhnung. Die menschliche Freiheit erliegt nicht, sondern es wird offenbar, daß nicht eine absolute Willkürmacht das Menschenleben mit seinen Freuden und Leiden gestaltet, sondern die göttliche Weisheit, deren innerster Trieb die Liebe ist.

1) Schon Schultens sagt: *quidquid Tragoedia vetus unquam Sophocleo vel Aeschyleo molita est collurno, infra magnitudinem, gravitatem, ardorem, animositatem horum affectuum infinitum quantum subsidet.* Aehnlich Ewald (Jahrb. 9, 27): Weder die Inder noch die Griechen und Römer haben ein so erhabenes und so rein vollendetes Gedicht aufzuweisen: am nächsten würde man es etwa mit einem Aeschyleischen oder Sophokleischen Trauerspiele vergleichen, wir können aber leicht finden, daß kein einziges unter diesen an seine reine Höhe und Vollendung mitten in der größten Einfachheit reicht.

§. 6. Die Entstehungszeit.

Daß dieses Meisterwerk religiöser Reflexion und planmäßig schaffender Kunst, dieses unerschöpflich originelle¹ und nach Luthers Ausdruck „reisige und prächtige“ Buch, in welchem alles furchtbar Erhabene was Naturwelt und Menschengeschichte bietet wie in einem Alpenhochthale ringsum aneinander gereiht ist, keiner andern Zeit angehört, als der salomonischen, könnten wir beinahe voraussetzen, wenn es nicht ohnehin von allen Seiten sich bestätigte. In den Talmuden (*jer. Sota* V, 8. *b. Bathra* 15^a) findet sich die Ansicht, daß Mose vor der Gesetzgebung Verf. des B. Iob sei; sie findet sich auch bei Methodius (nach *Phot. Cod.* 235), Jakob von Edessa (*DMZ* XXIV, 293), Ephrem — Barhebraeus nennt den phönizischen Astrologen Arûd als ihren Vertreter, das B. Iob steht ebendeshalb in der syr. Bibel zwischen Pentateuch und Josua. Unter Andern hat sich Ebrard (1858) zu dieser Ansicht bekannt. Aber wie unwahrscheinlich, ja schier unmöglich, daß das poetische Schrifttum Israels mit einem solchen Nonplusultra der Reflexionspoesie seinen Anfang genommen und dieses Kunstgedicht Mose den Gesetzgeber zum Verf. habe! „Dichter des B. Hiob ist Mose wahrlich nicht — sagt Herder² mit Recht — oder Solon hätte die Iliade und die Eumeniden des Aeschylus geschrieben.“ Die Meinung, daß das Buch mosaïsch oder gar vormosaïsch (Origenes *c. Cels.* VI, 43) sei, wäre wol nie Jemandem in den Sinn gekommen, wenn nicht die darin durchgeführte Enthaltung von Beziehungen auf Gesetz, Prophetie, Geschichte, Cultusleben Israels den Schein vorsinaitischer Abfassung erzeugt hätte. Aber einerseits war diese Abkehr eine Forderung des erwählten Sagenstoffs wie dessen Wahl eine Folge der Geistesrichtung, welcher das Buch angehört, andererseits verräth der Verf. seine Bekanntschaft mit der Thora doch deutlich genug, denn wie die Chokma überhaupt die in der Thora niedergelegte Gottesoffenbarung zur nothwendigen Voraussetzung hat und eben ihre allgemeinen und ewigen Ideen, ihr unvergängliches für alle Menschen gleich bedeutendes Wesen herauszustellen bemüht ist, so konnte ein Buch, wie das B. Iob, nur von einem israel. Verf., nur aus der durch die Thora³ er-

1) Es wiederholt sich nur Ein Vers 5, 9 in 9, 10 und zwei Vershälfen 22, 11. 28, 26 in 38, 34. 25., abgesehen nämll. vom Abschnitt Elihu, in welchem sowol Nachklänge (31, 3 vgl. 12, 11) als Citate des älteren Buches vorkommen.

2) Geist der Ebr. Poesie 1805, 1 S. 130.

3) Zwar behauptet Reggio (*Kerem Chemed* VI, 53 — 60) zu Gunsten der mosaïschen vorsinaitischen Abfassung: „Gott wird nur dargestellt als der Allmächtige, der Herrscher über das Weltall, nirgends ist die Rede von seiner Liebe, Barmherzigkeit, Langmut — Eigenschaften, welche erst die Thora offenbar machte“ und S. D. Luzzatto schließt hieraus sogar auf nichtisrael. Abkunft des Buches: „Der Gott Iobs ist nicht der Gott Israels der Gnädige, er ist der Allmächtige und Gerechte, aber nicht Gütige und Treue“; aber obgleich das Buch nicht ein einziges Mal die Worte Güte, Liebe, Langmut, Erbarmen von Gott ausspricht, so ist es doch ein heller Spiegel von dem allen, und gerade die Liebe Gottes macht es zum Lichtpunkt in dem dunklen Geheimnisse des Leidens der Gerechten.

möglichten geistlichen Erkenntnis und Erfahrung heraus geschrieben werden. Uebrigens zeigt sich der Verf. nicht allein in der Behandlungsweise der altpatriarchalischen Geschichte, sondern auch in deren Einkleidung von der Thora abhängig, denn der die Dialoge umschließende historische Theil ist in dem sichtlich nachgebildeten Stile der pentat. Urgeschichten geschrieben.

So nichtig sich aber die Annahme vorsalomonischer Abfassung ausweist, so unhaltbar sind auch alle die Gründe, womit man nachsalomonische Abfassung des Buchs zu beweisen gesucht hat. Ewald, mit welchem Renan Riehm Schrader Dillm. u. A. zusammentreffen, meint, daß es im Hintergrunde sehr verstörte unglückliche Zeiten zeige und deshalb und nach andern Kennzeichen zwischen Jesaia und Jeremia unter Manasse geschrieben sei; Hirzel, daß der Verf., der Aegypten so genau kennt, mit König Joahas nach Aegypten transportirt worden zu sein scheine; Stickel, daß das Buch die begonnene Invasion asiatischer Eroberer, aber noch nicht die Zerstörung Jerusalems voraussetze; Bleek, daß es der nachsalom. Zeit angehören müsse, weil es auf eine vorausgegangene umfassende mannigfaltige Schriftstellung zurückweise; Hitz., daß es von einem Bürger Ephraims nach der Vernichtung des Reiches in Aegypten verfaßt sei — Bunsen rieth auf Baruch, den Begleiter Jeremia's nach Aegypten, als Verf. und auch Holtzmann läßt es dort, aber schon um die Mitte der Königszeit entstanden sein. Auch Oehler setzt es in nachsalomonische und zwar vorhizkianische Zeit, weil im Psalm Hizkia's bereits Reminiscenzen daraus erklingen. „Die Schilderung — sagt er¹ — in der 2. Hälfte des 12. Cap. scheint mir einen Dichter zu verrathen, welcher gewaltige politische Erschütterungen, namentlich Völkerdeportationen, erlebt hat, was auf einen älteren Zeitgenossen Jesaia's wol passen würde. Die genaue Kenntniss Aegyptens läßt sich bei einem Manne dieser Zeit leicht erklären wie Jes. c. 19 zeigt.“ Wir verkennen nicht das Gewicht der bes. aus 12, 23 gezogenen Folgerung. Aber konnte nicht auch schon die salomonische Zeit auf mancherlei Beispiele verkommener und aus ihren Wohnsitzen verdrängter Völker zurückblicken? Hatten nicht die Aboriginer des Landes diesseit und jenseit des Jordans den Cananäern, hatten nicht diese dem Eindringen Israels weichen müssen? War die nichtsemitische Bevölkerung Babyloniens und Assyriens nicht von einer semitischen unterworfen worden? Ist nicht der Cuschäer Nimrod Gen. 10, 8 ein Beweis für eine uralte Völkerbewegung, die von Südarabien und den Nachbarländern aus sich nach Norden vollzogen hat, und bestätigen dies nicht die Berührungen des Himjarischen und Aethiopischen mit Nordsemitischem in Sprache und Cultus?² Man bedarf nicht der mit dem Zeitalter Jesaia's beginnenden Weltreichsperiode, um das zu begreifen was Iob dort in c. 12 über völkergeschichtliche Umwälzungen

1) Nach brieflicher Mittheilung (vgl. sein Programm über die alttest. Weisheit S. 19).

2) Vgl. Schrader, Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten in DMZ XXVII, 397 ff.

sagt. Vollends willkürlich ist die Voraussetzung, daß ein Buch, welches einen so furchtbaren Leidenskampf in der Hölle der Anfechtung darstellt, in einer nächtlichen nationalen Leidenszeit entstanden sein werde; es genügt anzunehmen, daß der Dichter selber Aehnliches an sich erfahren, und erfuhr er es in einer Zeit, wo ihn ringsum genußreiches Wollen umgab, so mußte das seine Anfechtung nur noch steigern. Am ehesten noch ließe sich vermuten, daß das B. Iob aus der Zeit des babylonischen Exils stamme (Umbreit u. A.) und daß Iob, wenn auch nicht geradezu eine Personification Israels, doch *משל לישראל*, ein Lehrbild für das Volk des Exils sei; denn diese altjüdische, von Clericus Bernstein (in Keil-Tschirners Analekten) Seinecke Hitz. vertretene¹ Ansicht hat häufige Berührungen des zweiten Theils des B. Jesaja für sich (vgl. 40, 14 mit Iob 21, 22; 40, 23 mit Iob 12, 24; 44, 25 mit Iob 12, 17. 20; 44, 24 mit Iob 9, 8; 50, 6 mit Iob 16, 10; 59, 4 mit Iob 15, 35. Ps. 7, 15), welche aber nur beweisen, daß allerdings die schwergeprüfte *ecclesia pressa* der Exulanten im Spiegel Iobs sich selbst wiedererkennen durfte, und es als weit wahrscheinlicher erscheinen lassen, daß das B. Iob älter als jene Leidenszeit Israels ist. Auch der Midrasch geht von dieser Ansicht aus, wenn er *אני הַיָּבֵר* Thren. 3, 1 durch *אני אייב* „ich bin ein Iob“ (*אנא היא אייב*) erklärt.

Die Literatur der Chokma hat mit Salomo begonnen. Erst unter Salomo, dessen sonderliche Gabe die Weltweisheit war, erst in seiner Zeit, welche den Charakter friedlicher aus den Glaubenskämpfen der davidischen hervorgegangener Beschaulichkeit trägt, waren die innern und äußern Vorbedingungen dazu vorhanden. Von Salomo selbst ist die Hauptmasse der Mischle und das Hohelied; eine jüngere Periode der Chokma, näml., wie in der Einleitung zum Spruchbuch (1873) nachgewiesen worden ist, wahrscheinlich die Zeit Josaphats, repräsentiren die das ältere Spruchbuch bevorwortenden Spruchdichtungen Spr. c. 1—9; die jüngste Periode ist innerhalb des Kanons durch das B. Koheleth vertreten, welches unter persischer Herrschaft und wahrscheinlich später als Artaxerxes II Mnemon und dessen Nachfolger Artaxerxes III Ochus geschrieben ist. Das B. Iob bekundet sich schon durch seine klassische, prächtige, großartige Form als ein Werk der ersten dieser drei Perioden. Oehler nimmt das in Abrede: „das Buch im Ganzen — sagt er — scheint mir eine Entwicklung der Chokma vorauszusetzen, für die ich in der davidisch-salomonischen Zeit nicht die ausreichenden Analogien finde, indem es doch etwas Anderes ist,

1) s. das dem *More Nebuchim* III, 22—24 entsprechende c. 90 des von mir 1841 herausgegebenen karaitischen Werkes *Ez chajim* von Ahron b. Elia aus Nikomedien. Seinecke (Der Grundged. des B. Hiob 1863 und Erklärung von Jes. c. 40—66. 1870) hält Iob geradezu wie den deuterjesaianischen *עבד ה'* für Personification des treuen aber leidenden Israel, wie der Ahasver der christlichen Sage eine Personification des heimatlosen Volkes ist. Hitzig findet in der Zeichnung Iobs Züge des Israel nach der Katastrophe des Zehnstämmeereichs und Seinecke geht sogar so weit, das Land Uz als verblühte Bezeichnung Canaans und besonders des von den Edomitern in Beschlag genommenen jüdischen Landes anzusehen.

wenn, wie in einzelnen Psalmen geschieht, Sätze die im B. Iob sich finden nur erst unvermittelt, ich möchte sagen: intuitiv ausgesprochen werden, hier aber nun als Resultat eines mächtigen Geisteskampfes, beziehungsweise einer tiefgehenden dialektischen Erörterung gewonnen werden.“ Aber dieser verschiedene Eindruck ist doch nur dadurch veranlaßt, daß die Theodicee, die in Psalmen wie 73 sich innerhalb des knappen Rahmens eines lyrischen Gedichts aus dem Gemüte des Angefochtenen losringt, hier aus dem lange andauernden Schmelzfeuer einer dramatisch vergegenwärtigten Geschichte hervorgeht. Bei dieser Einzigartigkeit des Buchs gibt es nichts Gleiches, welches als Zeitmesser für dasselbe dienen könnte. Wir sehen in dieser Unvergleichlichkeit, um deren willen der sel. Oehler bekannte, daß ihn, so oft er über dasselbe lese, jedesmal größer, ja feierlicher zu Mute sei, das schöpferische Gepräge jener Anfangszeit der Chokma, jener salomonischen Zeit der Gnosis und der Technik, der denkenden Vertiefung in die Offenbarungsreligion und der sinnigen Fortbildung der überlieferten Kunstformen, jener einzigartigen Zeit, in welcher die Literatur dem Gipfel wonniger Herrlichkeit entsprach, zu welchem damals das Königtum der Verheißung gelangt war. Salomo's Herz schloß nach 1 K. 5, 9 f. eine Fülle von Wissen in sich gleich dem Sande am Meeresufer, seine Weisheit war größer als die Weisheit der בני קדם, von denen der sagenhafte Stoff des B. Iob entlehnt ist, größer als die Weisheit der מצרים, mit deren Lande und dessen Naturwundern der Verf. des B. Iob genau bekannt ist. Die im B. Iob niedergelegte Fülle naturhistorischen und überhaupt welttümlichen Wissens ist der Ertrag des weiten Gesichtskreises, welchen Israel in der Zeit Salomo's gewann. Es war eine Zeit, in welcher die Kluft zwischen Israel und den Völkern mehr als je überbrückt war. Die ganze Bildung Israels folgte damals einem so zu sagen kosmopolitischen Zuge. Es war eine Zeit des Vorspiels der Entschränkung des Heils und des Sieges der Religion Israels und der Einigung aller Völker in dem Glauben an den Gott der Liebe.

§ 7. Die lehrinhaltlichen Kennzeichen.

Daß das B. Iob aus dieser und keiner andern Zeit stammt, bestätigt sich auch an seinem lehrinhaltlichen Verhältnis zu den übrigen kanonischen Schriften. Vergleicht man die Lehre von der Weisheit, ihrer Transscendenz, ihrer Vorweltlichkeit, ihrer Mitwirksamkeit bei der Welterschöpfung in Spr. c. 1—9., bes. c. 8, mit Iob c. 28., so zeigt sie sich dort weiter fortgeschritten und entwickelt; denn Merx' Versuch, Iob c. 28 zur Polemik gegen Spr. c. 1—9 zu stempeln, indem im B. Iob gelehrt werde, die Gottesfurcht sei die Weisheit selbst, im Spruchbuch aber, sie sei die Folge der Weisheit, beruht auf Täuschung: ראשית Spr. 1, 7 bed. nicht Erstlingsertrag, wie da wo ein land- oder hauswirthschaftlicher Genitiv folgt, sondern wie Ps. 111, 10 zeigt Anfang, Grundlage, Princip. Vergleicht man weiter die Hindeu-

tung auf Gottes Gericht Iob 19, 29 mit dem Fingerzeige auf ein künftiges Alles entscheidendes und ausgleichendes allgemeines Gericht bei Koh. 12, 14., so springt in die Augen, daß was dort nur erst als persönliches Glaubenspostulat auftritt hier bereits ein fertiger Bestandtheil des allgemeinen religiösen Bewußtseins geworden ist. Und wie man auch jene Glanzstelle des B. Iob 19, 25—27 deuten möge, sei es von einem diesseitigen leiblichen oder von einem jenseitigen geistigen oder von einem jenseitigen verklärten Schauen Gottes — keinesfalls ist sie ein Wiederhall einer bereits vorhandenen Offenbarung über die Auferstehung der Todten, jener Offenbarungserkenntnis, welche wir durch Jes. 26, 19 vgl. 25, 8 und Ez. c. 37 vgl. Hos. 6, 2 hindurch bis zu Dan. 12, 2 anbrechen und aufgehen sehen. Die im B. Iob herrschenden Vorstellungen über das Jenseits sind ganz dieselben wie in den Psalmen der davidisch-salomonischen Zeit und in den salomonischen Sprüchen. Der Dichter gibt sich als ein Kind ebenderselben Zeit in welcher Heman seuzte Ps. 88, 11 f.: „Wirst du an Verstorbenen Wunder thun? oder werden Schatten auferstehen, dich preisen? wird im Grabe erzählt werden deine Gnade, deine Treue im Abgrund?“ Ueberhaupt findet sich in Ps. 88 und 89, deren Verf., die Ezrahiten Heman und Ethan, nicht mit den gleichnamigen Sangmeistern Davids zusammenfallen, sondern die 1 K. 5, 11 vgl. 1 Chr. 2, 6 als Zeitgenossen Salomo's genannten, auf Zerach, den Sohn Juda's, ihren Stammbaum zurückführenden Söhne Machols sind, die denkbar größte Fülle verwandtschaftlicher Beziehungen zum B. Iob, eingeschl. die Reden Elihu's. Die zwei Ps. berühren sich mit dem B. Iob sowol in Ausdrücken, mit denen sich gleiche bemerkenswerthe Vorstellungen verbinden, wie קדושים von den himmlischen Geistern, רפאים von den unterweltlichen Schatten, אבדון von der Unterwelt selbst, als auch in Ausdrücken, die sonst nirgends im A. T. vorkommen, wie אַמִּים und בְּצִירִים, und die Wechselbeziehung zeigt sich sogar in Zusammenstimmung ganzer Verszeilen theils in Gedanken, theils im Ausdruck, vgl. Ps. 89, 38 mit Iob 16, 19; 89, 48 mit Iob 7, 7; 89, 49 mit Iob 14, 14; 88, 5 mit Iob 14, 10; 88, 9 mit Iob 30, 10; 89, 8 mit Iob 31, 34. In allen diesen Stellen findet aber nicht Gleichlaut statt, welcher den Eindruck der Entlehnung machte, wie Iob 29, 12 in Verh. zu dem salomonischen Ps. 72, 12 (vgl. 5, 25^b כַּעֲשֵׂב הָאֵץ mit Ps. 72, 16), sondern eine Uebereinstimmung, welche, da sie unmöglich zufällig sein kann, sich am leichtesten erklären dürfte, wenn man annimmt, daß das B. Iob aus eben der Chokma-Genossenschaft hervorgegangen ist, welcher nach 1 K. 5, 11 jene beiden Ezrahiten, die Verf. von Ps. 88 und 89, angehörten. Man könnte weiter gehen und vermuten, daß eben jener Heman, welcher den nächstlichsten aller Psalmen, den in iobischem Leidenszustand geschriebenen Ps. 88 verfaßt hat, auch Verf. des B. Iob sei — wofür sich noch manche Wahrscheinlichkeitsgründe anführen ließen und wodurch sich bestätigen würde, daß der Dichter des B. Iob den geistigen Kampf, den er darstellt, innerlich selbst durchgekämpft hat und also ein Stück seiner eignen Seelengeschichte mittheilt — aber wir begnügen uns bei dem

Ergebnis, daß das B. Iob das Werk eines der Weisen ist, deren Sammelplatz der Hof Salomo's war. Schon Gregor v. Nazianz und Luther haben die Abkunft des Buches aus Salomo's Zeit erkannt. Unter den Neuern vertreten Rosenmüller, Hävernick, Vaihinger, Hahn, Schlottmann, Keil, v. Hofmann (der sich in Weissagung und Erf. noch für Abkunft aus der mosaischen Zeit aussprach) Zöckler und Godet diese Ansicht, welcher auch Hengstenberg sich zuneigt, er aber wegen der Stellung des Buches zwischen den Psalmen und den salomonischen Schriften.

§ 8. Die Nachklänge in den jüngeren heiligen Schriften.

Es läßt sich schon von vornherein annehmen, daß ein solches Buch, welches sich mit einer jedem denkenden und frommen Menschen anliegenden Lebensfrage beschäftigt; welches diese in so lebendiger, die Aufmerksamkeit spannender und das Mitgefühl betheiligender Dramatik behandelt; welches auch abgesehen vom Centrum seines Inhalts so vielseitig und in der Sprache so majestätisch schön und so unerschöpflich an Bildern ist, nicht ohne Einfluß auf die Literatur der Folgezeit geblieben sein wird. So findet's sich auch, und auch hier bestätigt sich seine Abkunft aus Salomo's Zeit. Denn in dieser selbst steht es nur zu Ps. 88. 89 in sicherem mannigfachem Wechselverhältnis. Aber die Nachklänge beginnen schon in den דברי חכמים, welche im Spruchbuch den salomonischen משלי als Anhänge beigegeben sind, vgl. die Lehre an einem selbsterlebten Beispiel Spr. 24, 30 ff. mit Iob 5, 3 ff. Und für den Verf. der einleitenden Spruchreden c. 1—9 ist nächst den Sprüchen Salomo's das B. Iob eine Hauptquelle gewesen, es finden sich hier (abgesehen von der weiter entwickelten Lehre von der Weisheit) ganze dem B. Iob gleichlautende Stellen, vgl. Spr. 3, 11 mit Iob 5, 17; 8, 25 mit Iob 15, 7 vgl. 38, 6; 3, 15 mit Iob 28, 18 und auch 8, 27 mit Iob 26, 10. Nächst dem finden wir bei den Propheten der mit Obadia und Joel beginnenden Blüthezeit der Weissagungsliteratur deutliche Spuren der Vertrautheit mit dem B. Iob. Amos beschreibt in Worten, die aus demselben entnommen sind, die Herrlichkeit Gottes des Schöpfers 4. 13. 5, 8 nach Iob 9, 8 vgl. 10, 22. 38, 31. Jesaia hat einen ganzen Vers des B. Iob seiner Weissagung gegen Aegypten wörtlich einverwoben 19, 5 = Iob 14, 11; ebendort weist 19, 13 f. auf Iob 12, 24 f. zurück, so wie 35, 3 auf Iob 4, 4. Daß das B. Iob in Jesaia's Zeit ein vielgelesenes Buch war, zeigt das dem historischen Abschnitt Jes. c. 36—39 einverleibte Schriftstück Hizkia's c. 38.; wir sehen hier wie heimisch dieser um die Nationalliteratur hochverdiente König nicht allein (was auch anderwärts bezeugt ist) in den Psalmen, sondern auch im B. Iob war (s. den Nachweis in Drechsler's Jes. II, 220 f.). Das Danklied Hizkia's gewährt einen *terminus ad quem*, über den in Ansetzung der Entstehungszeit des B. Iob nicht hinausgegangen werden darf; denn daß Hizkia hier der Entlehnende ist, geht aus dem ganzen mehr reproduktiven als originellen Charakter dieses

Schriftstücks hervor. Dagegen unterlassen wir, den zweiten Theil des B. Jesaia, welcher selber fraglicher Herkunft ist, für Bestimmung der Abfassungszeit des B. Iob zu verwenden. Dieses Trostbuch für die Exulanten berührt sich mit dem B. Iob nicht allein in Wörtern, die es mit ihm ausschließlich gemeinsam hat, wie נִפְּלֵי und צָאצְאִים, nicht allein in überraschenden Gleichklängen, wie 53, 9 vgl. Iob 16, 17; 60, 6 vgl. Iob 22, 11., sondern auch in zahlreichen Stellen gleichen Gedankens und gleicher Form, vgl. 40, 23 mit Iob 12, 24., und bei dem Bilde des Knechtes Jahve's wird man häufig, wie in § 6 gezeigt worden, an das B. Iob erinnert. Bei Jeremia geht das kleine lyrische Stück 20, 14—18., in welchem er den Tag seiner Geburt verwünscht, auf Iob c. 3 zurück; die Form, in welcher der Unmut des Proph. zum Ausbruch kommt, ist durch das B. Iob bestimmt, in das er sich eingelebt hat. Daß derselbe Proph. in den Klagliedern an vielen Stellen und bes. im ersten Drittel von c. 3 dem B. Iob folgt, bedarf keiner Belege; Bekenntnisse, Klagen, Bilder aus dem Leidensgeschicke Iobs verwendet er zur Darstellung des Leidensgeschicks Israels. Gegen Ende der Königszeit war Iob in Israel schon eine männiglich bekannte Person, ein eingebürgerter Heiliger, denn Ezechiel klagt im J. 593/2 v. Chr. 14, 12—20., das Maß der Sünden Israels sei so voll, daß, wenn Noah, Daniel und Iob inmitten Israels wären, diese zwar sich selbst retten, aber den Arm der göttlichen Gerechtigkeit nicht aufzuhalten vermögen würden. Der Proph. nennt erst Noah, einen Gerechten der alten Welt, dann Daniel, einen Gerechten des gleichzeitigen Israel, zuletzt Iob, einen Gerechten außerhalb der Linie der Verheißung.¹ Er würde ihn aber nicht nennen können, wenn er nicht mittelst des von ihm erzählenden Buches eine unter dem Volke, an welches die proph. Predigt gerichtet ist, allbekannte Person gewesen wäre. Weiter herab sind die Beziehungen der alttest. Literatur zum B. Iob, z. B. Ps. 103, 16 zu 7, 10; Ps. 107, 42 zu 5, 16; Koh. 5, 14 zu 1, 21., ohne Belang für dessen Abfassungszeit.

Also auch Wechselbeziehungen des B. Iob zu dem vorliegenden althebräischen Schrifttum machen seine Entstehung in der salomonischen oder unmittelbar nachsalomonischen Zeit wahrscheinlich. Die Gegen Gründe Richms haben uns nicht eines Anderen überzeugt. 1) Er findet zwischen der in den zwei salomonischen Spruchlesen vorliegenden „ältesten, einfachen, dabei aber an eine feste Regel streng gebundenen Form der didaktischen Poesie und zwischen einem so großartig angelegten Lehrgedicht, wie wir es im B. Iob vor uns haben, in welchem die Lyrik in den Dienst der Didaktik getreten und diese sich zu so kunstvoll ausgebildeter dramatischer Form entwickelt hat, einen so ungeheuren Abstand, daß die Entstehung in der salomonischen Zeit dadurch ganz unannehmbar wird.“ Aber ist denn der zweizeilige Lehr-

1) Auf Iobs Erwähnung durch Ezechiel bezieht sich Sir. 49, 9 nach der syrischen Uebersetzung, wonach τὸν ἐχθρὸν Uebersetzungsfehler für אֶת־אִיִּיב wäre (s. DMZ XII, 542 vgl. jedoch Hitzig, Einl. zu Hiob S. XXXVIII).

spruch als der Keim zu betrachten, aus welchem allmählich eine umfänglichere Lehrpoesie größeren Maßstabs hervorgewachsen? Der Lehrspruch ist eine besondere Dichtungsgattung, welche das gleichzeitige Bestehen anderer nicht ausschließt, zumal da hierbei auch persönliche Neigung und Erfindungsgabe in Betracht kommen. Nun hat aber die althebräische Literatur nur zwei dramatische Dichtungen aufzuweisen, das Hohelied und Iob, welchen beiden dies gemeinsam ist, daß das Drama sich noch nicht völlig aus dem Rahmen der Erzählungsform losgelöst hat; Riehm selbst datirt das Hohelied wenigstens aus der unmittelbar nachsalomonischen Zeit, warum sollte nicht auch das B. Iob, welches einen tragischen Stoff, wie das Hohelied einen heiteren, in dramatischer Form behandelt und zwar mit unvergleichlicher Begabung, welche auf Rechnung nicht der Zeit, sondern des Dichters zu setzen ist, eben jener Zeit angehören können? Aber 2) auch das soll entscheidend entgegenstehen, daß in dem salomonischen Maschal noch überall z. B. Spr. 13, 21 f. der Vergeltungsglaube mit voller Unbefangenheit und ohne Beziehung auf Zweifel und Anstöße ausgesprochen wird. Aber das Problem, mit welchem sich das B. Iob beschäftigt, ist so alt als die Menschheit. Sollen wir Psalmen wie 17. 49. 73 deshalb in späte Zeit herabsetzen, weil der Gläubige sich darin gegen die Anfechtung durch das Glück der Gottlosen wappnet? Und ist die Lösung, welche das B. Iob darreicht, eine andere als die überall in den Psalmen erklingende, daß der Gerechte in seinem Leiden doch glücklicher ist als der Gottlose im Ueberflusse seines Glückes (Ps. 4, 8) und daß es sich zuletzt als eine preiswürdige Schickung der Liebe enthüllt (z. B. Ps. 13)? 3) Riehm stimmt uns darin bei daß nicht nur Jeremia, sondern auch der Verf. der einleitenden Spruchreden Spr. c. 1—9 das B. Iob gelesen haben, und findet es am wahrscheinlichsten, daß es „die Blüthe jener neuen Lebens- und Triebkraft sei, welche auf dem Gebiete der didaktischen Poesie infolge des zur Zeit Hizkia's erwachten Interesses für die nationalen Schätze der Spruchweisheit sich regte.“ Wir glauben aber unterdeß in der Einleitung des Comm. zu Mischle nachgewiesen zu haben, daß von der hizkianischen Spruchlese eine ältere zu unterscheiden ist und daß jene Spruchreden Spr. c. 1—9 die Bevorwortung dieses vorhizkianischen Spruchbuchs bildeten. Der Endpunkt, bis zu welchem mit dem B. Iob herabgegangen werden kann, ist also geraume Zeit vor Hizkia anzusetzen. Ebendasselbe folgt für uns aus dem Verhältnisse des Amos, Jesaia und des Königs Hizkia selber in seinem Dankpsalm zum B. Iob; Riehm dagegen findet die Abhängigkeit hier überall auf Seiten des Dichters des Iob, obwol er an Spr. 30, 2—5 vgl. Iob 42, 3. 38, 5 (vgl. 18) ein neues Beispiel beibringt, an dem sich zeigt, welche mächtige Einwirkung dieses Dichters auf die nationale Literatur geübt hat. Wir lassen jene Parallelen wegen der Streitigkeit der Prioritätsfrage außer Betracht und auch von dem Wechselverhältnisse des B. Iob zu den beiden ezrahitischen Psalmen, welches Riehm unterschätzt, sehen wir ab, ziehen aber aus dem an Spr. c. 1—9 erweisbaren vorhizkianischen Ursprunge den Schluß,

daß das Buch, wenn geraume Zeit vor Hizkia entstanden, in Ansehung seiner Kunstform, seines Reichthums an ausländischen Naturbildern, seiner ägyptischen Beziehungen sich aus keiner Zeit befriedigender erklärt als aus der salomonischen oder unmittelbar nachsalomonischen.

§ 9. Die kritischen Hauptfragen.

Ob nun aber das ganze Buch, wie es vorliegt, als Werk Eines Dichters oder nur Eines Hauptdichters¹ aus der salomonischen Zeit stammt — diese Frage wird erst im Verlauf der Auslegung entschieden werden können. Die Zugehörigkeit einiger Bestandtheile des Ganzen zu dessen ursprünglicher Fassung unterliegt mehr oder weniger gewichtigen Zweifeln. Die bei weitem wichtigste kritische Frage betrifft die sechs Capp. der Reden Elihu's c. XXXII—XXXVII, auf welchen der schon von den Kirchenvätern empfundene, zuerst von Stuhlmann (1804) entschieden ausgesprochene und auch durch die Gegengründe Schlottmanns, Riehms, Deutsch's, Zöcklers, Godets nicht genügend beseitigte Verdacht ruht, daß sie nicht nur formell an die künstlerische Höhe des Werks nicht hinanreichen, sondern auch der Idee und dem Plane desselben zuwiderlaufen. Außerdem hat schon Kennicott die Rede Iobs 27, 11—28, 28 verdächtig gefunden, weil dort Iob in die bekämpfte Vergeltungslehre der Freunde ver falle; de Wette ist geneigter hier eine Inconsequenz des Dichters anzunehmen, als eine Interpolation — wir werden zu prüfen haben, ob diese Rede Iobs wirklich in die Knotenlösung störend eingreift oder als integrierender Uebergangstheil hineingehört. Die ganze Beschreibung des Behemoth und des Leviathan 40, 15—41, 26 wird von Ewald für eine jüngere Zuthat gehalten; de Wette erstreckt dieses Urtheil nur auf 41, 4—26., Eichhorn begnügte sich Anfangs mit einer umgeänderten Anordnung der Reden Jahve's, schrieb aber in der letzten Ausg. seiner Einl. jenes Stück von den zwei Thierungeheuern einem jüngeren Dichter zu — die Auslegung wird die Sprachgestalt der vermeintlichen Interpolation und ihr Verhältniß zu dem Zwecke der zweiten Rede Jahve's im Vergleich mit der ersten in Erwägung zu ziehen haben. Nur über Prolog und Epilog brauchen wir unser Urtheil nicht zu vertagen. Alle von Stuhlmann, Bernstein, Knobel (*Diss. de carminis Iobi argumento, fine ac dispositione* und Studien u. Krit. 1842, 2) u. A. gegen diese beiden Bestandtheile erhobenen Bedenken zerschlagen sich daran, daß der mittlere Theil des Buchs, sie hinweggedacht, ein Torso ohne Kopf und Fuß ist. Was der Prolog berichtet wird im mittleren Theil nicht ohne ausdrückliche Zurückweisungen darauf (z. B. 8, 4) vorausgesetzt, und der Engelversammlung dort entspricht der Reichthum des Buchs an angelologischen Bezügen. Dennoch ist der Satan im Prologe für

1) Vgl. Böttcher, Aehrenlese S. 68: „Was die Abfassungsweise betrifft, so denken wir uns Einen Hauptdichter, mit mehreren gleichzeitigen Genossen, sämtlich angeregt durch ein Gespräch über die damals [nämlich in der Regierungszeit Manasse's] häufigen Leiden der Unschuld.“

Manche immer noch ein Anstoß, welcher sie, wenn nicht an der Authentie des Prologs, doch an der Abkunft des Buchs aus der salomonischen Zeit irre macht. Denn der Satan wird sicher erst Sach. c. 3 und 1 Chr. 21, 1., also in nachexilischen Schriften genannt; dagegen bezeichnet שָׁטָן Num. 22, 22 appellativisch einen der feindlich oder hinderlich in den Weg tritt und Ps. 109, 6 ist wenigstens fraglich, ob der böse Engelfürst gemeint sei, welcher nach Sach. 3, 1 gemeint zu sein scheint; in dem Gesichte Micha's aber 1 K. 22, 19—23, wo man שָׁטָן erwarten könnte, wird dafür הָרִיחַ gesagt. Es ist daher erst wieder von Roskoff in seiner Gesch. des Satans (vgl. Ausland 1870 Nr. 51) zu beweisen versucht worden, daß die Vorstellung vom Satan dem israel. Volke erst infolge der Berührung mit dem persischen Dualismus zugekommen sei, während die Ansicht Diestels, daß er die Copie des ägypt. Set-Typhon sei, zur Zeit noch vereinzelt steht und hingegen jetzt die Vorstellung eines von der Gottheit abgefallenen und gegen sie empörten Himmelswesens als altassyrische in unseren Gesichtskreis tritt. Bedenken wir aber daß das Erlösungswerk Jesu Christi diesem und seinen Aposteln nach einer Seite hin als Ueberwindung des Satans gilt, so stünde es schlimm um die heilsgeschichtliche Wahrheit des Christentums, wenn dieser Satan, gleichviel ob die Vorstellung eine spezifisch israelitische oder mehreren Völkern gemeinsame ist, ein wesenloses Fantasiegebilde wäre. Und keinesfalls läßt sich nach dieser Seite hin dem Prologe ein Beweis gegen die Abfassung des Buchs in der salomonischen Zeit entnehmen. Denn die Voraussetzung eines bösen Geistwesens, für welche hier der Name שָׁטָן geprägt ist, liegt schon der jehovistischen Geschichte des Sündenfalls unter. Gerade die Chokma der salomonischen Zeit aber befaßte sich vorzugsweise mit den vorisraelitischen Geschichten der Genesis, aus welchen ja auch der Grundged. des Hohenliedes und in Mischle z. B. das häufige Bild vom עֵץ חַיִּים entnommen ist.

Abgesehen von diesen die Composition des Buches betreffenden kritischen Fragen unterliegt dasselbe wie jedes altertümliche Schriftwerk auch der Textkritik. Für den authentischen masoretischen Text verweise ich auf die von mir bevorwortete Ausgabe S. Baers (Leipzig, Tauchnitz 1875), zu welcher H. Strack sorgfältige Collationen alter Handschriften in Petersburg und Tschufutkale beige-steuert hat. Daß dieser Text nicht überall der ursprüngliche ist; daß der Text, welcher dem alexandrinischen Uebersetzer vorlag, vielfach wie der des Syrrers theilweise, der des Targumisten und des Hieronymus an einigen Stellen davon abwich und daß der vom Dichter beabsichtigte Gedankenausdruck häufig mit Hülfe der alten Uebersetzungen oder auch reiner Conjectur erschlossen werden muß, darin sind wir mit Merx einverstanden; aber unser Vertrauen zur Treue des masoretischen Textes ist relativ größer und an vielen Stellen, wo er diesen aus den alten Uebersetzungen zu verbessern meint, glauben wir annehmen zu müssen, daß die Uebersetzer den Consonantentext, der ihnen vorlag, falsch wiedergegeben oder nach Gutdünken gemodelt haben.

§ 10. Die Auslegungsgeschichte.

Wir versuchen nun noch, ehe wir zur Auslegung schreiten, uns einen Ueberblick über die Auslegungsgeschichte des Buchs zu verschaffen. Die alexandrinische und die palästinisch-aramäische Uebers. des B. Iob sind beide älter als die punctatorisch-masoretische Feststellung des Textes. Der Uebers. in LXX war seiner schweren Aufgabe nicht gewachsen¹, der Targumist (4/5. Jahrh. n. Chr.) geht in den Geleisen der haggadischen Auslegungstradition und Auslegungsmanier.² Daß die griechischen Väter, deren 22 (einschl. Ephrem) in der 1637 von Patricius Junius herausgegebenen *Catena*³ excerptirt sind, wenig leisten, befremdet nicht. Wenn es irgend ein alttest. Buch gibt, dessen allseitiges Verständnis erst jetzt nach Beschaffung der innern und äußern Bedingnisse im allmählichen Reifen begriffen ist, so ist es das B. Iob. Die griechischen Väter waren an die LXX gewiesen, ohne im Stande zu sein, diese Uebersetzung am Urtext zu prüfen; gerade die griechische Uebersetzung des B. Iob aber leidet doppelt und dreifach an allen den Gebrechen, womit überhaupt die LXX behaftet ist, weshalb Paulus Röm. 11, 35. 1 Cor. 3, 19 sie ignorirt; sie ließ in ihrer Urgestalt Hunderte von Stichen unübersetzt, entfernte Anstößiges durch willkürliche Quidproquo's und enthält Lese- und Uebersetzungsfehler in Menge.⁴ Origenes wußte das wol (*ep. ad Afric.* § 3 sq.), aber er hatte nicht hebräische Sprachkenntnis genug, um in seiner Tetrapla und Hexapla eine verlässige Collation der LXX mit dem Urtexte darzubieten, und seine Bezeichnung der Zusätze durch Obêlen und des von ihm aus den andern griech. Uebersetzungen,⁵ bes. Theodotions, Ergänzten durch Asterisken entfremdete den Septuaginta-Text seiner Urgestalt, ohne doch ein treues Abbild des Urtexts zu gewähren.⁶ Da nun beim B. Iob das Verständnis des Ganzen durch das des Einzelsten bedingt ist, so war das volle Verständnis des Buches für die

1) s. Kautzsch, *De Veteris Test. locis a Paulo apostolo allegatis* (1869) p. 67—70. Ein Anklang an LXX findet sich Phil. 1, 19 vgl. Iob 13, 16: τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν. Daß Philo sie kannte, zeigt das Citat in der Schrift *de nominum mutatione*: τίς γὰρ, ὡς ὁ Ἰωβ φησι, καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου; Josephus citirt Iob nirgends.

2) s. über das Iob-Targum Wilh. Bacher in Grätz' Zeitschr. 1871 S. 208 ff. 283 f.

3) Sie enthält als Anfang den stichisch abgesetzten griech. Text des B. Iob aus dem *Cod. Alexandrinus*.

4) s. Bickell's Schrift *De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretando l. Iobi* 1863. Was der alex. Uebersetzer aus Lektüre der klassischen Schriftsteller (Homer, Sophokles u. A.) hat, ist von Egli in Welcker-Ritschl's Rheinischem Museum XII S. 411—448 zusammengestellt worden.

5) s. über diese auch A. L. G. Krehls *Observationes ad Interpretes Graecos ac Lat. veteres libri Iobi*, Leipzig 1834.

6) Den Comm. zu Iob von Origenes hat Hilarius lateinisch bearbeitet, wir besitzen davon aber nur zwei kleine Fragmente bei Augustin, s. Reinkens' Hilarius (1864) S. 270.

griechischen Väter eine reine Unmöglichkeit. Man beschäftigte sich viel mit dem räthselhaften Buche, aber Typik und Allegorese konnten den Vätern, was ihnen an grammatisch-historischem Verständnis abging, nicht ersetzen. Die Itala, die nächste Tochterversion der LXX, war noch mangelhafter als diese; Hieronymus nennt das B. Iob in dieser Uebersetzung *decurtatus et laceratus corrosusque*. Er überarbeitete sie nach dem hexaplarischen Texte und hatte seiner eignen Angabe zufolge nicht weniger als ungef. 700 — 800 *versus* (στίχοι) zu ergänzen. Diese Uebers. des Hier. aus dem hexaplarischen Texte mit dessen Asterisken und Obelen ist von Martianay (*Opp. Hieronymi* t. I) herausgegeben worden und außer dem Cod., welchen dieser wiedergibt, in einem Cod. der Bodlejana erhalten. Seine eigne selbständige Uebersetzung, von der er sagt: *nullum de veteribus sequitur interpretem, sed ex ipso hebraico arabicoque sermone et interdum syro nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit*, ragte weit über ihre Zeit hinaus, aber er selbst gesteht ihre Unvollkommenheit, indem er uns in seiner *praefatio in l. Iob* erzählt, wie sie zu Stande kam. Er erkaufte sich *non parvis numis* einen jüdischen Lehrer aus Lydda, dem damaligen Sitze einer jüdischen Akademie, bekennt aber, daß er, nachdem er mit diesem das B. Iob durchgegangen, nicht klüger war als zuvor: *cujus doctrina an aliquid profecerim nescio; hoc unum scio, non potuisse me interpretari nisi quod antea intellexeram*. Deshalb nennt er das Buch, als ob er es selbst anklagen wollte, *obliquus, figuratus, lubricus* und sagt, es sei damit wie mit einem Aale (*anguilla vel muraena*), der um so schneller entschlüpfe, je stärker man auf ihn drücke. Es gab nun drei lateinische Versionen des B. Iob: die Itala, die von Hieronymus verbesserte Itala und die selbständige Uebersetzung des Hieronymus, deren Abweichungen von einander, wie Augustinus klagt, nicht geringe Verwirrung hervorbrachten. Die Syrer waren mit ihrer Peschitto, die unmittelbar aus dem Grundtext¹ und nicht wie die spätere sogen. Syro-hexaplaris ausschließlich aus LXX gemacht ist, viel besser daran, aber auch Ephrems Scholien (p. 1 — 19 des t. II der drei syrischen *tomi* seiner Werke) und die von Bernstein 1858 neu herausgegebenen Scholien von Gregorius Barhebraeus enthalten wenig Ersprößliches.² Die Folgezeit leistete nichts Besseres. Wir treffen unter den Auslegern des B. Iob große Namen:

1) Viell. mit Benutzung des jüd. Targum, wenn auch nicht des uns vorliegenden, denn die talmudische Literatur kennt ein schon vor der Tempelzerstörung vorhanden gewesenes Targum des B. Iob *Schabbath* 115^a u. a. a. O. (vgl. Dérenbourg, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine* 1 [1867], 241—243); wahrsch. ist dies die Συναγωγή βίβλος, auf welche sich die Aggada von Iob-Jobab am Schlusse des Buchs in LXX zurückführt. Die LXX behauptete sich auch nach Entstehung der Peschitto immer noch im Orient in solchem Ansehn, daß der monophysitische Bischof Paulus von Tela 617 eine neue syrische Uebers. nach LXX und zwar nach dem hexaplarischen Texte veranstaltete, herausg. von Middeldorpf 1834—35, vgl. dessen *Curae hexaplares in Iobum* 1817.

2) Froriep, *Ephraemiana in l. Iobi* 1769. 4., macht über diese Scholien viel Worte ohne allen Inhalt.

Gregor den Großen (der den Text bald nach der Uebers. des Hieronymus bald nach der vorhieronymianischen unterlegt), Beda Venerabilis¹ (dessen Comm. irrtümlich als der zur Zeit noch unentdeckte des Hieronymus in Umlauf gesetzt worden ist), Thomas Aquinas, Albertus Magnus² u. A., aber das Verständnis rückte nicht vorwärts, weil die Mittel der Bewegung fehlten. Das Hauptwerk des Mittelalters war Gregor des Gr. *Expositio in beatum Iob seu Moraliū ll. XXXV*, eine riesige Arbeit, welche kaum einen dogmatisch-ethischen Stoff unberührt läßt, denn Gregor erklärte so, *ut super historiae fundamentum moralitatis construeret aedificium et anagoges imposuerit culmen praestantissimum*,³ aber die sprachlich-historische Grundlegung ist unzureichend, die *historia* kommt gegen die *allegoria* zu kurz, die Auslegung ergeht sich fast durchweg in exegetisch werthlosen, obwol dogmatisch und praktisch gewichtvollen Digressionen.

Erst gegen Ende des Mittelalters, als durch jüdische Convertiten die ersten Anfänge hebr. Sprachkenntnis in die Kirche einzuwandern begannen, bereitete sich eine neue Zeit vor. Denn was die jüdische Auslegung des B. Iob bis dahin vor der kirchlichen voraus hatte, verdankte sie ihrer Kenntnis des Hebräischen, obwol sie diese bei der damals noch nicht vorhandenen Erfassung der Aufgabe des Auslegers und insbes. des Schriftauslegers nicht gehörig zu verwerthen wußte. Saadia's (geb. 890) und Gecatilia's (um 1050) arabische Uebers. des B. Iob mit Erläuterungen⁴ leisten weniger als sich bei der semitischen Sprachkunde beider erwarten läßt. Salomo Isaaki aus Troyes (Raschi, irrtümlich Jarchi genannt), dessen Comm. zum B. Iob, über dem ihn 1105 der Tod ereilte, von seinem Tochttersohne Samuel b. Meir (Raschbam, gest. gegen 1160) zu Ende geführt worden ist,⁵ enthält einige Ansätze zu grammatisch-historischer Auslegung, ist aber übrigens ganz und gar von jener mit der kirchlichen Allegorese vergleichbaren midrasischen Haggada abhängig, deren wüstes Material in den catenenartigen Sammelwerken aufgespeichert ist, deren eines zu sämtlichen alttest. Bb. den Namen Simeon ha-Darsehan's (יְלִקִּיט שְׁמֵינִי), das andere zu den drei poetischen Bb. den Namen Machir's b. Todros (יְלִקִּיט מַכִּירִי) trägt. Abenezra der Spanier, der seinen Comm. zum B. Iob 1175 in Rom schrieb, gefällt sich in neuen kecken Einfällen und liebt es sich

1) Der einem gewissen Nectarius (Vecterius) gewidmete Comm. Beda's ist seiner Grundlage nach der des Philippus Presbyter, eines Schülers des Hieronymus, s. *Hieronymi Opp. ed. Vallarsi III*, 895 ss.

2) Seine *Postillae super Iob* sind noch ungedruckt.

3) Worte Notkers bei Dümmler, Formelbuch des Bischofs Salomo von Konstanz 1857 S. 67 f.

4) s. Ewald-Dukes' Beiträge zur Gesch. der ältesten Auslegung und Sprachklärung des A. T. 2 Bdd. 1844. Ein vollständiges Verzeichnis der syrischen, arabischen und koptischen Uebers. des B. Iob gibt v. Baudissin in seiner Ausg. des *Arabs Tischendorfianus* im British Museum 1870.

5) Von wo an, darüber schwanken die Angaben, s. Geiger, Die französische Exegetenschule (1855) S. 22 und vgl. de Rossi, *Catalogus Cod.* 181. Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 71.

in einen geheimnisthuerischen Nimbus zu hüllen. David Kimchi, welcher die grammatisch-historische Bahn am besten einhält, hat das B. Iob gar nicht ausgelegt; die Commentare seines Vaters Joseph und seines Bruders Mose nebst den gleichfalls dem 13. Jahrh. angehörigen Comm. Jesaia's de Trani und Serachja's von Barcellona hat Isr. Schwarz 1868 zum ersten Male herausgegeben. Die bedeutendsten jüdischen Leistungen zum B. Iob sind ohne Zweifel die Commentare von Mose b. Nachman oder Nachmanides (Ramban), geb. in Gerona 1194, und Levi b. Gerson oder Gersonides (Ralbag), geb. in Bagnols 1288. Beide waren reichbegabte Denker, jener mehr nach platonischem, dieser nach aristotelischem Typus. Ihre Commentare (in die rabbinischen Bibelwerke aufgenommen), besonders der des letzteren, waren im Mittelalter weit verbreitet. Sie sind aber beide philosophisch tendentiös.¹ Was man in ihnen sachlich Zweckdienliches zu erwarten hat, läßt sich ungefähr nach dem compilatorischen Werke Lyra's bemessen. Nicolaus de Lyra, Verf. der *Postillae perpetuae in universa Biblia* (vollendet 1330), besaß eine für die damalige Zeit tüchtige Kenntniss des Urtextes, dessen Nothwendigkeit er anerkannte, und betrachtete den *sensus literalis* als Grundlage aller anderen *sensus*. Aber er war einerseits seinen jüdischen Vorgängern gegenüber unselbständig, andererseits eingeschnürt in die Bande der damaligen unfreien unevangelischen Kirchlichkeit.

Erst die Sprengung dieser Bande war der Tagesanbruch der Exegese. Luther, Brentius und andere der Reformatoren waren durch die Tiefe ihrer geistlichen Erfahrung, durch ihre Abneigung gegen die Willkür der Allegorese und durch ihre Freiheit von der sichtsbedürftigen Tradition befähigt, dem B. Iob in das Herz zu blicken, und brachten auch genug hebräische Sprachkenntniss mit, um die Durchführung seiner Idee zu ahnen. Aber mehr nicht als zu ahnen. „Das B. Iob“ — sagt Luther in seiner Vorrede — „handelt diese Frage: ob auch den Frommen Unglück von Gott widerfahre. Hier stehet Hiob feste und hält, daß Gott auch die Frommen ohne Ursache allein zu seinem Lobe peinigt, wie Christus Joh. am 9. Cap. von dem der blind geboren war auch zeuget.“ In diesen Worten ist die Idee des Buches ganz richtig angedeutet. Aber daß er nur ein annäherndes Verständniss des Einzelnen besitze, bekannte er offen. Er übersetzte den Iob mit Beihülfe Melanchthons und des Hebraisten Aurogallus, und sagt in seinem Sendbrief vom Dolmetschen, daß sie in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen fertigen konnten. An Spalatin schrieb er während der Uebersetzungsarbeit in seiner naiven derben Weise, daß Iob seine Uebersetzung noch weniger zu leiden scheine, als den Trost seiner Freunde, und lieber im Miste sitzen bleiben wolle. Dieselbe Unzu-

1) Andere ältere rabbinische Commentare, wie von Menahem b. Chelbo, Joseph Kara, Parchon u. A., sind noch nicht bekannt geworden; auch der des mit Dante befreundeten römischen Dichters Immanuel ist noch ungedruckt; die rabbinischen Bibelwerke enthalten nur noch den geschickt angelegten Comm. von Abraham Farisöl aus Avignon (um 1460).

länglichlichkeit fühlte Hier. Weller, ein Mann, der, was die dem Buche gleichartigen inneren Erfahrungen betrifft, vor Tausenden zu seinem Ausleger berufen war. Wer den Iob soll auslegen — sagt er — der muß in dem Spital krank gelegen sein, darin Iob gelegen ist, und zum Theil die hohe iobitische Erfahrung geschmeckt haben. Ein solcher Ausleger war er, vielgeprüft in der Schule der Anfechtung. Aber er kommt in seiner Auslegung nicht über das 12. Cap. hinaus und ist froh, durch die 12 Capitel wie durch festes und hartes Gestein endlich mit Gottes Gnade hindurchgelangt zu sein; die folgenden Capitel befiehlt er einem Andern. Das umfänglichste reformatorische Werk über Iob sind die Predigten (*conciones*) Calvins. Eine vom reformatorischen Geiste angehauchte Arbeit ist auch der übersetzte und kurz ausgelegte Iob von dem Spanier Luis de Leon, der von 1572—77 in dem Kerker der Inquisition zu Valladolid schmachtete.¹ Ueber solche Leistungen der Reformationszeit ist die vorrationalistische Exegese nur in dem Maße weiter geschritten, als die philologische Gelehrsamkeit sich erweiterte, besonders Mercier und Coccejus in der reformirten Kirche, Seb. Schmid in der lutherischen, Joannes de Pineda in der römischen, dessen Commentar (Madrid 1597), ein wahrhaft großartiges Sammelwerk, auch protestantischerseits benutzt und bewundert wurde, aber mit Eifersucht über die Unantastbarkeit der Vulgata wacht. Im Verständniß der Grundwahrheit des Buches sind die Commentare der deutschen Reformatoren bis heute unübertroffen.

Mit dem Commentare des Holländers Albert Schultens (2 Bde. 1737) beginnt eine neue Epoche der Auslegung; er zuerst begann den gesamten Semitismus an der Auslegung des Buches zu betheiligen, zunächst und vor allem das Arabische. Mit vollem Rechte,² denn das Arabische hat mehr Urtümliches, als irgend ein anderer semitischer Dialekt, aufbewahrt und schon Hieronymus hatte in seiner Vorrede zu Daniel richtig bemerkt: *Iob cum arabica lingua plurimam habet societatem* und in seiner Vorrede zu Iob selber (s. oben S. 29) bezeichnet er in überraschend zutreffender Weise den Urtext des Buches als ein arabisch und theilweise syrisch (aramäisch) gefärbtes Hebräisch.³ Die Arabisten Reiske (*Conjecturae in Iobum* 1779) und Schnurrer (*Animadv. ad quaedam loca Iobi* 1781) traten später in Schultens' Fußtapfen. In dem Maße aber, als das Israelitische im Zusammenhange des Orientalischen betrachtet wurde, verlernte man leider die göttliche Eigentümlichkeit desselben zu würdigen. Indes hatte das B. Iob von der Moralisterei und Schriftverdrehung des Rationalismus weit weniger als andere biblische Bücher zu leiden; man

1) s. C. A. Wilkens, Fray Luis de Leon (1866) S. 321 f.

2) Obwol in maßloser Weise, zumal in den *Animadversiones philologicae in Iobum* (Opp. *minora* 1769), wo er die Uebersetzungsfehler der LXX aus dem Arabischen erklärlich zu machen sucht.

3) Vgl. Pseudo-Origenes in *Iobum* (Opp. ed. Delarue t. II p. 851): *Beati Iob scriptura primum quidem in Arabia Syriace scripta, ubi (nämlich im idumäischen Arabien) et Iob habitabat.*

verflachte seine Idee, man faßte den Satan, hier mehr als anderswo in scheinbarem Rechte, als mythisches Gebilde, aber man hatte doch keine Wunder und Weissagungen wegzuräumen. Und weil man erst jetzt seit der apostolischen Zeit den Anfang machte, sich dem Buche als einem poetischen Meisterwerk hinzugeben, so erwuchs der Auslegung selbst aus den Uebersetzungen und Erklärungen eines Eckermann, Moldenhauer, Stuhlmann u. s. w. wesentlicher Nutzen. Was ein durch Hennig bekannt gewordener hochdeutscher Reimschmied des 14. Jahrh., was der florentinische Volksdichter Juliano Dati zu Anfang des 16. Jahrh. und in der zweiten Hälfte des vorigen G. Ceruti in ihren poetischen Reproductionen des B. Iob leisteten, ist hier unvergleichlich überflügelt. Was hätten die Kirchenväter geleistet, wenn ihnen eine solche Uebersetzung des B. Iob, wie z. B. von Böckel oder der frommen und der semitischen Sprachen wie auch des Persischen kundigen Jungfrau Elisabeth Smith († im 28. J. 1805¹) oder dem lernbegierigen schweizerischen Laien (Noten zum hebräischen Texte des A. T. nebst einer Uebersetzung des B. Hiob, Basel 1841), zu Gebote gestanden hätte! Der Weg zur wahren und vollen Erkenntnis des Göttlichen der Schrift geht durch das Menschliche hindurch, darum bereitete der Rationalismus, besonders seit Herder dessen menschliche Anschauungsweise veredelte und vertiefte, einer neuen Periode kirchlicher Auslegung des B. Iob den Weg. Die Commentare von Samuel Lee (1837), Vaihinger (1842), Welte (1849), Hahn (1850) und besonders der religionsgeschichtlich reiche und psychologisch feine von Schlottmann (1851)² sind die Erstlingsfrüchte einer solchen neuen Periode, ermöglicht durch die vorausgegangenen Commentare Umbreits (1824. 32), Ewalds (1836. 51) und Hirzels (1839. Ausg. 2. von Olshausen 1852), von denen der erste³ durch Begeisterung für die dichterische Hoheit des Buchs, der zweite durch lebendige Nachempfindung des Tragischen und der dritte durch gesunden Takt und gute Methode sich auszeichnet. Neben diesen selbständig fördernden Leistungen, denen die Comm. von Carey (1858 mit 80 Holzschnitten und einer Landkarte) und A. B. Davidson (Bd. I. 1862)⁴ sich anreihen, ist der Comm. Heiligstedts (1847) nur eine meist an Ewald sich anschließende kurzgefaßte Clavis, und die neueren jüdischen Comm. von Blumenfeld (1826), Simcha (1833), Arnheim (1836), Löwenthal (1846), Malbim (1867) enthalten zwar Manches über den Standpunkt der früheren פרושים und באוריים Hinausgehende, aber ohne an den gegenwärtigen Stand biblischer Wissenschaft innerhalb der Kirche hinanzureichen. Auch auf dem

1) s. Volksblatt für Stadt und Land 1859 Nr. 20.

2) s. die Recension der beiden letztern von Oehler in Reuters Repertorium, Febr. 1852 und Kosegartens Aufsatz über das B. Hiob in der Kieler Allgem. Monatsschrift 1853 S. 761—774.

3) s. darüber Ullmann-Riehms Blätter der Erinnerung an F. W. C. Umbreit (1862) S. 54—58.

4) Praktisch, aber auf wissenschaftlicher Grundlage, ist der Comm. von Albert Barnes (gest. in Philadelphia), welcher 1858 in 2 Theilen erschienen und in England wie Amerika verbreitet ist.

kürzeren Wege der Uebersetzung mit beigegebenen Erläuterungen ist das Verständnis des B. Iob mannigfach gefördert worden. Hervorzuheben sind hier die Uebersetzungen Kösters (1831), welcher zuerst auf den Strophenbau der hebräischen Poesie aufmerksam gemacht, aber auch, indem er den masoretischen Vers als den constitutiven Bestandtheil der Strophe faßte, einen bis heute unüberwundenen Irrtum in Aufnahme gebracht hat; Stickels (1842), welcher die Form des Meisterwerkes nicht ohne Geschmack künstlerisch nachzubilden sucht, obwohl seine den Accenten folgende Zerstückelung der masoretischen Verse in Strophenzeilen, ähnlich der Hirzels und E. Meiers im Hohenliede, das andere Extrem zu der Irrung Kösters ist; Ebrards (1858), welcher wie schon Hosse in fünffüßigen Jamben übers.,¹ und Renans (1859), welcher sich in seinem stichischen Absetzen lediglich durch die masoretische Vertheilung bestimmen läßt.² Außerdem ist abgesehen von den Bibelwerken, unter denen das v. Gerlachs (Bd. 3 des A. T. 1849) rühmlichst auszuzeichnen ist, und solchen populär-praktischen Auslegungen wie Diedrich's (1858), von Vielen theils in allgemeinem poetischen Interesse, wie Spieß (1852), theils in biblisch-theologischem, wie Leop. Haupt (1847), Friedr. Hosse (1849), Hayd (1859), Berkholz (1859) und in Schweden Lindgren (Upsala 1831), versucht worden, die Lesung des Buches durch Uebersetzung mit kurzer Einführung und einzelnen Erläuterungen zu erleichtern und genaßreicher zu machen. Ueber den reichen Zuwachs, welchen Untersuchung und Auslegung des B. Iob seit dem Erscheinen der Ausg. 1 unseres Comm. (1864) gewonnen haben, gibt das hier folgende Verzeichnis übersichtliche Auskunft.

1) s. Schneider, Die neuesten Studien über das B. Hiob, Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1859 Nr. 27.

2) Seine Auslegung, meist an Ewald sich anschließend, hat eine Gegenschrift eines Abts Crelier hervorgerufen: *Le livre de Job vengé des interprétations fausses et impies de M. Ernest Renan* 1860.

VERZEICHNIS

der seit 1863/64 erschienenen Schriften über das Buch Iob
nebst einigen früheren in Ausg. 1 nicht benutzten.

Magnus, Ed. Is., Philologisch-historischer Commentar zum Buche
Hiob. Halle 1851.

Wie wir bei der ersten Ausarbeitung unseres Comm. auf die Benutzung dieses Comm., welcher im Grunde kein Comm. ist, sondern die Exegese als Mittel zum Zwecke in die Untersuchung der Integrität, der Tendenz und der Anlage des Buches einschachtelt, verzichten zu müssen glaubten, so wissen wir auch jetzt beim besten Willen nichts damit anzufangen, obwol uns das ganze Volumen bis S. 640 wo es abbricht vorliegt. Die schematisirende Methode der alten Wolf'schen Schule erscheint hier bis zur Caricatur entartet; die Kritik ist maßlos, indem sie außer den Reden Elihu's nicht bloß Prolog und Epilog, den Preis der Weisheit c. 28, die Beschreibungen des Nilpferds und Krokodils hinauswirft, sondern auch 11 Bestandtheile der Reden der Freunde dem Iob und 11 der Reden Iobs den Freunden zuspricht, von 6 gleichlautenden Stellen je eine Parallelstelle für unecht und 11 Zeilen oder Stücke von Zeilen für Glossen erklärt, ja sogar eine Rede des Bildad und eine des Zophar als abhanden gekommen vermifft; auch verkennt der Verf. die Idee des Buches, indem er sie in der Ehrenrettung der göttlichen Vergeltungsgerechtigkeit findet, welche anzuerkennen sei, so wunderbar-räthselhaft auch ihre Schickungen scheinen mögen. Iob, sagt er, vertritt die Anschauung des antitheokratischen Theils des Volkes, die Drei die consequenzmacherische priesterlich-levitische Anschauung und Jahve die prophetische — denn die historische Tendenz des Buches bestehe in „einer Vervollkommnung des theokratischen Staatsgrundgesetzes“, nämlich der Vergeltungslehre.

Bickell, Gust., *De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretando libro Iobi*. Marburg 1863.

Diese treffliche Monographie erschien als die Ausg. 1 unseres Comm. im Drucke begriffen war. Ihr Hauptwerth besteht darin, daß sie mittelst innerer Kritik mit Zuziehung der Asterisken des griech. Textes bei Montfaucou und Holmes-Parsons und des von Grabe nur unzuverlässig benutzten Cod. Bodlejanus der Latino-Hexaplaris des Hieronymus, so wie der Syro-Hexaplaris und der Schriften der griechischen Väter vor Origenes, der lateinischen vor Hieronymus die Gestalt des ursprünglichen Septuagintatextes mit Ausscheidung der Ergänzungen aus Theodotion (Bickell zählt 373 diesem angehörige Stichen) und anderen Uebersetzern zu ermitteln sucht und auf Grund dieser Analyse die eigenthümliche Uebersetzungsweise des alex. Uebersetzers charakterisirt, welcher, wie der Verf. annimmt, im 2. vorchristlichen Jahrh. aus einem in althebräischer Schrift geschriebenen Urtext übersetzte.

Seinecke, L. Chr. F. W. (jetzt Pastor in Hevensen bei Nordheim),

Der Grundgedanke des Buches Hiob. Clausthal, Große 1863.

Vgl. dazu von demselben: Der Evangelist des A. T. Erklärung der Weissagung Jes. c. 40—66. Leipzig, Pernitzsch 1870. Iob ist dem Verf. Israel-Juda, die drei Heerhaufen der Chaldäer 1, 17 die drei Züge gegen Juda unter Jojakim, Jojachin und Zidkia, welche mit dem „Gefängnis Iobs“ d. i. dem babyl. Exile endigten. Der Knecht Jahve's in Jes. c. 40—66 ist durchweg, wie Iob, das einheitlich personifizierte Israel. Dieses ist auch der Beter in Ps. 51, welcher von Erbsünde so wenig rede als „die Offenbarung Johannis vom peloponnesischen Kriege“.

Böttcher, Friedr. († 21. Juni 1863), Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testamente. Dritte Abtheilung: Proverbia — Chronica. Nach des Verf. Tode herausgegeben von Ferd. Mühlau. Leipzig, Barth 1865.

Die Bemerkungen über Iob erstrecken sich von Nr. 1382 (S. 39) — Nr. 1529 (S. 75 f.).

Kamphausen, Adolf, Uebersetzung und Erklärung des Buches Hiob in Bunsens Bibelwerk. Fünfter Halbband, zweite Hälfte. Leipzig, Brockhaus 1865.

Riehm, Ed., Ueber das Buch Hiob, in Luth. Zeitschrift 1866 S. 287—317.

Anzeige der ersten Ausg. des vorliegenden Comm., aber so umfänglich, inhaltreich und gewichtig, daß sie den Schriften ersten Rangs über das B. Iob an Werth gleichkommt.

Stern, M. A., Die Sternbilder in Hiob 38, 31 und 32. Breslau, Skutsch 1866.

Sonderabdruck aus Jahrg. 3 (1864/65) der Geigerschen Jüd. Zeitschr. für Wissenschaft und Leben.

Leroux, Pierre, *Le véritable Livre de Iob retrouvé. Nouvelle édition précédée d'un avertissement et d'une table des mutilations qui ont rendu jusqu'ici ce livre impénétrable.* Genève, Joseph Leroux 1867. gr. 8. 128 S.

Verkürzte Ausgabe des größeren Werkes: *Iob, drame en cinq actes, prologue et épilogue. Par le prophète Isaïe, retrouvé, rétabli dans son intégrité et traduit littéralement sur le texte Hébreu* 1866. Verf. des B. Iob ist Jesaia (in den Anfangsworten **יְהוָה אֵשׁ** seinen Namen andeutend) und die Sage daß Jesaia zersägt worden geht auf sein von c. 21 an übel durcheinander geworfenes Buch: das B. Iob — die Idee des Buches ist der Fortschritt der Menschheit zu ihren Ideale (*Messie-Humanité*) mittelst Ueberwindung des Leviathans d. i. des jüdischen Priestertums: *les amis le tueront, et les justes le partageront.*

Malbim, M. L., **מקראי קודש** Hebr. Commentar zu Propheten und Hagiographen. Bd. X **ספר איוב**. Warschau 1867. 8.

Ruetschi, Exegetische Bemerkungen zu dem Buche Iob, mit bes. Rücksicht auf den Comm. von Delitzsch. In den Studien und Kritiken 1867 S. 124—150.

Siehe auch außer der Besprechung der 1. Ausg. des vorliegenden Comm. von E. Riehm die von H. Ewald in den Göttingischen Anzeigen 1864 St. 37. *De mortuis nil nisi bene.*

Das Buch Hiob und die Salomonischen Schriften. Biblisch-critische Studien. Wien, Hilberg 1867.

Separatabdruck aus den Illustrierten Monatsheften für die gesamten Interessen des Judentums, mit Reuß (s. unten) übereinstimmig, ohne ihm an Selbstständigkeit der Auffassung und Schönheit der Darstellung gleichzukommen.

Schwarz, F. W. S. (Pred. in Rotterdam, jetzt an St. Simeon in Berlin), Das Buch Hiob. Ein Kreuz- und Trostbuch. Aus dem Holländischen des ten Kate unter Vergleichung des biblischen Textes deutsch bearbeitet. Bremen, Müller 1868. 8.

Die poetische Uebersetzung des B. Iob, die hier in trefflicher Verdeutschung vorliegt, hat den Amsterdamer Prediger J. J. L. ten Kate zum Verf. und erschien unter dem Titel: *Het boek Iob. In nederduitsche dichtform overgebracht.* Leyden, Sythoff 1865.

Schwarz, Isr., תְּקִיף אִיִּשׁ i. e. *liber Ijobi duobus tomis comprehensus. Tom. I continens: a) Textum masorethicum accuratius quam adhuc revisum atque correctum, cum nova versione metrica germanica; b) מִקֵּר יִשְׂרָאֵל i. e. omnes Ijobi explicationes et deductiones quae in utroque Talmude Midraschisque libris et Sohoro inveniuntur; c) commentarios — adhuc manuscr. solummodo extantes in bibliothecis Parisiorum Oxfordii Monachique — a R. Jesaia de Trani, R. Mose, R. Josepho Kimchi et R. Serachja ben Isaac Barceloniensi. Berolini, Gerschel 1868.*

Dillmann, Aug., Hiob. Für die dritte Auflage nach L. Hirzel und J. Olshausen neu bearbeitet (Bestandtheil des Kurzgefaßten exeg. Handbuchs), Leipzig, S. Hirzel 1869.

Von dem Comm. Hirzels sind nur einzelne Stücke citationsweise in diesen durchaus neuen musterhaften Comm. übergegangen; der unserige ist darin durchweg mit verhältnismäßig wenigen Ausnahmen nur da genannt, wo ihn widersprochen wird. Um so weniger konnten wir das mit Nutzen von neuem zu Durchdenkende verfehlen.

Gräber, H. J. (Pfr. in Meiderich), Die religiöse Stellung und Bedeutung Hiobs im A. T., im Beweis des Glaubens 1869. Oct. S. 433—450.

Der Verf. sieht in Mose als zur Unthätigkeit verurtheiltem Flüchtling in Midian den Dichter des B. Iob, dem schon in Davids Psalmen finde sich eine viel gründlichere Sünden- und Selbsterkenntnis: Iobs Glaube leidet Schiffbruch weil er nicht tief genug in Erkenntnis der Sünde und Gnade gegründet ist, die Erscheinung Gottes bringt ihn wieder zurecht, aber die daraus hervorgehende entwickeltere Stufe der Gotteserkenntnis steht noch zurück hinter der durch das Gesetz vom Sinai ermöglichten Entwicklung.

Reuß, Ed., Das Buch Hiob. Vortrag gehalten in der Nicolaikirche u. s. w. Aufl. 2. Straßburg 1869.

„Die Geschichte Hiobs ist eine freie Schöpfung der dichterischen Phantasie, eine großartig angelegte Parabel; wie bei den Parabeln Jesu liegt ihre Wahrheit nicht in der bunten Einkleidung, sondern in der sittlich-religiösen Wahrheit, welche sie abspiegelt.“

Schultz, Herm. (Prof. in Basel, jetzt Heidelberg), Zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart. Sechs Reden. Frankfurt a. M., Heyder u. Zimmer 1869.

Die 3. Rede handelt über „das Buch Hiob in seiner Bedeutung für unsere Zeit“, sie erschien zuerst in Gelzers Protest. Monatsblättern, August 1866. Eine Stelle des Schlußworts lautet: „Das aber wisse das Geschlecht unserer Tage, daß wo die Form des Glaubens sich nicht mehr einigen läßt mit Gewissen und Wahrheit, es der Wille des bösen Principis ist, daß mit der Form auch

der Inhalt, mit dem Dogma auch der Glaube verloren gehe. Gott freilich will diese Versuchung, den Glauben zu läutern und zu höheren Formen vorzubereiten, aber sein Wille ist, daß wo die Form zerbricht der Glaube nur fester, sicherer und reiner werde.“

Volck, Guil. (Prof. in Dorpat), *De summa carminis Iobi sententia disput.* Dorpat 1869. 4.

Den Grundgedanken des B. Iob formulirt der Verf. wie folgt: *hominis vitae huius ambagibus exalti animum ad veram pacem tranquillitatemque non posse pervenire, nisi ipse Deus se ei patefecerit.*

Baudissin, Wolf. Guil. Frid. Comes de, *Translationis antiquae Arabicae libri Iobi quae supersunt ex apographo Codicis Musei Britannici nunc primum ed. atque illustr.* Leipzig, Doerffling u. Franke 1870.

Hengstenberg, Das Buch Hiob erläutert. Theil 1. Berlin, Schlawitz 1870. Th. 2. Leipzig, Hinrichs 1875.

Hengstenberg († 28. Mai 1869) las im Sommer 1868 zum letzten Male über das B. Hiob, der vorliegende Comm. ist der Abdruck seines Collegienheftes, ohne Herausgeber, lediglich durch Correctoren-Hände gegangen und wol deshalb ohne Vorwort. Er gibt ein treues Bild der Hengstenbergischen Lehrweise und Kamphausen in seiner Anzeige desselben, Jenaer LZ 1875 Nr. 28, urtheilt über das Buch recht und billig: „Hengstenberg war obwol kein Exeget ersten Rangs doch als Gelehrter und Schriftforscher so bedeutend und selbstständig, das es von Interesse ist und sein wird, seine Auffassung eines so schwierigen biblischen Buches im Einzelnen kennen zu lernen.“

Merx, Adalb., Das Gedicht von Hiob. Hebräischer Text, kritisch bearbeitet und übersetzt, nebst sachlicher und kritischer Einleitung. Jena, Mauke 1871.

Angezeigt von E. S. im Liter. Centralblatt 1871 Nr. 50., von H. E. in den Göttingischen Gel. Anz. 1871 Stück 48, von Schultz in den Jahrb. für Deutsche Theologie XVII (1872), 1. Vgl. übrigens auch Merx' Art. *Hiob* in Schenkels Bibel-Lexikon Bd. III (1871) S. 87—101.

Zöckler, Otto, Das Buch Iob. Theologisch-homiletisch bearbeitet (Theil X des Lange'schen Bibelwerks). Bielefeld und Leipz., Velhagen u. Klasing 1872.

In das angloamerikanische Bibelwerk aufgenommen und da übersetzt von Prof. Evans am Lane-Seminar in Cincinnati, ergänzt durch eine *rhythmical version* mit Anmerkungen von Tayler Lewis.

Cook, F. C., *Job. Commentary and critical notes.* Bestandtheil des von ihm herausgegebenen anglicanischen Bibelwerks (des sogen. *Speakers Commentary*). Vol. IV. London 1873.

Der Comm. wetteifert mit den besten deutschen Vorgängern und setzt sich sogar durchweg mit Merx' Verbesserungsversuchen auseinander. Von demselben Verf. ist der Artikel *Job* in *Smith's Dictionary of the Bible* Bd. I (1863) S. 1087—1100.

Deutsch, Imman., *De Elihui sermonum origine atque auctore* (Promotionsschrift), Breslau 1873.

Gildemeister, J., Bruchstücke eines rabbinischen Hiob-Commentars. Als Manuscript in einigen Exemplaren. Bonn 1874 (14 S.).

Green, William Henry, *The Argument of the book of Job unfolded.* New York, R. Carter 1874.

Der Verf., Prof. am theol. Seminar in Princeton (New Jersey), auch Verf. der seit 1861 öfter erschienenen und in Amerika weitverbreiteten trefflichen *Grammar of the Hebrew Language*, gibt hier mit Beseitigung des gelehrten Apparats einen Einblick in Anlage, Gang und Lehrgehalt des B. Iob; Cap. X handelt über die Stelle die es im alttest. Schriftganzen einnimmt.

Hitzig, Ferd. († 22. Jan. 1875), Das Buch Hiob übersetzt und ausgelegt. Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter 1874.

S. die Anzeige Steiners in der Jenaer LZ 1875 Nr. 10.

Godet, F., Ueber das Buch Hiob, in dessen Bibelstudien, deutsch bearbeitet von J. Kägi. Th. I: Zum Alten Testament. Hannover, C. Mayer 1875.

Das Original erschien unter dem Titel *Études bibliques* in Paris-Neuchâtel 1873 und in 2. Aufl. 1874.

Hoelemann, H. G., Die Reden des Satan in der h. Schrift. Eine exegetisch-historische Analyse und ethische Zeitspiegelung. Neueste Bibelstudie. Leipzig, Hinrichs 1875.

Der Prolog des B. Iob wird hier von da an, wo der Satan eintritt, eingehend ausgelegt, worauf ein comparativer Theil folgt, welcher sein Auftreten in dieser himmlischen Scene mit seinem Auftreten im Paradiese und Jesu gegenüber in der Wüste vergleicht, sodann ein pragmatischer und rhetorischer, worin das Methodische in der Handlungsweise des Satans und das Satanische in seiner Redeweise nach allen Seiten hin ausführlich beleuchtet werden.

Holtzmann, H., Das Buch Hiob und das religiöse Bewußtsein der Gegenwart, in der Deutschen Warte, redigirt von Bruno Meyer, Karlsruhe bei Braun, Bd. VIII (S. 129—151) 1875.

Der Verf. erkennt das Großartige und Einzigartige des B. Iob an, welches er als das Werk eines in Aegypten wohnhaft gewesenem israel. Dichters in der zweiten Hälfte der Königszeit und als dessen Aufgabe er die Lösung des Widerspruchs der erfahrungsmäßigen Erkenntnis mit der mosaischen Vergeltungslehre ansieht: es gilt ihm wie Nöldeke als „ein Lehrgedicht in dialogischer Form mit dramatischer Entwicklung“, die Durchführung aber erscheint ihm als mit mancherlei Mängeln behaftet: keiner der drei Freunde vertritt eine eigentlich individuelle Rolle, vielmehr zeigen sich statt einer wirklichen Verschiedenheit von sich steigenden Standpunkten nur temperamentsmäßige Unterschiede der Färbung; ebendeshalb kommt die Verhandlung nicht vom Fleck, der Fortschritt ist im Grunde nur ein solcher des Affekts und die Entwicklung fällt nur in das sich läuternde Bewußtsein Iobs, Gott aber, der schließlich erscheint, spricht statt den Knoten wirklich zu lösen bloß seine Unlösbarkeit aus. Deshalb „legen wir das Buch trotz des heiteren Schlusses schweren Herzens bei Seite, mit dem Gefühle, daß der Dichter Geister wach gerufen, deren er nicht Meister zu werden vermochte.“ Wir lassen jene zwei ersten ästhetischen Bemängelungen gelten, diese letzte aber zeigt, daß Holtzmann die wahrhaft befriedigende Lösung des Problems, welche Theophanie und Epilog in Zusammenhalt mit dem Prologe darreichen (s. § 1 unserer Prolegg.), nicht durchschaut hat.

Zschokke, Herm. (Prof. der Theol. in Wien), Das Buch Iob übersetzt und erklärt. Wien, Braumüller 1875.

Ohne auf Originalität Anspruch zu machen sucht dieser Comm., urspr. für den Rohling'schen Gesamtcomm. zum A. T. bestimmt, unter dankbarer Benutzung aller neuen Commentare wissenschaftliches Verständnis des B. Iob in katholischen Kreise zu tragen — neben dem Welte's (1849) der zweite neuere Comm. zu Iob aus der römischen Kirche.

Baer-Delitzsch, Neue kritische Textausgabe des B. Iob: ספר איוב.
Liber Iobi. Textum masoreticum collatis praestantissimis codicibus instauravit atque ex fontibus Masorae illustravit S. Baer. Praefatus est edendi operis adjutor Franciscus Delitzsch. Cum effigie Fragmenti Babylonico more interpuncti. Leipzig, Bernh. Tauchnitz 1875. 1 M. 20 Pf., auf Chamois 1, 50.

Der vorliegende Comm. fußt auf diesem Baer'schen Texte und wo er textkritische Begründungen gibt, stehen diese und die der Textausgabe in wechselseitig sich ergänzendem Verhältnis. Vgl. übrigens das oben S. 27 über diese Ausgabe und den masoretischen Text Gesagte.

UEBERSETZUNG UND AUSLEGUNG DES BUCHES IOB.

*Ἐπ' αὐτῶν τῶν λέξεων [τοῦ βιβλίου] γενόμενοι
σαφηνίσωμεν τὴν ἔννοιαν, αὐτοῦ ποδηγοῦντος ἡμᾶς
πρὸς τὴν ἐρμηνείαν, τοῦ καὶ τὸν ἅγιον Ἰὼβ πρὸς
τοὺς ἀγῶνας ἐνισχύσαντος.*

Olympiodoros.

Erster Theil. Die Anknüpfung c. I—III.

Iobs Frömmigkeit bei grösstem Glücksstand I, 1—5.

Das Buch beginnt in Prosastil, wie Hier. sagt: *prosa incipit, versu labitur, pedestri sermone finitur*, nicht mit יְהִי, wie die historisch-prophetischen Bb., deren Verf. sich bewußt sind, ein Stück Geschichte aus dem Zus. der israelitischen Gesamtgeschichte heraus zu erzählen z. B. 1 S. 1, 1 יְהִי אִישׁ אֶרֶץ, sondern mit אִישׁ הָיָה (vgl. Est. 2, 5),¹ schon dadurch sich kundgebend als eine nicht dem Zusammenhange der heiligen Geschichtschreibung angehörige außerisraelitische Geschichte v. 1: *Ein Mann ist gewesen im Lande 'Ûṣ, Namens Ijġôb und es war selbiger Mann redlich und rechtschaffen und Gott fürchtend und sich fernhaltend von Bösem.* Der Name יִצְחָק (√ יָצַע fest, stramm s.) kommt im A. T. dreimal als Personname vor: 1) des ersten unter den vier Söhnen Arams (neben חִיל, גִּדְרָא und מִשֵּׁ) Gen. 10, 23; 2) des erstgeborenen Sohnes Nahors, des nach Aramäa nachgewanderten Bruders Abrams (neben בְּנֵי und קַמְיָאֵל, dem „Ahn Arams“) Gen. 22, 21; 3) eines Enkels Seirs des Horiters (neben אֶרֶן) Gen. 36, 28. Hienach scheint יִצְחָק entweder eine irgendwie in Bez. zu Aram stehende Landschaft zu sein, was durch Elihu הַבְּנוֹי 32, 2 begünstigt wird, oder eine seiritisch-edomitische, was daran eine Stütze hat, daß Gen. 36, 11 אֶלְיָסוֹ und חִימָן als Sohn und Enkel Esau's neben einander vorkommen; חִימָן als Landesname wechselt Jer. 49, 20 mit אֶדְוִם. Entscheidend scheint für אֶרֶץ יִצְחָק als edomitisches Land Thren. 4, 21: „o Tochter Edom, seßhaft im Lande 'Ûṣ“ zu sprechen; indes wäre die Zubenennung zwecklos, wenn sie das alte Wohnland Edoms angäbe, dieses würde durch אֶרֶץ יִצְחָק als ursprünglich seiritisch bezeichnet sein, aber auch Bezugnahme auf die verjährrte und übrigens gottgeordnete Thatsache der Verdrängung der horitischen Ureinwohner durch die Edomiter (Dt. 2, 12 vgl. Gen. 27, 39) ist im dortigen Zus. unstatthaft. Edom wird dort wegen seines Verhaltens bei der Katastrophe Juda's mit dem Strafelch bedroht, die Zubenennung wird an ihrem Theil diese Straf-

1) Ähnlich beginnen die Lokmanschen Fabeln, aber der echtarabische Stil kam mit keinem indeterminirten Nomen, welchem das Verbum folgt, beginnen. „Es war einmal . . .“ heißt كَانَ فِي سَلِيفِ الزَّمَانِ mit folg. فَاعِل (Subjekt).

drohung mit begründen, das Land 'Uš wird also nicht eigentlich edomitisches Land, sondern infolge der assyrischen und chaldäischen Deportationen von den Edomitern in Beschlag genommenes sein. Dies bestätigt sich durch Jer. 25, 20 f., wo die von Aegypten anhebende Taumelkelchsrunde erst „alle Könige des Landes 'Uš“ (in LXX ausgelassen) und dann „Edom“, zwischen beiden alle Könige Philistää's trifft; 'Uš und Edom sind also nicht eins und, da Philistää dazwischen steht, nicht einmal, wie es scheint, benachbart. Dem כל-מלכי zu Folge ist ארץ עין ein hinter Edom an Umfang nicht zurückstehendes großes Landesgebiet, welches zur Zeit des Proph. in vieler Herren Händen, nach Thren. 4, 21 theilweise wenigstens auch Edoms, war. Jeremia weist uns also in unserem Suchen nach ארץ עין über Seir-Edom hinaus¹ und wirft uns auf Gen. 22, 21 oder noch weiter auf Gen. 10, 23 zurück: die 'Usiten, welche dem Lande den Namen gegeben (denn jedenfalls ist עין von Haus aus Stamm-, nicht Landesname) sind ein Volk aramäischen Stammes, was sich dadurch gewissermaßen bestätigt, daß unter den Drohweissagungen Jer. c. 46—51, deren losgerissenes Prooemium die Taumelkelchsrunde c. 25 ist, die Weissagung לדמשק 49, 23—27 sich mit der Taumelkelchsrunde an ארץ העין zu decken scheint. Und ist עין(ה) ארץ einerseits in Dependenz von ארם רמשק stehendes, andererseits später einmal von Edom in Besitz genommenes Land, so wird es nordwärts von Idumäa in dem ostjordanischen Landstriche zu suchen sein, welchen Ostmanasse zum Erbe bekam. Hiermit stimmt Josephus *ant.* 1, 6, 4 wonach Οὐσσοί (= עין Gen. 10, 23) den Grund zur Bevölkerung der Trachonitis (in weiterem Sinne) und Damasks gelegt hat; die einheimische Ueberlieferung nennt in der Ahnenreihe von Damask wirklich einen 'Ausz (عوص) ibn Iram.

Damit stimmt ferner eine bis auf Eusebius zurückzufolgende Ueberlieferung, wonach Iob aus Trachonitis oder näher dem Lande Sihons gebürtig war. Die Ansichten gingen zwar auch damals noch auseinander, indem Einige Gebalene, Andere das Land Sihons für Iobs Wohnland erklärten (Onomasticon unter Ἰδομαία), aber schon damals zeigte man das Wohnhaus Iobs in Batanäa und zwar ἐκ παραδόσεως (ebend. unter Καρναίου Ἀσταρόθ).² Dort auf altbatanäischem Boden in dem fruchtbarsten Theile der Hauran-Ebene, welcher die *Nukra* und gemeinhin *Betenije* heißt, zeigt man auch jetzt noch die von Chrysostomus als Wallfahrtsort genannte Wohn- und Grabstätte (*makām*

1) Auch der Schlußzusatz der LXX führt durch die Angabe ἐπὶ τοῖς ὄρεσις τῆς Ἰδομαίας καὶ Ἰλαβίας über Idumäa hinaus. An die Wüste läßt sich nicht denken, denn da ist Weide- aber nicht Ackerland. Die *Ἰδομαίαι* des Ptolemäus V, 19, 2 der nordarabischen (syrischen) Wüste sind schon deshalb ausgeschlossen, weil die 'Usiten *Ἀδοίται* heißen müßten.

2) s. Abulfeda, *Historia aegyptiaca*, p. 26 Z. 3 (vgl. 207 f.): „es gehörte Iob das ganze Bethenije, ein Theil des Gebietes von Damask, als Besitztum.“ Auch die arab. Uebers. des B. Iob in *Cod. Haruensis* No. 19 Fol. nennt das Wohnland Iobs البتينة, wofür البثنية zu lesen ist, und seine Wohnstadt اوسيطيدي (nach LXX ἐν χώρῃ τῇ Ἀδοίτιδι).

Ėjûb); um wenigens weiter südwärts findet sich die Ruine eines Iob-Klosters (*dêr Ėjûb*), mit einer Inschrift auf dem Architrav des Kirchenportals aus dem Jahre 567 n. Chr. Und so lebendig ist noch heute im Bewußtsein und Sprache der syrisch-arabischen Christen und Moslemen diese Ansicht von der Scene des B. Iob, daß Haurân und Land Iobs nahezu Wechselbegriffe sind. Solche Traditionen sind an sich unglaublich, aber in diesem Falle trifft, wie Wetzstein in seinem Excurs über das Iobs-Kloster in Haurân gezeigt hat, Alles zusammen, um es überwiegend wahrscheinlich zu machen, daß der Dichter des B. Iob seinen Helden wirklich hier ostwärts von der Nordspitze des Genêsar-See's in der Nukra als reichen Grundbesitzer und zugleich als in der eine Stunde nordwärts gelegenen Stadt *Nawâ* (נורא der Talmude) hochangesehenen Rathsherrn gedacht hat (29, 7 ff.). Sein Name, arab. *Ejjûb* oder auch *Ejjûh*, ist schwerlich mit Bezug auf seine hier erzählte Geschichte geprägt. Er wäre es wenn er den Befeindeten, nâml. vom Satan,¹ bedeutete. Aber dagegen spricht schon dies daß die Form קטול nie eig. passive Bed. hat, sondern entw. active, wie פסור Meisterer (als Nebenform von פסל), oder zuständige, wie assyr. *aiûb* (= איוב) feindselig, יבדור geboren, שבויר trunken; der Befeindende (Angreifende) aber, wie Merx erkl. kann Iob nicht heißen, da er auch den Freunden gegenüber der Angegriffene und nur mittelbar der Angreifende ist. Näher liegt es dem Namen mit Ew. nach dem arab. *أوب*

(v. *أب* = *אב*) den immer und immer wieder zu Gott Zurückkehrenden, den Gehorsamen, Frommen (s. Lane, *Lec.* I, 124) zu deuten. Verschieden sind יוב, Name eines Sohns Issachars Gen. 46, 13., der idumäische Königsname יובב Gen. 36, 33., welchen LXX, Aristéas, Jul. Africanus² und Isaak b. Suleiman gest. 940, den Aben-Ezra deshalb מבהיל „Verwirrer“ nennt, mit Iob zusammenwerfen³, und der mau-

1) Schon der Talmud (*Bathra* 16^a) verwerthet den Anklang von איוב an איויב: „Iob klagt, daß Gott zwischen ihm (*Iob*) und einem Feind (*ojib*) nicht zu unterscheiden scheine, aber wie sollte Der den Menschen verkennen, welcher selbst Tropfen und Tropfen (טפה לטפה) nicht verwechselt!“

2) Der Zusatz der LXX am Ende des Buches macht Iob-Jobab nach Gen. 36, 33 zu einem Sohne des ירה und der בצהרה, einem Nachkommen Abrahams im 5. Gliede (Abr., Isaak, Esau, Zerah, Iob-Jobab), dem zweiten der Gen. 36, 31 ff. aufgezählten Könige Edoms. Der Zusatz verräth sich durch γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστρέσεσθαι μετ' ὧν ὁ κύριος ἐπίστρεψεν als christlich und stammt nach Freudenthal, Alexander Polyhistor S. 136—141, aus Aristéas Schrift über die Juden, der seinerseits das B. Iob nach LXX vor sich hatte. Ueber Julius Afric. s. Routh, *Reliquiae* II, 151 s.: Ἐκ τοῦ Ἰσραὴ ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Παγοῦλ γεννῶνται, ἀπ' οὗ Ζάριδ, ἐξ οὗ Ἰὼβ, ὅς κατὰ συγχώρησιν θεοῦ ὑπὸ διαβόλου ἐπιτάσσθαι καὶ ἐνίκησε τὸν πειράζοντα. Ebenso Ephrem, indem er zugleich Mose für den Verf. des B. Iob erklärt, s. Gerson, *Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verh. zur jüd. Exegese* 1868 S. 20. Nach Barhebraeus (*Scholía in l. Iobi ed. Bernstein* 1858) halten der Phönizier Arud und der hebr. Priester Asaph Iob für Eine Person mit ייובב, dem Sohne Joktans Gen. 10, 29.

3) s. Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des A. T. (Programm der Landesschule Pforta) 1867. 4. S. 12 f.

ritanische Königsname *Juba*, griechisch *Ἰόβας*, welche auf *יב* jubeln zurückgehen mögen. Die LXX schreibt *Ἰωβ* mit *lenis*; anderwärts gibt sie das *א* im Anlaut mit *asper* wieder z. B. *Ἀβραάμ*, *Ἠλίας*. Luther schreibt *Hiob*, viell. damit man nicht wenn er Iob schriebe Job mit consonantischem Jod (wie die Engländer) lese; aber auch sonst tritt *h* öfter vor Wörter mit vocalischem Anlaut, um diesen zu decken. Wir schreiben *Iob* mit vocalischem *i* statt des genaueren *Ijjob* oder nach arabischer Weise *Ījob*,¹ um uns nicht allzuweit von der seit Luther hergebrachten Schreib- und Sprechweise zu entfernen. Absichtlich stellt der Verf. vier Synonyme zus., um Iobs Frömmigkeit, deren Wirklichkeit und Lauterkeit die Grundvoraussetzung der folg. Geschichte ist, so stark als möglich zu bez.: *תָּם* (*Sota* V, 5 *אִישׁ תָּם*) mit ganzem Herzen Gott und das Gute meinent und es auch mit Menschen ganz gut meinent²; *יָצָר* in Denken und Handeln ohne Abweichung und Krümmung auf das *justum et aequum* gerichtet; *יָרָא אֱלֹהִים* Gott fürchtend und, weil durch Gottesfurcht, welche der Weisheit wurzelhafter Anfang, sich bestimmen lassend, demzufolge (*Spr.* 16, 6) *כָּר יִמָּרֵעַ* sich fernhaltend vom Bösen, welches das Widergöttliche. Das erste Präd. erinnert an *Gen.* 25, 27., das vierte an die Spruchpsalmen 34, 15. 37, 27 und *Spr.* 14, 16: diese Mischung von Ausdrücken des Urgeschichtsbuchs und des Spruchbuchs ist charakteristisch. Erst jetzt nachdem die Geschichte in Perfekten grundlegend angehoben hat, setzt sie sich in Formen des historischen Modus in Bewegung v. 2 s.: *Und es wurden ihm geboren sieben Söhne und drei Töchter, und es bestand sein Besitzthum in sieben Tausenden Kleinvieh und drei Tausenden Kameelen und fünf Hundert Joch Rindern und fünf Hundert Eselinnen und sehr vielem Gesinde, und so ward selbiger Mann groß vor allen Söhnen des Ostens.* Es ist ein fürstlich großer Hausstand. Der Kindersegen steht oben an als das höchste aller irdischen Glücksgüter (*Ps.* 127, 3). Der Söhne sind mehr als der Töchter, weil jene die Schutzwehr des Hauses sind (29, 5. *Ps.* 127, 4 f.) und in ihnen der Name und Stamm des Vaters sich fortpflanzt. Die Zahlen sind bedeutsam, denn die Zehn, die sich erst in 7+3, dann in 5+5 zerlegt, ist die Zahl des zur Vollendung Gediehenen (s. *Genesis* S. 558 f.). Die ersten drei Thiernamen begreifen beide Geschlechter, aber bei den Eseln bleiben die männlichen Thiere außer Rechnung und nur die um vieles werthvolleren weiblichen werden genannt.³ Charakteristisch für den arabi-

1) s. Fleischers Beiträge zur arab. Sprachkunde in den Abhh. der sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften 1863 S. 137 f.

2) Den ethischen Begriff von *תָּם* und *תָּמִים* erläutert trefflich das altarab.

גָּם ganz und gar an jem. hingegen sein, wov. *عبد = تيم* (z. B. in den heidnischen Eigennamen *Teim-allât*, *Teim-uzza*), vorwiegend in erotischem Sinne: ganz und gar für jem. eingenommen s.; II *تيم* jem. ganz für sich einnehmen, ihn gänzlich an sich ketten.

3) Iob hielt sich, wie noch jetzt alle reicheren Bauern, Eselinnen, obschon sie um das Dreifache theurer sind als die männlichen Thiere, weil sie sich durch

schen Nomadenfürsten ist es daß das den Viehzüchter kennzeichnende Kleinvieh voran steht und dann sofort die Kameele folgen; die Joche von Rindern (vgl. dagegen Gen. 12, 16) und Esel zeigen daß er mit der Viehzucht in zweiter Linie Ackerbau verband (1, 14. 31, 38—40). „Nawâ, mitten in der äußerst fruchtbaren batanäischen Ebene gelegen, treibt den Feldbau in einem Umfange wie keine andere Ortschaft in Syrien und Palästina; sein Scheich ist stolz darauf, daß ehemals Iobs 500 Gespanne dort gepflügt, und Nawâ nennt sich die Iobs-Stadt.“¹ Dem doppelten אֱלֵיךָ entspricht das gleichfalls constructive מֵאֵת, dessen *Zere* nie verkürzt wird, obwol man im Sing. מֵאֵת von מֵאָה sagt. וַיִּבְרָכָה רַבָּה lautet wie Gen. 26, 14. Die zwei יָרֵדִי versetzen mitten in das Werden des umfangreichen Besitzes. *Ex iis*, sagt Leo Africanus mit Bezug auf Herden, *Arabes suas divitias ac possessiones aestimant*. Zuletzt war Iob unter den בני קרם ohne Gleichen. Söhne des Ostens (gleichbed. mit *Saraceni* = *šarkîyîn*) heißen die arabisch-aramäischen Völkerstämme im Osten und Nordosten Palästina's; die Weisheit dieser Stämme in Sprüchen, Liedern und Sagen erwähnt 1 K. 5, 10 neben der Weisheit Aegyptens. Der Verf. hebt nun einen sehr charakteristischen Zug aus Iobs Leben heraus, um zu zeigen, daß Iob auch in solchem höchsten Glücke die bezeugte Frömmigkeit bewarte und bewährte v. 4 f.: *Und es gingen seine Söhne und hielten Gastmahl im Hause eines jeden an seinem Tage, und sandten und luden ihre drei Schwestern ein, mit ihnen zu essen und zu trinken. Da geschah, wenn die Runde gemacht hatten die Gastmahlstage, so sandte Ijjôb und weihte sie und machte früh sich auf mit Morgenanbruch und brachte Brandopfer nach der Zahl ihrer aller, denn Ijjôb sagte: vielleicht haben sich versündigt meine Kinder und verabschiedet Gott in ihrem Herzen — also that Ijjôb allezeit*. Die Nebenfacta gehen v. 4 in Perff. voraus; die Hauptsache folgt v. 5 in tonangebenden Modi der Folge, denen sich Perff. anschließen. Daß die Perff. v. 4 wie Ruth 4, 7 u. ö. ein Pflegen in der Vergangenheit ausdrücken, gibt der Zus.; übrigens ist die Tempusfolge wie 1 S. 1, 3 f.

ihre Füllen nutzbar machen, nicht der Milch halber, denn die Semiten sind keine Esel- und Pferdemelker. Uebrigens sind auch die Füllen nur ein Nebengewinn, auf den der arme Bauer, der sich nur einen männlichen Esel kaufen kann, verzichten muß. Was dieses Thier in der Landwirthschaft unentbehrlich macht, ist daß es das gewöhnliche und (da die Kameele bei den Bauern äußerst selten sind) meist ausschließliche Transportmittel ist. Wie wollte der Bauer z. B. seine Aussaat auf ein viell. 2 St. entferntes Feld bringen? Nicht auf dem Pfluge wie unsere Bauern, denn der Pflug wird in Syrien auf dem Rücken der Stiere transportirt. Wie wollte er das zu mahlende Getreide (*tachne*) zu der viell. 1 Tagereise entfernten Mühle bringen, wie Holz, Gras holen, wie in Gegenden wo gedüngt wird den Dünger aufs Feld bringen, wenn er nicht den Esel hätte? Die Kameele dagegen dienen zum Einernten (*ragâd*) und zum Transport von Getreide (*galle*), Häckerling (*šim*), Brennmaterial (*harab*) u. dgl. nach den großen Städten des Innern und den Hafenplätzen. Diejenigen Dorfgemeinden, welche keine Kameele für diese Zwecke haben, miethen sie von den Arabern (Nomaden). Wetzst.

1) Wetzstein zu Hohesl. S. 173,

שְׁלֹשָׁה für שְׁלֹשׁ vor weiblichem Subst. hat nur an Gen. 7, 13 seines Gleichen; אֶרְבַּעַת Ez. 7, 2 wird vom Keri beseitigt. בֵּית ist Acc. des Orts und יוֹמָא auf gleicher Linie stehender Acc. der Zeit: im Hause eines Jeden, an seinem (dem auf ihn treffenden) Tage. Schon aus dieser Verbindung, welche auf Wechselseitigkeit und Reihenfolge lautet (vgl. zu Gen. 9, 5^b), ist zu entnehmen, daß יוֹמָא nicht wie 3, 1 mit Hahn Schlottm. Zöckl. u. A. vom Geburtstage verstanden sein will; die Geburtstage konnten so fallen daß ein großer Theil des Jahres von diesem traulichen geschwisterlichen Verkehr ausgeschlossen blieb, und wären dann nicht auch die Geburtstage der Schwestern zu feiern gewesen? Auch von einem siebentägigen Herbst- und Frühlingsfest (Ew. Dillm.) ist keine Rede; denn die Cultushandlung folgt dem jedesmaligen Ende der Familienfeier, diese selbst erscheint nur als Bethätigung gegenseitiger Liebe. Es ist also eine wöchentliche Runde (Hier. Oehl. Hitz. Kamph. u. A.) gemeint, aber deshalb doch nicht ein fortgehendes Schwelgen in Saus und Braus, denn nicht jedes מִשְׁתֵּה ist nach Art von Jes. 5, 12. Die sieben Söhne Iobs ließen das Mittagsmahl je sieben Tage, also (vgl. Jes. 30, 26) allwöchentlich unter sich herumgehen und vergaßen dabei nicht der Schwestern in der Einsamkeit des mütterlichen Hauses, sondern zogen sie hinzu — es bestand unter ihnen, ununterbrochen gepflegt, liebevolle Eintracht und Gemeinschaft; Iob aber stellte in der Frühe des je achten Tages einen feierlichen Familiengottesdienst an und brachte Opfer für seine zehn Kinder, damit sie Vergebung erlangten für etwaiges Gottvergessen, worein sie inmitten des fröhlichen Zechens und Schmausens gerathen sein könnten. Der Verf. hätte diese Opferfeier auf den Abend des je siebenten Tages verlegen können, aber er verlegt dahin nur die vorbereitende Weihe und vermeidet jede auch nur ferne israelitische Beziehung. Denn von vorisrael. Sabbatfeier lesen wir in der h. Schrift nichts, der von Gott dem Schöpfer geheiligte Sabbat ist erst durch die sinaitische Thora ein nach bestimmter Vorschrift zu feiernder Tag geworden. Hier fällt die Cultushandlung, vorausgesetzt daß die siebentägige Gastmahlsrunde mit dem ersten Wochentag begann (Hitz.), auf den Morgen dieses ersten Tages, an welchem sie von neuem anhub — ein bemerkenswerthes Präludium der neuteest. Sonntagsfeier in der vorgesetzlichen Zeit, welche der Typus der nachgesetzlichen neuteest. ist. Der vorgesetzlichen Zeit entspricht es auch, daß Iob als Hausvater der Cohen seines Hauses ist, ein Priesterrecht, welches die Hausväter Israels beim ersten Passah (פֶּסַח מִצְרַיִם) ausübten und wovon sich ein schöner Rest auch in der Erinnerungspassahfeier (פֶּסַח הָדְרִירוֹת) erhalten hat. Der Standpunkt der vorgesetzlichen Zeit ist ferner auch darin treu festgehalten, daß die עֹלָה hier wie auch 42, 8 vorherrschend als Sühnopfer erscheint, während sie im mosaischen Gesetz zwar auch noch wie jedes blutige Opfer לִכְפֹּר dient Lev. 1, 4., aber die Sühne als eig. Zweck an חַטָּאת und אֲשָׁם abgegeben hat. Von keiner dieser zwei Sühnopferarten ist hier die Rede; LXX verpuscht das durch ihr Einschleusen καὶ μόσχον ἕνα περὶ τῆς ἁμαρτίας περὶ (Α ὑπὲρ) τῶν ψυχῶν

αὐτῶν. Das blutige Opfer führt noch seinen nachflutlichen allgemeinen gattungsbegrifflichen Namen עֹלָה. Dieser N. bez. das Opfer als ein solches, welches, vom Feuer verzehrt, in Flammen und Duft aufzusteigen bestimmt ist; הַעֲלָה bezieht sich nicht sowol auf das Hinaufbringen auf die erhöhte Opferstätte, als auf das Aufgehenlassen in Flamme und Duft, das Emporsteigenlassen zu dem Gotte der droben ist. קָדַשׁ ist die äußere Reinigung und innere Hinlenkung auf die anzustellende heilige Feier wie Ex. 19, 14. 1 S. 16, 5. Daß die Suff. sich zugleich auf die Töchter beziehen, bedarf kaum der Bemerkung. Es waren zehn Ganzopfer, welche Iob am jedesmaligen Anfangsmorgen des Wochencyklus, also τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων (Mt. 28, 1) darbrachte. „Vielleicht — sagte Iob — haben sich versündigt meine Kinder und Gott Valet gegeben in ihrem Herzen.“ Allerdings bed. בָּרָךְ anderwärts (1 K. 21, 10. Ps. 10, 3) vermöge einer sogen. ἀντιφραστικῇ εὐφημίᾳ maledicere (vgl. gegen Merx, welcher dies leugnet und בָּרַךְ für בָּרָךְ aufgenommen hat, Wetzstein zu den Psalmen 2, 391); diese Bed. paßt auch 2, 5., aber sie paßt durchaus nicht 2, 9., diese Stelle beweist für die Bed. valedicere, welche von der Sitte des Segens oder Segensgrußes bei der Abschiednahme (z. B. Gen. 47, 10) und Verabschiedung (2 S. 13, 25) ausgeht. Hoelem. vergleicht Cicero *de nat. Deor.* I, 44: *si maxime talis est Deus, ut nulla gratia, nulla hominum caritate teneatur, valeat* (dann à Dieu). Iob besorgt, daß seine Kinder etwa Gotte innerlich entfremdet geworden sein möchten (Spr. 30, 9). Es herrschte also in Iobs Hause ein Heiligungsernst, welcher weit entfernt war, sich mit äußerer Ehrbarkeit zu begnügen. Er reinigte sich und seine Kinder allwöchentlich von innerer Befleckung durch das Gnadenmittel des Opfers, welches so alt ist als die Sünde der Menschheit. Auf die Aoriste folgen, dadurch normirt, Perf.; auf בָּרַךְ aber folgt das Fut., weil in historischem Zus. (vgl. dag. Num. 8, 26), in der Imperfect.-Bed. *faciebat* == *facere solebat*. Iob that also alle Tage d. i. nicht: lebenslang (wie z. B. Dt. 5, 29 vgl. 4, 10), sondern immerfort, ohne es je zu unterlassen (wie z. B. 2 Chr. 7, 16). Er wartete als Hausvater treulich seines priesterlichen Berufes, der ihm, dem vor- und außerisraelitischen Knechte Gottes, auch zu opfern gestattete. Der Verf. hat uns nun mit der Hauptperson der vorzuführenden Geschichte bekannt gemacht und beginnt v. 6 diese Geschichte selber.

Beschluss Jahve's, Iob zu prüfen I, 6—12.

Wir werden von der Erde in den Himmel versetzt, wo alles irdische Geschehen seine unsichtbaren Wurzeln, seine letzten Gründe hat, in jene intelligible Welt, wo auch die diesseitige Antinomie zwischen Tugend und Glückseligkeit ihre Erklärung findet v. 4: *Und es geschah eines Tages, da kamen die Gottessöhne sich zu stellen bei Jahve und es kam auch der Satan in ihrer Mitte.* Die Uebers.: „es geschah eines Tages“ wird Ges. § 109 Anm. 1^c verworfen: der Art. soll zurückweisend sein, aber diese RA in Erzählungsanfängen findet sich

auch da, wo an eine Zurückweisung nicht zu denken ist z. B. 2 K. 4, 18. Der Art. steht im Gegentheil deshalb, weil der Erz. den Tag gleich mit dem folgenden Ereignis zusammendenkt, welches ihn der Unbestimmtheit enthebt (richtig Hoelem.: eines gewissen Tages); unsere Denk- und Ausdrucksweise ist eine andere. Daraus daß der Verf. das Zeitmaß der Erde auf den Ort Gottes und der Geister überträgt, sieht man schon, daß er Himmlisches versinnlicht. Aber die Voraussetzungen, von denen er dabei ausgeht, sind offenbarungsgemäß. Denn 1) בְּנֵי הָאֱלֹהִים als Name der himmlischen Geister findet sich auch Gen. 6, 2 vgl. Ps. 29, 1. 89, 7. Dan. 3, 25; sie heißen so als die gottesbildlichen Wesen, welche, ehe die materielle Welt und der Mensch entstanden 38, 4—7., aus Gott hervorgegangen sind; die Bez. בְּנֵי besagt nicht bloß ihre Abhängigkeit (Hitz.), sondern auch ihr gleichsam verwandtschaftlich nächstes Verhältnis zu Gott. 2) Es ist ferner Lehre der Schrift, daß diese Geister die nächste Umgebung Gottes sind und daß er sich ihrer als nächster Werkzeuge seines kosmischen Waltens bedient. Schon Gen. 1, 26 liegt diese Vorstellung unter, wo Philo übereinstimmig mit dem palästinischen Midrasch und Targum erklärt: *διαλέγεται ὁ τῶν ὅλων πατήρ ταῖς ἐαυτοῦ δυνάμεσιν*, und in Ps. 89, 6—8., diesem mit dem B. Iob verschwisterten Psalm, ist קְהֵל und סִידֵּר der Heiligen eben die Versammlung der himmlischen Geister, von wo sie als ἄγγελοι Gottes in Natur- und Menschenwelt ausgehen. 3) Es ist ferner auch Lehre der Schrift, daß einer dieser Geister aus Gottes Liebe gewichen ist und die Wahrheit seines lichten Wesens verkehrt hat und in finster feuriger Selbstsucht zum Feinde Gottes und alles Göttlichen in der Creatur geworden ist; dieser Geist heißt in Bezug auf Gott und die Creatur שָׂטָן הַשָּׂטָן (aram. סַטָּנָא, סַטְנָא) vom V. שָׂטָן שָׂטָן

(verw. שָׂטָן) abwegs gehen, in den Weg treten, feindlich entgegentreten, ein Name, der hier zuerst und außer hier nur noch Sach. c. 3 und 1 Chr. 21, 1 (als Eigenname ohne Artikel) vorkommt. Da die Chokma mit Vorliebe den jenseit der Volkstümer gelegenen Uranfängen zugekehrt war, so mußte sie die Existenz dieses widergöttlichen Geistes aus Gen. c. 2 f. wissen; das häufige Vorkommen des Lebensbaumes und Lebensweges in den salomonischen Sprüchen zeigt, wie angelegentlich sich die damalige Forschung mit der Paradiesesgeschichte beschäftigte, so daß es nicht befremden kann, wenn sie für jenen bösen Geist den N. שָׂטָן geprägt hat. 4) Endlich stimmt es zu 1 K. 22, 19—22. Sach. c. 3 einerseits und zu Apok. c. 12 andererseits, daß der Satan unter den guten Geistern erscheint (was wenn er Personification der Macht des Bösen wäre unbegreiflich sein würde), ähnlich wie Judas Ischarioth bis zur Katastrophe unter Jesu Jüngern; das Erlösungswerk, an welchem sich seine Gottesfeindschaft überbietet und durch welches sich seine Verdammnis vollendet, ist ja während des ganzen alttest. Geschichtsverlaufes noch unvollzogen. Herder Eichh. Lutz. Ew. Umbr. u. A. sehen in dieser verschiedenen Stellung des Satans zur Gottheit und den guten Geistern nichts als einen Wechsel von Vorstellungen unter fremdländischen Einflüssen; aber ist Christus wirklich der Ueberwinder des

Satans, wie er selbst es sagt, so muß auch das Geisterreich eine Geschichte haben, welche durch diese Ueberwindungsthat halbirt wird. Uebrigens stimmen beide Testamente darin zusammen, daß der Satan Gottes Widersacher ist und trotzdem Gott dienen muß, indem dieser auch das Böse seinen Heilszwecken und seinem Weltplan dienstbar macht. Das ist der Grundgedanke, welcher dem weiteren Fortgang der Scene unterliegt. Statt **הַיָּצִיב עַל** sagt man sonst auch **לִפְנֵי** Spr. 22, 29; der Gebrauch des **עַל** (1 K. 22, 19. Sach. 4, 14. 6, 5) geht davon aus, daß der welcher vor dem andern steht ihn gewissermaßen deckt und, weil im Vordergrunde stehend, ihn dem Anschein nach überragt. Es ist himmlischer Versammlungstag. Da stellen sich die Geister alle, Rechenschaft zu geben und Befehle zu empfangen gewärtig, und es entspinnt sich da bei Gottes Thron in „himmlischer Oeffentlichkeit“ (Hoelem.) folgendes Gespräch v. 7: *Da sprach Jahve zum Satan: von wannen kommst du? Der Satan erwiderte Jahve und sprach: vom Umherstreifen auf Erden und Einherwandeln auf ihr.* Auf **מִצָּרַיִם** folgt wie Richt. 17, 9 und meistens das Fut. von dem im Vollzug begriffenen Kommen; das Perf. Gen. 16, 8. 42, 7 besagt das vollzogene. Coccejus macht die feine Bemerkung: *notatur Satanas velut Deo nescio h. e. non adprobante res suas agere.* Die Frage gibt zu verstehen, daß sein Handeln ein selbstisches, eigenmächtiges, von Gott losgerissenes ist. In seiner Antwort bed. **שֹׁטָט** (**שָׁטָט** mit dem Grundbegriff längshin gehender und sich ausbreitender Bewegung) wie 2 S. 24, 2 ein nicht zweckloses, sondern visitorisches, bald hierhin bald dorthin sich wendendes Umherstreifen und **הִתְהַלֵּךְ** ein beobachtendes Einherwandeln, wie auch Petrus vom Satan sagt: *περιπατεῖ* 1 P. 5, 8 f.¹ Er antwortet zunächst und allgemein, eine speziellere Frage erwartend, die Jahve nun auch an ihn richtet v. 8: *Da sprach Jahve zu dem Satan: Hast du gerichtet dein Herz auf meinen Knecht Ijôb? Denn seines Gleichen ist nicht auf Erden, ein Mann redlich und rechtschaffen, Gott fürchtend und sich fernhaltend von Bösem.* Der Vers ist in den neuern Ausgg. (ausgen. die von Letteris) verkehrter Weise nach dem Muster von 2, 3^a durch *Segolla* halbirt, was zwiefach falsch ist, denn weder steht irgendwo *Segolla* ohne folgendes *Athnach*, noch *Sarka* nach vorausgehendem *Sakef* (s. Baers Ausgabe zu d. St.). Mit **בִּי** begründet Jahve, daß er so fragt. Hat der Satan auf Iob geachtet, so wird er auch wargenommen haben, daß es wirkliche lautere Frömmigkeit auf Erden gibt. **לִבִּי אֲדַרְשֶׁנּוּ** *animus advertere* (denn **לִבִּי** ist *animus*, **אֲדַרְשֶׁנּוּ** *anima*) verbindet sich mit **עַל** des Gegenstandes, worauf die Aufmerksamkeit fällt und woran sie haftet, oder mit **אֶל** des Gegenstandes, wohin sie sich richtet 2, 3. Daß im Munde Jahve's sich die vier Prä-

1) Bei den Arabern heißt der Teufel **الحارث** *el-hârit* (eig. der Ackerbauende) d. i. der Geschäftige und auch der dem **שָׂטָן** entsprechende Name

شَيْطَان stellt sich, obwol etymologisch unrichtig, zu **شَوَّط** *f. u. wov.* **شاط** Umlauf, Schnelllauf.

dicare Iobs v. 1 (nur ohne das dort die beiden Paare verbindende ¹⁾ wiederholen, geschieht absichtlich; auch weiterhin ist die Erzählung, wie z. B. Gen. c. 1 und c. 34, mit kehrversartigen Wiederholungen durchflochten, um ihr architektonisches Ebenmaß zu geben und Inhalt und Eindruck des Gesagten zu steigern. Jahve prangt mit seinem Knechte, dem unvergleichlichen, gegen den Satan; dieser aber wird nicht verlegen, er weiß wie überall so auch hier was Gott bejaht zu verneinen v. 9–11: *Der Satan erwiderte Jahve und sprach: Fürchtet denn Ijjôb Gott umsonst? Hast du nicht umhegt ihn und sein Haus und alles was sein ringsum, seiner Hände Werk hast du gesegnet und sein Besitztum hat sich ausgebreitet im Lande? — jedoch streck' einmal aus deine Hand und berühre was alles sein: wahrlich in dein Angesicht wird er dir entsagen!* Der Satan ist nach Apok. 12, 10 der κατήγωρ (קטיגור), welcher die Knechte Gottes vor Gott verklagt Tag und Nacht; der διάβολος (vgl. Mr. 1, 13 mit Mt. 4, 1), welcher am Verlästern und Verleumden seine Freude hat (s. Hoelemann, Worte des Satans S. 69): dieses κατηγορεῖν und διαβάλλειν ist nicht etwa sein göttlicher Beruf, sondern sein selbsterwähltes widergöttliches Treiben. Es ist eine jenseitige Thatsache, welche der Dichter vorführt, aber ausgedrückt in diesseitigem Wort und Bild. So lange der Satan noch nicht schließlich überwunden und gerichtet ist, hat er Zugang zu Gott inmitten der Gottessöhne, mit denen er gleichen Ursprungs, aber nicht mehr gleichen Sinnes ist: er findet seine eigne Rechtfertigung darin, daß er aller Frömmigkeit die Wahrheit des Wesens und die Möglichkeit des Bestandes abspricht. Gott läßt das zu, denn da alles geschöpfliche Geschehen unter das Gesetz freier Entwicklung gestellt ist, so ist auch das Böse in der Geisterwelt frei, sich zu behaupten und zu entfalten. Das ist die Wahrheit in der Dichtung der himmlischen Scene, verkannt von Umbreit in seiner Schrift von der Sünde 1853, indem er da den Satan für ein Fantasiebild unseres Verf. nach Ps. 109, 6 erklärt. Die Spärlichkeit der satanologischen Aussagen des A. T. hat ihn beirrt. Früher meinte er, der Satan sei ein aus Persien stammendes Theologumen, wogegen Diestel in Stud. u. Krit. 1860, 2 eine um vieles größere Harmonie aller wesentlichen Merkmale zwischen dem Satan und dem ägypt. Typhon behauptet und den Schluß zieht: „dem Satan ist also die echtisr. Originalität, die hebr. Naturwüchsigkeit abzusprechen. Es ist ja auch für Israel keine bes. Ehre, ihn den seinigen nennen zu können. Er hat nie rechten Fuß im hebr. Bewußtsein gefaßt.“ Ein dem biblischen Satan noch entsprechenderes Urbild enthält, wenigstens der von Ge. Smith gegebenen vorläufigen Kunde nach, der altassyrische Schöpfungsbericht. Daß es eine Macht des Bösen in der Himmelswelt gebe, ist eben eine tief dem Bewußtsein der Völker eingegrabene Thatsache. Israels Ehre ist es, sie vermöge des Geistes der Geisterprüfung dem mythologischen Prozesse enthoben zu haben. Die Erkenntnis Israels, des Volkes der Heilsoffenbarung und Heilsgeschichte, stünde gegen babylonisch-assyrische, ägyptische, persische Erkenntnis zurück, wenn nicht auch sie den Giftstrom des Bösen bis zu dem jenseitigen

Urquell seines ersten freien Anfangs verfolgte und wenn sie die Geschichte des menschlichen Sündenfalls, welche auf einen verlarvten übermenschlichen widergöttlichen Willen hindeutet, nur oberflächlich verstände. Diese Erkenntnis beginnt im A. T. allerdings nur allmählich zu tagen, aber im N. T. ist der Abgrund des Argen völlig aufgedeckt und der Satan hat dermaßen Fuß im Bewußtsein Jesu gefaßt, daß dieser sein ganzes Berufsleben als Kampf mit dem Satan ansieht. Vollends abzuweisen ist die Ansicht daß der Satan wie er hier im B. Iob dargestellt wird noch nicht der spätere böse Geist sei (Herder Eichhorn; Lutz Reuß Dillm. Merx u. A.). *Laudis amor*, sagt J. D. Ilgen (1789), *et nimia fidelitas eum instigant, ut de Iobi integritate dubitet*. Besser hat Goethe im Prologe des Faust das Wesen des Satans verstanden. Dieser ist keiner der „echten Göttersöhne“, denn er verneint ja was Gott bejaht, erkennt in der Welt keine Liebe zu Gott an, die nicht in Selbstsucht wurzele, und ist darauf aus, diese Liebe als bloßen Schein zu zerstören. Ist aber alle Liebe Gottes bloßer Schein, so ist Gott unvermögend, Liebe die Ihn um seiner selbst willen liebt zu wirken, und die Widerrede des Satans geht also auch gegen Gottes eigne Ehre. So zeigt er sich hier als Feind eines einzelnen Gerechten, so Sach. c. 3 und 1 Chr. 21, 1 als Feind des Volkes Gottes, hier wie dort der Liebe und den Liebesabsichten Gottes gehässig entgegenwirkend. Er ist also nicht bloß ein *Pessimist* (Merx), sondern selber *pessimus*. Die rechte Liebe liebt Gott אֱלֹהִים *adv.* von הָיָה wie *gratis* von *gratia*; sie liebt ihn um sein selbst willen, sie ist ein Verhältniß von Person zu Person ohne dingliche Bedingnisse und Ansprüche. Und so diente Iob Gotte מֵאֲהָבָה aus dem reinen Beweggrunde der Liebe (Sota V, 5). Der Satan aber nimmt das in Abrede: Ist ohne Entgelt (Hoelem.: ohne Vortheil und Nutzen, hier zunächst objectiv und factisch) *reverens Iob Deum?* יָרֵא ist Particip als *tempus durans* wie 1 S. 14, 26 vgl. Ps. 99, 4. Mal. 2, 16. Der Gott den er fürchtet hat ihn ja bisher geschirmt vor allem Uebel; שָׁכַח v. שָׁחַח = שָׁכַח umhegen, decken (vgl. assyr.

שִׁשִּׁיקְתָּ Decke, Synon. von *hibusur*) mit בָּעַר (= בָּעַר), welches Scheidung bed. und deshalb auch von Bergung und Deckung gesagt werden kann. Durch das hinzugefügte מַסְבִּיב (1 K. 5, 18) wird der Begriff des dreifachen בָּעַר noch verstärkt. מַעֲשֵׂה יָדַיִם ist im Dt. und auch sonst (Hoelem. vergleicht Koh. 5, 5) beliebte Gesamtbez. menschlichen Vornehmens. פָּרַץ verw. mit פָּרַץ (פָּרַץ welcher die Vorstellung des Auseinanders inhaftet) bed. die Schranken durchbrechen, sich maßlos mehren und vergrößern Gen. 28, 14. 30, 30 u. ö. אָלָם (viell. Accusativbildung von אָל Vordertheil und also urspr. ‚vornan, vorab‘), nur der ältesten und klassischen Sprachzeit eigen und bes. gern gebraucht in den vier ersten Bb. des Pent. und in unserm Buche, gewöhnlich אָלָם, ist ein nachdrückliches ‚jedemoch‘, *verum enim vero*. Zu שָׁלַח־נָא bem. Dillm.: Schebâ mit Gegenton, aber dieses Gaja ist zu streichen, s. Baer, Metheg-Setzung § 39 Anm. אֶם־לֹא ist entw. wie häufig abgekürzte Betheuerungsformel: es geschehe mir das und das, wenn er

nicht etc. = fürwahr er wird (LXX ἡ μὴν), oder es ist (worauf Hoelem. besteht) halbe Frage: versuche nur einmal das und das, ob er nicht dich verleugnen wird = *annon* wie 17, 2. 22, 20; das Erstere entspricht noch besser dem Charakter des Satans: er schwört daß Gott sich irrt.¹ פָּנֶיךָ bed. auch hier *valedicere*: er wird dir Lebewol sagen und zwar עַל-פְּנֵיךָ frank und frei (21, 31), trotzig und schamlos (Jes. 65, 3) dir entgegentretend, es bed. eig. auf dein Angesicht drauf d. i. dirs ins Gesicht sagend, daß er nichts mehr von dir wissen wolle (vgl. 2, 5). Damit nun die Wahrheit seines Zeugnisses von Iobs Frömmigkeit und diese selbst sich bewähre, gibt Jahve dem Satan alles Besitztum Iobs preis v. 12: *Da sprach Jahve zu dem Satan: sieh alles was sein ist in deiner Hand, nur an ihn lege nicht deine Hand. Und hinaus ging der Satan aus der Nähe des Angesichts Jahve's.* Man beachte wol: die göttliche Zulassung erscheint zugleich als göttliches Geheiß, denn eine Zulassung, bei der sich Gott rein passiv verhielte, gibt es nicht, weshalb Gott in der Schrift auch *creator mali* (ausgen. nur die böse That als solche) genannt wird Jes. 45, 7. Ferner: die göttliche Veranstaltung hat (trotz Hengstenberg) nicht in der Iob noch anhaftenden Sünde ihren Grund. Zwar daß Iob schlechthin ohne Sünde sei, sagt das ihm ertheilte Lob nicht, aber daß er es nicht ist, thut dem Lobe auch keinen Eintrag, denn die allgem. Sündhaftigkeit ist die Voraussetzung nicht allein aller Ungerechtigkeit, sondern auch aller Gerechtigkeit der Adamskinder. Drittens: die Verstattung geht von Gottes Absicht aus, die Gerechtigkeit, welche Iob trotz der menschlichen Standhaftigkeit eigen ist, dem Satan gegenüber zu bewähren. Nach der Verstattung Jahve's entfernt sich der Satan sofort (Ausdruck wie Gen. 41, 46). Die Erlaubnis ist ihm willkommen, denn er hat Freude am Verderben. Und er hofft die Wette zu gewinnen. Denn nachdem er die unendliche Macht des Bösen an sich selbst erfahren, hat er allen Glauben an die Macht des Guten verloren und ist der vor allem sich selbst belügende Vater der Lüge.

Die vier Unglücksposten I, 13 ff.

Der Satan führt nun gegen Iob in weitester Fassung und äußerster Ausbeutung der göttlichen Verstattung Schlag auf Schlag. Der erste Schlag trifft Iobs Rinder und Esel und deren Hirten v. 13—15: *Und es geschah eines Tages, als seine Söhne und seine Töchter aßen und Wein tranken im Hause ihres erstgeborenen Bruders, da kam*

1) Auch das Arabische gebraucht أَلَيْسَ (später auch أَلَيْسَ) nach Schwur- und Versicherungsformeln; die Grammatiker fassen es aber in seiner sonst üblichen excipirenden Bed.: nichts anderes als das und das; doch begreift sich dabei nicht das gewöhnlich folgende Perfektum, und daraus daß zuweilen das fut. energ. folgt (s. *Zamach'sari* p. 100) scheint eher hervorzugehen, daß أَلَيْسَ urspr. = أَلَيْسَ لَكَ (أَنْ لَمْ) ist: — so er dir nicht ins Angesicht entsagen wird!

ein Bote zu Iob und sprach: Die Rinder pflügten eben und die Esel weideten an ihrer Seite: da fielen Sabäer ein und nahmen sie weg und die Knappen schlugen sie schwerstreichs nieder, und entronnen bin nur ich allein dirs zu melden. Auf den Hauptsatz **וַיִּהְיֶה הַיּוֹם**, worin der Art. von **הַיּוֹם** ebensowenig zurückweisend ist als v. 6, folgt zunächst ein Umstandssatz, der sich wie v. 18 durch Voranstellung des Subj. und participiales Praed. kennzeichnet, lat. *filiis ejus filiabusque convivantibus*. Mit **וַיִּבְלָאָה בָּא** beginnt der Nachsatz, in welchem überall da das Subj. vorausgestellt zu werden pflegt, wo Nachdruck darauf gelegt wird Gen. 22, 1. Lev. 7, 16. Jos. 3, 3., bes. da wo wie hier und v. 16—18 vgl. Gen. 7, 10 u. ö. simultan oder sofort Eintretendes als solches ausgedrückt werden soll (Ew. § 341^d). Die vorausgehende Verumständung ist wichtig. Iob hatte mit seinen Kindern wieder einmal in der Frühe des Sonntags den feierlichen allwöchentlichen Gottesdienst gehalten und wußte sie nun wieder traulich beisammen im Hause ihres Bruders des erstgeborenen (der Brüder oder überh. der Geschwister), mit welchem die Reihe gegenseitiger Bewirthung wieder anhub, als die Unglücksposten sich zu jagen begannen, gerade an dem Tage also, wo er auf Grund der dargebrachten Opfer der Huld Jahve's recht gewiß war. Die Participialconstruction: die Rinder waren pflügend (**וְהָרְשׁוּ** wofür 1 Chr. 27, 29 wie hier in dem rückbezüglichen **וְהָרְשׁוּ** das Masc.) beschreibt die Situation, welche von dem Unglücksereignis durchbrochen wurde. Das V. **הָרְשׁוּ** war hier erforderlich, weil der Satz Hauptsatz, nicht, wie v. 13, Umstandssatz ist. **עַל-יְדֵי** eig. zu Handen bed. mit Verwischung der Grundbed. wie Num. 34, 3. Richt. 11, 26 dicht bei; nach Jer. 6, 3. Num. 2, 17. Dt. 23, 13 zu erkl.: auf ihren Plätzen oder Hutungen (Böttch.) verbietet sich dadurch daß diese Bed. für **יָד** nur im Sing. erweislich ist. **בָּא** ist als Fem. gebraucht, indem der Landesname wie Jes. 7, 2 als Volksname gedacht ist. Die Genesis kennt einen euschitischen (10, 7), einen joktanidischen (10, 28) und einen abrahamidischen (25, 3) Volksstamm dieses Namens; hier können nur diese jüngsten von der Genesis auf Abraham und Ketura zurückgeführten Sabäer gemeint sein, die sich der Verf. als in Nordarabien wohnhaft gedacht haben mag; denn eine vom persischen Golf oder dem rothen Meere her kommende arabische oder euschitische Karawane (6, 19) würde statt einen Ueberfall zum Zweck des Raubes auszuführen froh gewesen sein, keinen zu erleiden (vgl. Wetzstein zu Jes. S. 702). Luthers Uebers. *aus Reicharabia* (d. i. *Arabia felix*) ist also verfehlt. In **וַיִּבְלָאָה בָּא** steigert das paragogische *ah*, wenn es nicht bedeutungslos ist, die Lebendigkeit des Verbalbegriffes; s. über diese übliche, schon im Pent. viermal vorkommende Form der 1. Person des historischen Modus Ges. § 49, 2. Der Zwecksatz **לְהַגִּיד לְךָ** ist objektiv gemeint: damit ich — so wollte es das Geschick — dirs meldete. Die zweite Unglückspost v. 16: *Noch war dieser im Sprechen begriffen, da kam ein Anderer und sprach: Feuer Gottes ist vom Himmel gefallen und hat in Brand gesetzt Hürdenvieh und Knechte und sie verzehrt, und entronnen bin nur ich allein dirs zu melden.* Das **וְ** bei

בַּעַר ist nicht das partitive wie 21, 25 sondern das des Obj. an welchem das Verbrennen vorgeht, welches es in Beschlag nimmt wie 31, 12. Feuer Gottes, welches herabfällt, ist keine passende Bez. des *Samûm* (Umbr. Schlottm.), dieses Menschen und Thiere oft schnell tödtenden (Ps. 11, 6); der Verf. hat entweder an versengende und erschlagende Blitze gedacht (Rosenm. Hirz. Hahn Zöckl. Hitz.), wofür Dillm. auf Ps. 78, 48 verweist, oder an einen Feuerregen, wie bei Sodom und Gomorra und wie 1 K. 18, 38. 2 K. 1, 12. Die dritte Unglücks-post v. 17: *Noch war dieser im Sprechen begriffen, da kam ein Anderer und sprach: Chaldäer stellten drei Heereshaufen auf und stürzten her über die Kameele und nahmen sie weg und die Knappen schlugen sie schwertstreichs nieder, und entronnen bin nur ich allein dirs zu melden.* Die Erwähnung der Chaldäer ist kein Anzeichen der Abfassung des Buches im 7. Jahrh. Die Genesis deutet 22, 22 auf nahoridische Chaldäer Mesopotamiens in der patriarchalischen Zeit und nennt auch schon die Vaterstadt Abrams *Ur* (keilschriftlich *Uru*, das heutige *Mugheir*) der Chaldäer; es ist jetzt ausgemacht, daß Babylonien schon im 2. Jahrtausend v. Chr. *mat Kaldi* Chaldäer-Land war,¹ so daß also der Dichter der patriarchalischen Situation seines Gedichts nicht untreu wird, indem er Chaldäer (LXX ἱππεῖς) einen Raubzug nach 'Uş unternehmen läßt. Daß es so ferne Völkerschaften (Sabäer und Chaldäer) sind, von denen die feindlichen Ueberfälle ausgehen, begreift sich leicht: mit den benachbarten stand der große Grundbesitzer in vertragsmäßigem Frieden. In mehrere רִאשִׁים Häupter, Summen, Haufen getheilt anzugreifen, in zwei Gen. 14, 15. drei Richt. 7, 16. 1 S. 11, 11. oder vier Richt. 9, 34., ist alte Kriegslist und פָּשַׁט (welches wie נִסְט ausbreiten, entfalten bed.) ist das eig. Wort (z. B. Richt. 9, 33) von den Ueberfällen bei solchen Razzien d. i. Raub- und Strafzügen. In פָּרִי-חֶרֶב nach Schwertes Schneide, à l'épée, vertritt הַ den sonst üblichen Acc. der Weise (Jes. 1, 20). Die vierte Unglücks-post v. 18—19: *Während dieser im Sprechen begriffen war, da kam ein Anderer und sprach; deine Söhne und deine Töchter aßen eben und tranken Wein im Hause ihres erstgeborenen Bruders, und siehe ein großer Wind kam herüber von der Wüste und erfaßte die vier Ecken des Hauses, und es fiel auf die jungen Leute und sie starben, und entronnen bin nur ich allein dirs zu melden.* Statt עוֹר steht hier עַד, jenes bez. adverbial die Stetigkeit in der Zeit, dieses conjunctionell die Stetigkeit im Raume, sie können also wechseln; עַד in der Bed. während ist hier mit dem *prt.* construiert wie Neh. 7, 3 vgl. die Construction mit dem *Inf.* Jon. 4, 2., mit dem *Finitum* 8, 21. 25, 5. Ps. 141, 10 und bei folg. Nominalsätze Hohesl. 1, 12. Neh. 7, 3. Ebenso gibt das Trg. 1 K. 1, 12 עוֹדְנֵי מִדְבָּר durch עַד הָיוּ מִלֵּל, der Syr. Mt. 26, 47 ἐτι αὐτοῦ λαλοῦντος ܐܬܝܢ ܡܠܠܝܢ wieder; auch an u. St. hat das Trg. (עַד בְּדִין בֵּין מִמֶּלֶךְ) nicht anders gelesen als überlieferungsgemäß (trotz des anderwärts anerkannten defectiven עַד) vo-

1) s. Schrader, Die Keilinschriften u. das A. T. (1872) S. 45.

calisirt ist. Hitzigs Forderung daß es wenn **וְיָרֵבָה** Conjunction wäre **וְיָרֵבָה זֶה** heißen müßte, ist unberechtigt; das Subj. kann im Nachsatze auch voraufgehen (s. zu 1, 14) und so geschieht es nach **וְיָרֵבָה** auch 1 S. 14, 19 (*dum locutus est Saul, tumultus in castris* etc.). „Von jenseit der Wüste“ ist s. v. a. von der Wüste herüber; denn **עֵבֶר** (z. B. Ex. 32, 15) bed. das Hüben und Drüben. Wüstenwind ist Ostwind Jer. 13, 24 vgl. 18, 17.; es ist der östliche Theil der großen Wüste gemeint, die sich zwischen Palästina, Syrien und Arabien von Aegypten her bis zum persischen Meerbusen hindehnt. **רוּחַ** hat das Attribut im Fem. bei sich, zugleich aber wie 1 K. 19, 11 als Gewaltiges hervorbringende Macht im Masc. Die „jungen Leute“ waren oben die Knappen (Knaben), hier Iobs Kinder; das Masc. **נַעֲרִים** schließt wie Ruth 2, 21 vgl. 8 die Töchter ein. An Einem Tage ist nun Iob alles dessen beraubt was ihm als Gabe Gottes galt, seiner Herden und mit diesen seiner Knechte, die er nicht bloß als dingliche Habe (*res mancipi*) betrachtet, sondern für die er auch ein fühlendes Herz hat (c. 31), zuletzt auch des Liebsten: seiner Kinder. Der Satan hat Naturmächte und Menschen aufgeboden, um Schlag auf Schlag allen Besitz Iobs zu vernichten; denn es gibt in der Naturwelt wie im Menschen einen Abgrund conträrer Mächte, die er zu entbinden weiß, weil er in diesem Abgrund sein eigentliches Heim und den Bereich seiner Herrschaft hat. Das Verhalten Iobs v. 20 f.: *Da stand Ijjôb auf und zerriß sein Gewand und schor sein Haupt und fiel zur Erde nieder und streckte sich hin und sprach: Nackt bin ich hervorgegangen aus meiner Mutter Leibe und nackt gehe ich wieder hin, Jahve gab und Jahve nahm, der Name Jahve's sei gebenedeit!* Die drei ersten Unglücksposten hat Iob sitzend und schweigend vernommen, bei der vierten aber vom Tode seiner Kinder vermag er den Schmerz nicht mehr niederzuhalten. Die tiefe Erregung gibt sich kund im Aufstehn (2 S. 13, 31. Jon. 3, 6), das zerrissene Herz im Zerreißen des Gewandes, der empfundene Verlust des Nächststehenden und Theuersten im Abschneiden des Haupthaars; aber er gebahrt sich nicht wie ein Verzweifelter, sondern, indem er sich demütigt unter die gewaltige Hand Gottes, fällt er zu Boden und streckt sich hin, nämlich anbetend vor Gott, so daß sein Antlitz die Erde berührt. **מִצֵּיל** ist das Obergewand, der Talar (2 S. 13, 18), welchen Vornehmere **מִצֵּיל** über der **כֶּתֶנֶת** tragen (Hitz.), vgl. Mr. 14, 63 *διαρρήξας τοὺς χιτῶνας*, wo das Unterkleid und dieser Ueberwurf gemeint sind. **רָצָחִי** ist defektive Schreibung wie Dt. 28, 57. Iob 32, 18. Num. 11, 11. Richt. 4, 19. Num. 15, 24.; anderer Art sind die nach Art der **לֵ"ה** gebildeten Formen der **לֵ"ה** (Kohleth S. 207). **בֶּטֶן** / **בֶּטֶן** concav s. entspricht genau dem griech. *κοιλία*. **שָׁמָּה** kann zu der Nikodemusfrage Joh. 3, 4 veranlassen: *μή δύναται ἄνθρωπος εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ εἰσελθεῖν*; Kohleth 5, 14 hat dieses schwierige **שָׁמָּה** weggelassen. Entweder deutet es auf Zurückversetzung in einen gleichen Zustand, nämlich des Unbewußtseins und der Abgeschiedenheit vom Licht und Treiben dieser Welt, wie der Zustand im Mutterleibe war (so Hupfeld in seiner *Commentatio in quosdam Iobei-*

dos locos 1853), oder, indem der Begriff von בָּטֶן אִמִּי sich erweitert, auf Zurückversetzung in den Mutterschooß der Erde (Rosenm. Ew. Hirz. Schlottm. Hitz. u. A.), so daß שָׁמָּה nicht sowol zurückweisend, als vielmehr auf die Erdhöhle als anderen Mutterschooß hinweisend gemeint ist (Böttch.), was wir vorziehen, denn wie der mütterliche Schooß dem Schooße der Erde verglichen werden kann Ps. 139, 15., weil er irdischen Stoffes ist und sich darin die Urbildung des Menschen aus Erde wiederholt, so der Schooß der Erde dem mütterlichen Sir. 40, 1 ἀφ' ἡμέρας ἐξόδου ἐκ γαστροῦς μητρὸς ἕως ἡμέρας ἐπιταφῆς εἰς μητέρα πάντων. Die Doxologie lautet wie Ps. 113, 2. מְבַרְכֶּה ist das Widerspiel des יְבַרְכֶּה v. 11. Der Verf. läßt Gott hier von Iob יהוה genannt werden wie auch einmal 12, 9 in dem dialogischen Theile. Der Name אֱלֹהִים bez. Gott als Object der Furcht, יְהוָה (יְהוֹהָ) dagegen als Subject (Herrn) des Seins; אֱלֹהִים bez. ihn nach der Fülle seines furchtgebietenden Wesens, יהוה als den schlechthin Einen und als Person. Darf man annehmen, daß im Sinne des Dichters die Gottesnamen im Munde Iobs nicht unbedeutsam seien, so denkt sich Iob, indem er יהוה sagt, Gott nicht bloß als die absolute Ursache seines Geschickes, sondern als die sein Leben rathschlußmäßig gestaltende Person, welche immer preiswürdig ist, mag sie in ihrer providentiellen Weisheit geben oder nehmen. Iob wurde nicht an Gott irre, sondern pries ihn mitten im Schmerze auch da wo für menschliches Verstehen und Fühlen nur Anlaß zum Schmerze und nicht zum Lobpreise war; er machte die Verdächtigung des Satans, daß er Gott nur um seiner Gaben willen, nicht um sein selbst willen fürchte, zuschanden und blieb in vierfacher Versuchung Sieger. Es kommt durch das ganze Buch hindurch nicht dazu, daß er Gotte entsagt (אֱלֹהִים, בָּרַךְ), aber bis jetzt verfällt er nicht einmal in unwürdiges Reden über sein Walten v. 22: *Bei alle dem versündigte sich Iob nicht und legte Gotte nichts Widersinniges bei.* Bei alle dem, nämlich wie richtig LXX: was ihn bis jetzt betroffen. הַפְלִיא bed. Widerlichkeit für Geschmack (6, 6) und Geruch (arab. *tafila* übel riechen) und von da aus Abgeschmacktheit d. i. Widersinnigkeit im Verh. zu Gottes Gesetz (Jer. 23, 13 vgl. Hos. 6, 10) und der sittlichen Weltordnung (24, 12). Man übers. aber nicht: er gab nicht von sich *non edidit* Abgeschmacktes gegen Gott (Rosenm. Rüd. Zöckl. u. A.), wonach Hier.: *neque stultum quid contra Deum locutus est*; denn יָתֵן hat nie die dergestalt ihm inhaftende Bed. ‚aussprechen‘. Auch nicht: er reichte Gotte nichts Ungebührliches dar, näml. dessen er sich selbst schuldig gemacht hätte (Dillm.), denn das Obj. von יָתֵן fällt immer nicht auf die Seite des Gebenden, sondern des Empfangenden z. B. שִׁים חֲהֵלָה בְּ שִׁים יִתֵּן מִים בְּ Sir. 11, 31 (vgl. יִתֵּן מִים בְּ Sir. 18, 14. Lev. 24, 20., שִׁים חֲהֵלָה בְּ 4, 18) also: er legte Gotte nichts Ungebührliches bei (Hirz. Stiek. Schlottm. Hitz.), gab ihm vielmehr die Ehre (Jer. 13, 16. Ps. 68, 35). Zöckl. findet es unstatthaft, daß hier schon auf Iobs spätere Verirrungen angespielt werde. Aber gerade darin zeigt sich die Kunst des Dichters, welcher Schritt um Schritt der folgenden tragischen Vermittelung näher rückt, und das Integrirende des Prologs, in welchem

sich nach und nach anspinnt was in der Mitte des Buchs sich mehr und mehr verknäuelte.

Iobs fünfte und sechste Versuchung und Selbstbewährung II, 1—10.

Der Satan hat seine Vollmacht nun erschöpft, aber erfolglos v. 1: *Da geschah es eines Tages, daß die Gottessöhne kamen sich zu stellen bei Jahve und daß auch der Satan kam in ihrer Mitte sich zu stellen bei Jahve.* Der Zwecksatz wiederholt sich hier beim Satan (vgl. dagegen 1, 6), denn er erscheint diesmal mit bestimmtester Absicht. Die Verhandlung Gottes mit dem Satan beginnt wie das erste Mal v. 2: *Da sprach Jahve zu dem Satan: von woher kommst du? Der Satan erwiderte Jahve und sprach: vom Umherstreifen auf Erden und Einherwandeln auf ihr.* Statt *מֵאַחֶיךָ* 1, 7 steht hier wie 2 S. 1, 3 das gleichbed. nur etwas bestimmter lautende *אַי מֵיָדָה*; solche kleine Variationen sind auch in Psalmen und Propheten bei kehrversartigen Wiederholungen gewöhnlich, ein Beispiel hatten wir schon c. 1 in dem Wechsel des *זֶרַח* und *זֶרַח*. Nach des Satans allgemein gehaltener Antwort ergeht nun eine speciellere Frage v. 3: *Da sprach Jahve zu dem Satan: hast du gerichtet dein Herz nach meinem Knechte Ijjob hin? Denn seines Gleichen ist nicht auf Erden, ein Mann rechtschaffen und redlich, Gott fürchtend und sich fernhaltend von Bösem; noch hält er fest an seiner Redlichkeit und doch hast du mich wider ihn gereizt, ihn zu verderben ohne Ursach!* Aus dem Vordersatze, daß Iob unter den bisherigen Leidensverhängnissen seine *תְּמִידָה* (außer dem B. Iob nur noch Spr. 11, 3) bewart und bewährt, zieht der Modus der Folge den Schluß, daß kein Grund zu dem Verderben vorhanden gewesen, welches über Iob zu verhängen der Satan Jahve angestiftet hat. Oder das innere Verh., in welches der Modus der Folge Iobs Bewährung und des Satans Anstiften setzt, ist wie Gen. 19, 9. 32, 31. Spr. 30, 25—27 das der paradoxen Folge und also des Gegensatzes, was wahrscheinlicher, da *הִנֵּם* wie 1 S. 19, 5 zum Infinitivsatz gehört (Hitz.). *הִסִּירָה* bed. nicht verführen (Umbr.), was unstatthaft, sondern *instigare*, meistens zu Bösem wie z. B. 1 Chr. 21, 1, aber nicht immer z. B. Jos. 15, 18, hier indem der Ausdruck sich nach dem Staudpunkte des Satans gestaltet allerdings von dem Impulse, den er Gotte gegeben, Iob so durch den Ruin (vgl. *καταπίνεν* 1 P. 5, 8) seiner Habe und Kinder auf die Probe zu stellen. Der Satan verneint auch jetzt wieder was Gott bejaht v. 4 f.: *Der Satan erwiderte Jahve und sprach: Haut für Haut und alles, was der Mann hat, gibt er für sein Leben — jedoch streck' einmal aus deine Hand und rühre an sein Gebein und Fleisch: wahrlich in dein Angesicht wird er dir entsagen!* Die Worte *עוֹר בְּעַד-עוֹר* sind ein Interjectionalsatz, dessen Verständnis ganz so wie Richt. 15, 16 der folg. Verbalsatz darreicht. Olsh. bez. *עוֹר בְּעַד עוֹר* auf Iob im Verhältnis zu Jahve: so lange du seine Haut unangetastet

lässest, wird er auch dich unangetastet lassen, was obgleich der Teufel redet doch allzu indecent wäre. Hupfeld versteht wie Ephrem Hier. Grot. u. A. unter der Haut, die für die andere hingegeben wird, die Haut des Viehes, der Knechte und Kinder, Zöckl. die einer schützenden und wärmenden Hülle gleiche Habe, welche Iob gern hingegeben, da er um diesen Preis mit eigner heiler Haut davon gekommen. Aber בָּעֵר fällt nirgends (auch nicht Spr. 6, 26) mit *Beth pretii* zus. Sogar mit בָּחֵר in dem Talio-Gesetze Ex. 21, 24 f. ist es nicht identisch, obwohl diese Präpositionen unter Umständen (vgl. Jes. 32, 14) sich nahe berühren können. עֵר בְּעֵר עֵר bed. *cutis pro cute* und für *pro* liegt der Sinn von ὑπέρ am nächsten. Deshalb tragen wir Bedenken, mit Hirz. Ew. Kamph. Dillm. Zöckl. u. A. zu erkl.: Gleiches um Gleiches, was Ew. durch die unzutreffende Bem. begründet, daß eine Haut der andern gleiche wie ein todttes Stück dem andern. Ansprechender Høelem.: Haut ist nur sich selbst gleichwerthig, ist also um nichts Anderes käuflich und verkäuflich. Diesem Verständnis widerspricht es nicht wenn wir mit Clarius und Schlottm. nach Trg. und jüd. Ausll. erkl.: man gibt Haut hin um Haut zu erhalten, man läßt sich wehe thun an einer krankhaften Stelle der Haut, um die ganze Haut zu retten, man hält z. B. den Arm hin, um den tödtlichen Streich vom Haupte abzulenken (Raschi), oder die Hand um die Augen zu schützen (AE). Anders Merx: „Ein Fell sitzt um (ein anderes) Fell herum; das eine (Güter und Kinder) ist Iob abgezogen, das andere (Gesundheit) muß noch getroffen werden“ — eine Deutung, welche die Unwahrheit des Bildes als solchen gegen sich hat, da sich dieses nicht auf die den Alten unbekannte Unterscheidung von Lederhaut und Epidermis beziehen läßt. Der zweite Satz verhält sich klimaktisch zum ersten: Haut gibt der Mensch für Haut, und nun gar für das Leben, sein höchstes Gut, gibt er alles ohne Ausnahme, was mit Beibehaltung des Lebens hingegeben werden kann, willig hin. Dieser Erfahrungssatz, auf Iob angewendet, lautet: so hat Iob alles gern hingegeben und ist froh mit seinem Leben davon gekommen zu sein. An diese selbstverständliche Application schließt sich וַיֵּלֶם *verum enim vero* an. Das V. נָגַע, oben 1, 11 mit בָּ, ist hier mit אָל verbunden und lautet so noch hämischer: lange nur einmal von fern hin nach seinem Gebein etc. Statt וַיֵּלֶם אֶל-פְּנֵיהֶם 1, 11 heißt es hier אֶל-פָּנָיו in gleichem Sinne: geradezu, furcht- und rücksichtslos (vgl. 13, 15. Dt. 7, 10) wird er dir Valet sagen. Die neue Ermächtigung v. 6: *Da sprach Jahve zu dem Satan: Siehe er ist in deiner Hand, nur sein Leben nimm in Acht*. Das Leben hat Iob nicht verwirkt, aber insoweit wird es doch dem Satan preisgegeben, daß sich an äußerster Gefährdung und Verkümmern desselben zeigen soll, ob Iob den Gott, der solches über ihn verhängt, angesichts des Todes verleugnen werde oder nicht. נַפְשׁ ist zwar nicht gleichbed. mit נַפְשׁוֹ, es ist die das geistleibliche Leben des Menschen vermittelnde Seele; wir müssen aber ‚Leben‘ übersetzen, weil wir Seele nicht in diesem rein physischen Sinne von ψυχή, *anima* gebrauchen. Die Ausführung des Zugelassenen v. 7 f.: *Und hinausging der Satan aus der Nähe des*

Angesichts Jahve's und schlug Ijjôb mit böartigen Beulen von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel. Und er nahm sich einen Scherben sich damit zu schaben, indem er saß mitten in Asche. Statt מַצָּח 1, 12 steht hier gleichbedeutendes מַצָּח und statt עַר liest das *Keri* עַר mit ׀, dem Ausdruck der Stetigkeit, was in Fällen wie der vorliegende üblich Dt. 28, 35. 2 S. 14, 25. Jes. 1, 6. Unter allen Krankheiten wählt der Satan die grauensvollste, ekelhafteste, hoffnungsloseste, welche nach Dt. 28, 35 vgl. 27 (Plin. XXVI, 5. Lucrez VI, 1112 s.) in Aegypten heimisch war. Eine Glosse hat ἐλέφαντι (vgl. ἄγριος ἐλέφας bei Orig. c. *Celsum* VI). Es ist nach den weiterhin im Buche erwähnten Sym-

ptomen jedenfalls der Aussatz (צָרַעַת, arab. بَرَص), wahrsch. dessen schlimmste Art: die Elephantiasis (so genannt weil die Glieder zu so gelenklosen dunkelfarbigem Klumpen, wie Elephantenbeine, anschwellen), wofür Barhebraeus *arjonutho* d. i. Leontiasis sagt, arab. آء الجذام *dā' el-ğudām* (v. جَذَم *amputare*) d. i. die Gliederverstümmelungs- oder Gliederfraß-Krankheit (was aber gattungsbegrifflich Lepra, Krebs und die Frankenseuche oder Syphilis befaßt), lat. *lepra nodosa*, die furchtbarste Form der *lepra*, von der auch Vornehme zuweilen ergriffen werden; Artapan (C. Müller, *Fragm.* 3, 222) berichtet, daß unter allen Menschen zuerst ein ägypt. König an der Elephantiasis gestorben sei; Balduin, König von Jerusalem, litt daran in sehr gefährlicher Weise.¹ Die Krankheit beginnt mit Entstehung knolliger Beulen und gleicht endlich einem über den ganzen Körper verbreiteten Krebs, durch den der Körper so zerstört wird, daß einzelne Glieder sich gänzlich ablösen. Sie ist noch jetzt in den moslemischen Ländern die gefürchtetste Krankheit, welcher gegenüber alles menschliche Mitleid aufhört. In der Steppe wird selbst der größte Machthaber, wel-

1) s. über die Lepra die Berichte über das jerus. Aussätzigen-Asyl in der Missionszeitschr. Saat auf Hoffnung 1873 S. 78—84. 161—163 und den Art. Aussatz in Riehms HW des bibl. Altertums; über die Elephantiasis insbes. findet man die Literatur bei Heer, *De elephantiasi Graecorum et Arabum*, Bresl. 1812 und colorirte Abbildungen in dem großen auf Kosten der norwegischen Regierung erschienenen und von Cosson französisch übersetzten *Traité de la Spédalskhed ou Elephantiasis des Grecs par Daniëlssen et Bouck*, Paris 1848; auch bei Hecker, *Elephantiasis oder Lepra Arabica*, Jahr 1858 (mit fünf lithogr. Tafeln). Die Mittel — sagt Aretäus der Kappadocier (übers. von Mann 1858 S. 221) — müssen mächtiger sein als die Krankheiten, wenn diese durch jene gehoben werden sollen. Welches Heilmittel aber könnte es aufnehmen mit dem ungeheuern Uebel der Elephantiasis? Sie wirft sich ja nicht bloß auf einen Theil, auf ein einziges Eingeweide, oder auf das Innere des Körpers, oder auf seine Außenfläche, sondern sie setzt sich ebenso fest innen im ganzen Menschen, als sie auch äußerlich ihn in seinem ganzen Umfange einnimmt. Entsetzlich und scheußlich anzusehen, denn der Mensch hat die Gestalt eines Thieres bekommen. Alle fürchten sich, mit solchen Kranken zu leben und umzugehen, und scheuen sich vor ihnen nicht weniger, als vor der Pest, weil das Uebel leicht durch den Athem ansteckt. Wo wäre nun ein hinreichend kräftiges Heilmittel im ärztlichen Bereiche zur Heilung zu finden? Da muß man denn Alles zugleich in Anwendung bringen, Diät, Eisen und Feuer.

cher mit dieser Krankheit behaftet ist, mindestens eine halbe Stunde weit vom Zeltlager entfernt, wo ihm ein *charbûs* d. i. kleines schwarzes Haarzelt aufgestellt und eine alte Frau, die keine Angehörigen mehr hat, als Bedienung gegeben wird, bis er stirbt. Niemand besucht ihn, selbst seine nächsten Angehörigen nicht. Das Bild, das uns hier gegeben wird, ist ein etwas anderes, aber darin stimmt die volkstümliche biblische Vorstellung mit der noch heute herrschenden überein, daß der Aussätzige als *מִכְהָ אֱלֹהִים וּמַצָּנָה* Jes. 53, 4 galt, wie er noch jetzt ein von Gott seinem Herrn Bekämpfter (*mukâtal*) genannt wird. Für so furchtbar gilt der Aussatz, daß man sogar seinen Namen nicht auszusprechen wagt; man bedient sich umschreibender und meistens euphemistischer Ausdrücke.¹ Sich mit einem Scherben schabend will Iob nicht bloß kratzend das Jucken mildern, sondern auch den Eiter entfernen; das Sitzen mitten in Asche (Arabs der Waltonschen Polyglotte: *er-remâd*, vgl. Jon. 3, 6) ist nach LXX davon zu verstehen, daß er *ἐκάθητο ἐπὶ τῆς κοπρίας ἔξω τῆς πόλεως*² auf dem Misthaufen draußen vor der Ortschaft, dem *חֲפֵצִים* (Ps. 113, 7) oder, wie der von Baudissin herausgeg. Arabs übers., *على مزبلة* auf der *mezbele*, von der man sich eine andere Vorstellung als die eines Misthaufens unserer Bauernhöfe zu machen hat.³ Zu den 4 Verlusten ist nun noch als

1) Man sagte z. B. *الابرص* der Scheckige (Fleckige) für *الابرص*, vgl. über andere Euphemismen Wetzstein in DMZ XXIII, 312.

2) Polychronius (bei Nicetas) bemerkt: *Καὶ τῆς μὲν πόλεως ὡς λεωβημένως ἔξω καθῆσο· οὐκ ἐὼνται γὰρ ἐν πόλεσιν ὁμοδίατοι εἶναι τοῖς ἄλλοις οἱ ἐλεφαντιῶντες*. So draußen sitzend pflegt er abgebildet zu werden, s. über das älteste Bild, welches dies darstellt, *Aringhii Roma Subterranea* (1651) p. 276; über die Fresken Giotto's im Campo santo von Pisa Schlottmann S. 120; über das Gemälde von Heilbutt die Zeitschrift *Omnibus* 1868 S. 504., vgl. Clemens Brockhaus, *Prudentius* (1872) S. 245 f.

3) Der Mist, der auf der *mezbele* hauranischer Ortschaften aufgehäuft wird, ist nicht mit Stroh vermischt, weil man in dem warmen und trockenen Lande keine Streu für das Vieh nöthig hat, und er rührt meist von Einhufern her, da Kleinvieh und Rinder viel auf den Weideplätzen übernachten. Er wird im trockenen Zustande in Körben auf jenen Platz vor dem Dorf gebracht und daselbst gewöhnlich alle Monate einmal verbrannt; man wählt dazu Tage, in denen der Wind günstig ist d. h. den Rauch nicht auf das Dorf wirft. Die Asche bleibt liegen. Dünger verlangt die fruchtbare vulkanische Erde nicht, denn er würde die Saat in Regenjahren auf Unkosten der Körner zu üppig machen und bei Regenmangel verbrennen. Ist eine Ortschaft Jahrhunderte lang bewohnt, so erlangt die *mezbele* eine sie weit überragende Höhe. Die Winterregen machen die Aschenschichten zu einer kompakten Masse und verwandeln die *mezbele* nach und nach in einen festen Erdhügel, in dessen Innern man jene merkwürdigen Getreidegruben *biâr el-galle* anlegt, in denen der Weizen, völlig gesichert gegen Wärme und Mäusefraß, jahrelang aufgespeichert werden kann. Die *mezbele* dient den Bewohnern der Ortschaft als Warte, und an schwülen Abenden als Versammlungsort, weil auf der Höhe Luftzug ist. Dort treiben sich tagsüber die Kinder spielend herum; dort liegt der Verlassene, der von ekelhafter Krankheit befallen nicht in die Wohnungen der Menschen gelassen wird, am Tage die Vorübergehenden um Almosen anrufend und des Nacht sich in die von der Sonne erwärmte Asche bergend. Dort liegen die Dorfhunde,

fünfte Versuchung eine vor Menschengenossen unheilbare Krankheit gekommen, eine natürliche, aber herbeigeführt vom Satan, zugelassen und also verhängt von Gott. Der Satan tritt nun nicht weiter unmittelbar auf: es fehlt ihm nicht an diesseitiger werkzeuglicher Vermittlung; sein erstes Werkzeug war das Weib Gen. c. 3 vgl. Sir. 25, 23., auch hier ist es Iobs Weib, welche ohne es zu wissen, das Vorhaben des Satans unterstützt v. 9: *Da sprach zu ihm sein Weib: immer noch hältst du fest an deiner Redlichkeit? Laß fahren Gott und stirb!* In der LXX findet sich die Rede des Weibes ungeschickt erweitert. Die wenigen Worte wie sie lauten sind charakteristisch genug. Sie sind nicht zu erkl.: rufe Gott noch zum letzten Male an und stirb dann (v. Gerl.) oder: rufe ihn an daß du sterbest (nach Ges. § 130, 2), sondern קָרָא bed., wie Iobs Antwort zeigt, den Abschied geben. Es ist thöricht, meint sie, daß er an seiner Frömmigkeit festhält, die, wie am Tage liegt, ihm nichts genützt hat und nichts helfen wird; er soll Gotte entsagen, statt sich mit trüglichem Hoffen auf ihn hinzuhalten, und soll sich in das Unvermeidliche fügen. Sie rath ihm also dasjenige zu thun, was der Satan zu bewirken sich vermessen hat. Und doch nimmt Hgst. sie gegen allzuhartes Urtheil der Ausl. in Schutz. Ihre Verzweiflung, sagt er, geht aus herzlichster und innigster Liebe zu ihrem Manne hervor, und wenn sie selbst Gleiches zu leiden hätte, würde sie der Verzweiflung wahrsch. widerstanden haben. Aber die Liebe hofft ja Alles; die Liebe hält vor dem Geliebten, wenn sie auch verzweifelt, ihre Verzweiflung verborgen; die Liebe hat kein so gottloses Maul, daß sie sagte: verabschiede Gott, und kein so liebloses daß sie sagte: stirb. Nein, dieses Weib ist wirklich *diaboli adjutrix* (August.). Auch Hgst. selbst und Green können nicht umhin einräumen, daß sie sich ohne es zu wissen, auf Satans Seite stellt, und es ergibt sich wirklich aus diesem ihrem jetzigen Verhalten der berechtigte Rückschluß auf eine ihrem Manne ungleichartige Gemüthsart. Geradezu unglücklich war die Ehe deshalb nicht nothwendigerweise, schon deshalb nicht, weil das Verhältniß des Weibes zum Manne in der alten Welt kein so enges und innerliches war wie in der christlichen. Auch Tobia liebte seine Anna und doch ist diese wie die Copie des Weibes Iobs.¹ Wie viel

etwa ein gefallenes Aas benagend, das häufig dorthin geworfen wird. Manche hauranische Ortschaft hat ihren urspr. Namen und heißt *umm el-mezâbil* von der Größe und Menge dieser Hügel, die immer eine uralte und große Cultur der Dörfer anzeigen. Und manches spätere Dorf ist auf einer alten *mezbel* gebaut, weil es da stärkeren Luftzug, also eine gesündere Lage hat. Die arab. Bed. der *זבל* scheint sich zur hebr. ähnlich zu verhalten, wie die des althbeduinischen *seken* (שִׁכָן) Asche zum hebr. und arab. מִשְׁכָּן Wohnung. Wetzst.

1) Sie sagt dem erblindeten Tobia, als sie für den Unterhalt der Familie Lohnarbeiten übernehmen muß und dabei nicht offen gegen ihn zu Werke geht: *ποῦ εἶσιν οἱ ἐλεημοσύναι σου καὶ αἱ δικαιοσύναι σου, ἰδοὺ γινώσκῃς πάντα μετὰ σοῦ* d. h. (wie Sengelmann und Fritsche erklären) man sieht aus deinen Schicksalen, daß es mit all deiner Tugend nicht weit her sein kann. Noch ähnlicher dem Weibe Iobs erscheint sie in dem überarbeiteten Texte: *manifeste vana facta est spes tua et eleemosynae tuae modo apparuerunt* d. i. dein Wol-

Lebenserfahrung und Tieblick spricht sich übrigens darin aus, daß der Verf. gerade das Weib Iobs als höhnische Gegnerin seiner standhaften Frömmigkeit auftreten läßt! Seine Kinder hat Iob verloren, aber dieses Weib hat er behalten.¹ Sie wird 19, 17 noch einmal genannt, aber auch da nicht zu ihrem Vorthail. Welch hämisches Urtheil über Gott, welche Unbarmherzigkeit gegen ihren Mann liegt in ihren verzweifelten und sarkastischen Worten! Er weist sie gebührend zurück 10^a: *Er aber sprach zu ihr: Wie der Ruchlosen eine reden würde, redest du! Wollen wir das Gute hinnehmen von Seiten Gottes und wollen nicht auch das Ueble hinnehmen?* Die Antwort Iobs ist streng und doch nicht schroff, denn das אָחָה vgl. 2 S. 13, 13 ist einigermaßen mildernd. ‚Thörinnen‘ ist für הַנְּבָלֹת zu wenig; נָבָל ist der wahnwitzig Denkende und ruchlos Handelnde, der gemeine unedle Mensch Spr. 17, 7. Jes. 32, 5 f. Das Folgende ist eine zweigliedrige Frage ohne Fragwort. אֲנִי für הֵנָּה steht das Ganze beherrschend voran, gehört aber eigentlich zum zweiten Gliede, zu welchem man über das basirende erste hinwegzueilen hat, eine häufige Erscheinung nach Fragpartikeln z. B. Num. 16, 22. Jes. 5, 4^b, nach Causalpartikeln z. B. Jes. 12, 1. Spr. 1, 24; nach dem negativen פֶּן Dt. 8, 12 ff. u. ö. Hupfeld übers.: *bonum quidem hucusque a Deo accepimus, malum vero jam non item accipiemus?* Beide נִקְבָּל sind Subjunctive, also genauer: *num bonum a Deo accipiamus* (periodisirt: *accipientes*) *malum non item accipiamus?* Daß אֲנִי in dieser Weise, obwol nicht zu dem unmittelbar folgenden Satzbestandtheil gehörig, an die Spitze gestellt wird, kommt auch sonst vor z. B. 1 S. 22, 7. Hos. 6, 11. Sach. 9, 11. Koh. 7, 22; die selbe syntaktische Erscheinung findet sich bei אֲנִי, אָהָה und רָק (s. zu Ps. 32, 6). Die Conj. אֲנִי אָהָה (wie der Ruchlosen eine redest auch du) ist also ein Einfall ohne Werth. נִקְבָּל ist wie הִמָּחֵה ein dem B. Iob mit Mischle (19, 20) gemeinsames Wort; außerdem findet es sich nur in den nach-exil. Bb., es ist mehr aramäisch als hebräisch. Durch diese Antwort, die Iob seinem Weibe gibt, hat er nun auch die sechste Versuchung zurückgeschlagen. Denn wie 10^b sagt: *Bei alle dem versündigte sich Ijjôb nicht mit seinen Lippen.* Der Targ. setzt hinzu: aber in seinen Gedanken hegte er schon sündige Worte. Es ist doch wol nicht unab-sichtlich, daß בִּשְׁפָהּי erst hier und nicht 1, 22 dabeisteht. Die Versuchung zum Murren mochte sich schon jetzt in ihm regen, aber er war ihrer Herr, es kam kein Murren zum Ausbruch.

thätigkeitssinn hat uns handgreiflich ins Elend gestürzt. Im Texte des Hieron. geht dieser Aeußerung des Weibes Tobia's eine Parallele zwischen Tobia und Iob (2, 12—16) voraus.

1) Der Ged. daß er sie nicht verlor, damit nicht beim glorreichen Ausgang seines Leidens dieser Pfahl im Fleisch sich verzweifache, ist nicht beabsichtigt, da ihm auch die Kinder nicht doppelt ersetzt werden; nichtsdestoweniger ist er wie von Kästner, so schon von Alters her zu pikanten Epigrammen verwerthet worden. Ein darauf bezügliches jüdisches Sprüchwort s. bei Tendlaw, Sprüchw. u. Redensarten deutsch-jüd. Vorzeit (1860) S. 11.

Der stumme Besuch II, 11 ff.

Zu der sechsten Versuchung kommt eine siebente und erst jetzt bereitet sich der eigentliche Kampf vor, den der Held des Buchs zwar nicht ohne Versündigung, aber doch ohne Unterliegen besteht v. 11: *Da hörten die drei Freunde Ijjôbs all dieses Ueble, das über ihn gekommen war, und kamen ein jeder aus seinem Orte, Eliphas von Têman und Bildad von Schûach und Zophar von Naama, und trafen verabredetermaßen zusammen, hinzugehen um ihm Beileid zu bezeugen und ihn zu trösten.* Die drei Freunde Iobs sind die drei die er hatte und die der Dichter der Sage gemäß für diese Leidensgeschichte Iobs in Aussicht genommen hat: sie bilden Iob dem Einen gegenüber eine geschlossene Majorität. אֱלִיפָז ist nach Gen. c. 36 der Erstgeborene Esau's und חִיזָן der Erstgeborene des Eliphas; jenes ist also ein altidumäischer Name und חִיזָן heißt eine idumäische Landschaft, berühmt wegen der dort einheimischen Weisheit Jer. 49, 7. Bar. 3, 22 f. Aber auch in Ost-Hauran findet sich ein noch immer stattliches Têma und 3½ St. südlich davon ein an Elihu's Beinamen (vgl. Jer. 25, 23) erinnerndes Bûzân. טוֹרַח (mit dem arab. Namen des Falken شوحة zusammenklingend) kennen wir sonst nur aus Gen. c. 25 als Sohn Abrahams und der Ketura, der im Ostlande sich niederließ: es heißt demnach so eine ostjordanische Landschaft; das transauranische Schakka paßt lautlich nicht und ist ohne Zweifel mit Saxxala östlich von Batanäa bei Ptolem. 5, 15 einunddasselbe, vergleichbarer ist سِيحَان, Name zweier Dörfer, deren eines in der Nukra liegt, 1 St. nördlich von Umm Weled, das andere im südlichen Gôlân. נַעֲמָה ist ein in Syrien und Palästina häufiger Ortsname; es heißt so Jos. 15, 41 eine Stadt der judäischen Schefêla (der Niederung am Mittelmeer), welche aber hier nicht gemeint sein kann. LXX macht die Drei zu Königen und gibt חִיזָן durch ὁ Μιναῖος, wofür *Arabs Tischend.* المني wie Aristeas bei Euseb. *praep. ev.* 9, 25 ὁ Μιναῖος.¹ Die Bed. der drei Personnamen ist nicht befriedigend bestimmbar. אֱלִיפָז erkl. Michaelis *suppl.* p. 87 *cui Deus aurum est* (vgl. 22, 25), mit Vergleichung des Herodier-Namens Φαῶνρος, dessen *sa* aber andere Herkunft als von פִּז fordert. בְּלֶדֶר könnte *sine mammis* d. i. den ohne Muttermilch Aufgezogenen bed. צוֹפֵר erinnert an den arab. Esaviten-Namen الاصفر (*flavus*), den Sachau minder wahrsch. als Entstellung von צִפּוֹ Gen. 36, 4 ansieht, und könnte *flavedo* (vgl. صَفَر assyr. šipru Kupfer) bed. Aber diese und ähnliche Einfälle zeigen nur daß die drei

1) Auf das östlich von Petra gelegene מִינָן Mîân läßt sich der so lautende Beiname nicht bez. Strabo XVI, 4, 2 kennt eine am rothen Meere wohnende arabische Völkerschaft mit dem Namen Μιναῖοι, wofür auch gleichlautend Μειναῖοι und Μηναῖοι geschrieben wird.

Namen keinen auf die vorgeführte Gesch. bezüglichen Sinn haben. Die Drei haben erfahren all das Schlimme das über Iob gekommen. מִלֵּל ist *Milel*, also 3 *pr.* und der Art. vertritt somit das relative Pron. wie Gen. 18, 21. 46, 27. Ruth 1, 22. 4, 3. Jes. 51, 10 u. ö. Ges. § 109 Anf. Das *Ni.* לִיִּיר ist nicht gleichbed. mit לִיִּיר sich berathen, verabreden; es bed. sich wohin bestellen, an bestimmtem Orte zu bestimmter Zeit zus. kommen Jos. 11, 5. Neh. 6, 2 vgl. Am. 3, 3. Der Talmud sieht darin daß sie sich so schnelle Kunde über das Ergehen Iobs zu verschaffen wußten, ein Zeichen wahrer Freundschaft und bezieht darauf das Sprichwort: אוֹ חֶבְרָא כְּחֶבְרִי דְאִיּוֹב אוֹ מִיתוּחָא Entweder einen Freund wie Iobs Freunde oder den Tod! Aber wenn man v. 11 nach 7, 3 beurtheilen darf, so hatte Iobs Krankheit, als sie ihn besuchten, sich schon Monate lang hingezogen. Sie hatten also volle Zeit, einen gemeinschaftlichen Besuch zu planen und sich über einen ihnen allen bequemen Punkt des Zusammentreffens zu einigen. לִיִּיר bed. jemandem condoliren, eig. zunicken indem man theilnehmend seiner Klage oder die Größe seines Leidens zustimmt. Ihre Ankunft v. 12: *Und sie erhoben ihre Augen von ferne und erkannten ihn nicht, da erhoben sie ihre Stimme und weinten und zerrissen jeder sein Gewand und warfen Staub auf ihre Häupter gen Himmel.* Sie sahen eine Gestalt, welche Iob zu sein schien, in der sie ihn aber nicht wieder zu erkennen vermochten. Da weinen sie, zerreißen ihre Oberkleider und werfen aufgegriffenen Staub 1 S. 4, 12 himmelwärts in die Höhe, daß er auf ihre Häupter zurückfalle. Der hohe Wurf ist die Aeußerung des tiefen Schmerzes und, wie v. Gerl. richtig bemerkt, seines himmelschreienden Anlasses (vgl. Apoc. 18, 19. Act. 22, 23). Ihr Schweigen v. 13: *Und saßen mit ihm am Boden sieben Tage und sieben Nächte ohne daß einer ein Wort zu ihm redevte, denn sie sahen daß der Schmerz übergroß war.* Dafür daß Anstand und Sitte dieses einwöchige Schweigen erfordert hätten fehlen Belege; sieben Tage währt nach uralter Sitte πένθος μετρηθῆναι Sir. 22, 10. Es war wie Ez. 3, 15 der überwältigende Eindruck des gewaltig großen Schmerzes (כָּבֵד = كَوْبَةٌ beduinisch *kûbe* Leid, Wehe) und die Furcht, den Leidenden zu belästigen. Daß sie sieben Tage zu schweigen vermögen, ist orientalisch. „Ein tieferer Schlaf — sagt einmal Hamann — war die Ruhe unserer Ur-ahnen und ihre Bewegung ein taumelnder Tanz. Sieben Tage im Stillschweigen des Nachsinnens saßen sie und thaten ihren Mund auf zu geflügelten Sprüchen.“ Das lange Schweigen beweist aber zugleich daß sie dem Zwecke ihres Kommens nicht gewachsen sind. Ihr Gefühl wird durch Reflexion, ihr Mitleid durch Entsetzen überwogen. Der Trost, den sie dem Freunde bringen wollten, erstirbt ihnen im Munde. Es ist schlimm daß sie Iob, der den Grund dieser wie es scheint endlosen Verstummung durchschaut, das erste Wort lassen; denn dieses erste Wort gegenüber den Freunden lautet ganz anders als sein letztes vor dem Besuche.

Iobs trostloser Schmerzensausbruch c. III.

Schema: 8. 10. 6. 8. 6. 8. 6.

Es beginnt nun Iobs erste längere Rede, durch welche er sich in den Kampf verwickelt, welcher seine siebente Versuchung (5, 19) ist v. 1 f.: *Nach diesem öffnete Ijjòb seinen Mund und verwünschte seinen Tag, es hob Ijjòb an und sprach.* V. 2 besteht nur aus 3 Ww., welche durch *Rebia* halbirt sind und das den Vers schließende *וַיִּאָמַר* ist hier wie überall im B. Iob, obwol *Milel*, doch *וַיִּאָמַר* vocalisirt (Ges. § 68, 1), weil die gewöhnliche Form *וַיִּאָמַר*, welcher immer sofort direkte Rede folgt, nicht wol geeignet ist, den Vers zu schließen. *וַיִּנָּה* bed. nicht nur ‚entgegen‘ sondern überh. auf gegebenen Anlaß das Wort ergreifen.¹ Die nun folgende Ergießung Iobs, mit welcher v. 3 die poet. Accentuation beginnt, wird meist folgendermaßen zerlegt: v. 3—10. 11—19. 20—26. Schlottmann nennt das drei Strophen, Hahn drei Theile, Riehm drei Absätze, in deren erstem sich ungestüme Verwünschung des Lebens ausspreche, im zweiten elegischer Wunsch gleich nach der Geburt gestorben zu sein, im dritten vorwurfsvolles Fragen nach dem Zwecke so leidenvollen Lebens. Daß dieser Schmerzensausbruch sich in drei Wendungen zerlegt, ist richtig; aber daß mit v. 11 die zweite beginne, beruht auf der irrigen Voraussetzung, daß *מֵרֵחַ* 11^a, ‚gleich nach der Geburt‘ bedeute. Die drei Wendungen sind vielmehr 3—12. 13—19. 20—26. Im Uebrigen hat Stickel die Formtheile der Rede richtig abgegrenzt, aber statt nach Stichen zählt er nach masoret. Vv. Das ist falsch, wie auch Ew. in seinem Aufsatz über Liedwenden im B. Iob nahezu einräumt (Jahrb. 3. S. 118 Anm. 3). Die Auslegung wird zeigen, wie ungesucht sich das oben angegebene Strophenschema² herausstellt. In der Uebers. folgen wir den Sinnzeilen des Originals und ihren Rythmen; der fünf Fußige Jambus, in welchem Ebr. und früher schon Hosse (1849) übersetzt haben, verbirgt die eigentümliche Poesie des Buches mit ihrem bunten Formenreichtum in einer abendländischen Uniform, deren monotoner Eindruck im B. Iob noch dazu nicht, wie sonst, durch den Wechsel äußerer Action aufgewogen wird.

- 3 Untergehe der Tag, da ich ward geboren,
Und die Nacht, so sprach: empfangen ein Männlein!
- 4 Jener Tag werde zu Finsternis,
Nicht frage nach ihm Eloah droben,
Und nicht aufleuchte über ihm Lichtglanz.
- 5 Mögen ihn einlösen Finsternis und Todesschatten,
Es lagere über ihm Gewölk,
Mög' ihn schrecken was Tage verdüstert.

1) s. über den gleichen Gebrauch von ἀποκρίνεσθαι die *Quaestio XXI* der *Amphilochia* des Photius in *Ang. Maji Collectio I*, 229 ss. Ebenso türkisch *gawâb itmek* DMZ XII, 226.

2) Merx gewinnt ein anderes, indem er v. 3 und v. 26 wie Auf- und Abgesang in lyrischen Gedichten für sich stellt, an sich schon mislich und auch unthunlich, da v. 3 sich in v. 4 fortsetzt und v. 26 den v. 25 fortsetzt; Merx freilich rückt v. 23 von seiner Stelle und setzt ihn zwischen v. 25 und 26.

Die Verwünschung geht gegen Geburtstag und Empfängnisnacht als alljährlich wiederkehrende, nicht gegen die thatsächlichen ersten (Schlottm. Hitz.): die bereits der Vergangenheit verfallenen kann weder Gutes noch Böses mehr treffen; also nicht: da ich geboren werden sollte, sondern: da ich geboren ward, vgl. syntaktisch v. 11. 15, 7. Jes. 51, 2 (Böttch. Dillm. u. A.). Sein Geburtstag, wünscht Iob, soll zum *dies ater* werden, verschlungen von der Finsternis wie in Nichts. Ueber das aus יאָבֵר verkürzte und mittelst Tonrückgang zu *Mil'el* gewordene יאָבֵר s. Ges. § 68, 1. Die Poesie gebraucht אָשֵׁר wie auch den Artikel immer nur mit bes. Absicht; die Beziehungssätze ohne Beziehungswort halten uns also sofort eine durchgreifende Eigenheit des poetischen Stils entgegen. Man übers.: die Nacht welche sprach, nicht: da man sprach; die Nacht allein war Zeugin jenes Entstehungsanfangs eines männlichen Kindes und erstattete Bericht dem Höheren, dem sie untergeben. Der Tag taucht aus der Finsternis auf, indem Eloah droben (wie 31, 2. 28), nicht: von droben (denn מִמַּעַל bed. nie *desuper*, auch nicht Jes. 45, 8), sondern: droben d. i. der über dem Wechsel hienieden thronende nach ihm fragt, sich sein annimmt (דָּרַשׁ); dessen, wünscht Iob, soll sein Geburtstag sich nicht erfreuen (Symm. *μη ἀντιποιήσαιο αὐτῆς ne vindicet eam sibi*) und nicht soll Lichtglanz über ihn aufleuchten חוּפֵּה (wofür LXX *ἔλθοι εἰς αὐτήν*). Die Verwandten dieses seines Geburtstags sind Finsternis und Todesschatten (s. über das aus צִלְמוֹת zum Doppelwort gewordene צִלְמוֹת zu Jes. 9, 1); diese sollen ihn einlösen, wie nach Verwandtschaftsrecht ein in fremde Hände gekommenes Familiengut wieder eingelöst wird. So ist גָּאֵל gemeint (LXX *ἐξαλλάβοι*, Theod. *ἀγγιστευσάτω*), nicht = גָּעַל *inquent* (Trg. Aq. Hier.). גָּעַל ist Massenwort wie נָהַר v. 4. שְׂעָרָה 4, 15: Wolkennasse, Lichthelle. Statt בְּמִרְרִי, dessen כ der Punctuation als Praep. zu gelten scheint (Trg. It. Aq. Hier.: wie Verbitterungen), hat man mit Ew. Olsh. u. A. בְּמִרְרִי n. d. F. חֲבִלִּיל Dunkelheit, Dunkelröthe, סִגְרִיר Unwetter, עֲבָשִׁיט Abgepfändetes, שְׂפָרִיר Prachtteppich zu lesen (vgl. jedoch das nicht minder anomale פְּרָהָה 30, 12). Das Wort bed. Verfinsterung v. קָמַר (verw. wov. aram. גִּימַר Glühkohle) erglühn, weil je größer die Glut, desto tiefer die Schwärze, die sie zurückläßt. Hitz. schlägt יִים בְּמִרְרִי vor: gleich den Abtrünnigen vom Tag (24, 13) d. h. wie diese durch über sie kommende Nacht geschreckt werden. Aber מִרְרִי ist unbelegbar und יִים, wofür אִיר zu erwarten wäre, empfiehlt dieses Hapaxlegomenon nicht. Dagegen zeugt das syr. כַּמְלֵי traurig s. für die Grundbed. „glühend, schwarz s.“, welche freilich sonst nicht dialektisch zu belegen, aber auch für das *Ni. Gen.* 43, 30 die zumeist sich empfehlende ist. Also: alles was nur immer einen Tag in ausdörrende schwärzende Glut versetzt, soll schreckend jenen Tag überfallen.¹

1) Nachgebildet sind die Verzweiflungsausbrüche Constanzens in Shakespeare's König Johann (3, 1 und 3, 4).

- 6 Jene Nacht — es packe sie Dunkelkeit,
 Sie vergnüge sich nicht unter des Jahres Tagen,
 In der Monde Zahl komme sie nicht.
 7 Sieh jene Nacht werde unfruchtbar,
 Es trete kein Jubel in sie ein.
 8 Verfluchen mögen sie Tageverwünscher,
 Die gerüstet sind anzuhetzen Leviathan.
 9 Verfinstern mögen sich ihres Frühdämmer's Sterne,
 Sie harre auf Licht und es werde keins,
 Und labe sich nicht an der Morgenröthe Wimpern.

Das Dunkel soll jene Nacht so erfassen oder so ganz und gar hinnehmen, daß sie den Uebergang in Tageshelle nicht durchzusetzen vermöge. Sie soll zu keinem Tage werden, der unter den Tagen des Jahres als zu ihnen gehörig sich seines Lichts freuen könne, zu keinem, der bei der Zusammenrechnung der Monatstageziffer in Betracht komme. Bei 6^b wird man an Gen. 49, 6 erinnert, wo יָהִר ו. יָהִר *uniat se* steht, hier יָהִר für יָהִר v. יָהִר, welches nach dem arab. *حدا* (s. zu 38, 31) urspr. aufmunternd (singend) antreiben, fröhlich stimmen oder gestimmt s. bed. Jene Nacht soll starr werden, so daß kein Leben sich in ihr regt und aus ihr hervorgeht (עָלְמִיד 15, 31. 30, 3. Jes. 49, 21., arab. Felsblock und wie ein Mischwort aus *جدا* hart s. und *جدا* starr, massiv s.); kein Jubel, sei es Hochzeitsjubiläum oder Jubel glücklicher Eltern, soll in ihr oder eig. in sie eintreten. Die 'Tageverwünscher' sind Zauberer, welche Tage durch ihre Bannsprüche zu *dies infaufti* zu machen verstehen; ein assyr. Syllabar (II R. 40, 40 s.) classificirt die Verwünschung (*sipûtu* v. אִשָּׁה, wov. *âsipu* == אִשָּׁה, Synon. von *arratuv*) nach Monat, Tag und Stunde (*arhu jumu u-saltu*). Eine besondere Geschicklichkeit bestand dem Volksaberglauben nach, von dem die Bilderrede v. 8 entlehnt ist, darin, den Drachen, welcher der Feind der Sonne und des Mondes ist, wider beide anzuhetzen (עָרַר dichterisch für לָעִיר), so daß, indem er sie verschlingt, Sonnen- und Mondfinsternisse entstehen. Dieser Drache heißt arabisch-persisch *tinnîn*, indisch *râhu*, hier לִיָּהִר (das nunirte *livja-ta* Windung), was LXX τὸ μέγα κῆτος übers.; die Chinesen sowol als die Eingebornen von Algier machen noch heutiges Tages bei einer Sonnen- und Mondfinsternis wildes Getöse mit Trommeln und kupfernen Becken, bis der Drache (*lung*) seine Beute fahren läßt.¹ Iob wünscht, daß dieses Ungeheuer die Sonne seines Geburtstages verschlingen möge. Wenn die Nacht, in der er empfangen oder (da der Moment der Empfängnis nicht weiter urgirt wird) geboren worden, zu Tage werden will, dann sollen die Sterne ihres Dämmer's d. i. die wie Boten des Morgens durch die Morgendämmerung (denn es gibt, wie *Berachoth* 3^b gelehrt wird,

1) s. über den Sonne und Mond verschlingenden Drachen *râhu* Pott in der Hallischen Lz. 1849 Nr. 199; über das Lärmmachen der Chinesen bei Sonnen- und Mondfinsternissen, welche sie *jî guai schi*, Verspeisen von Sonne und Mond, nennen, Plath, Religion und Cultus der alten Chinesen in den philos.-philolog. Abh. der Münchener Akademie 1863 S. 798. Die Manáos und die Indianer vom Tupi-Stamme in Südamerika meinen, das Gestirn werde von einem Tiger gefressen.

שָׁרִי zweierlei Dämmerung, die des Abends und Morgens) schimmernden Sterne sich verfinstern. Sie soll Lichtes harren und es wird keins (שָׁרִי wie Ps. 69, 21), soll nie mit Wolgefallen sehen die Wimpern der Morgenröthe (41, 10). שָׁרִי bed. sich an einem Anblicke weiden, laben; die Verkürzung des Jussivs in שָׁרִי ist wie 42, 16 *Kerî* die des historischen Modus unterblieben. Wenn die ersten Morgenstrahlen am Osthimmel emporschießen, dann schlägt die Morgenröthe (welche das urspr. das Morgengrauen oder den Frühdämmer bezeichnende hebr. שָׁרִי mitbefaßt¹⁾) ihre Wimpern auf; sie sind nach Sophokles' *Antig.* 102 f.: χρυσέας ἀμέρας βλέφαρον des goldnen Tages und also der Sonne, des großen Auges, Augenlied.

- 10 Denn nicht verschloß sie Mutterleibes Pforten,
Daß sie Mühsal verbarg vor meinen Augen.
- 11 Warum starb ich nicht im Mutterschooße schon,
Kam aus Mutterleibe hervor und verhauchte?
- 12 Weshalb haben Kniee mich bewillkommt,
Und was Brüste, daß ich söge? —

Auch Stiek. nimmt diese drei Vv. zus.: sie enthalten die dreifache Entfaltung des Grundes dafür, daß er seine Empfängnis- oder Geburtsnacht verwünscht. Sie hätte vielmehr die Thüren seines Leibes d. i. des Leibes, der ihn empfing *concepit*, verschließen d. i. diesen Leib empfängnisunfähig machen (vgl. 1 S. 1, 5. Gen. 16, 2) und so (וַיִּסְתֵּר = וַיִּסְתֵּר) das Mühsal das er jetzt erlebt seinen Augen, den ungewordenen, entziehen sollen. Die Negation aus 10^a in 10^b herüberzunehmen ist unnöthig (Hitz. Hgst. Kamph.). Denn warum d. i. zu welchem der Mühe werthen Zweck ist er denn empfangen und geboren? Die vier Fragen v. 11 f. bilden eine Klimax; er begleitet sein Leben von dem embryonischen Anfang (וַיִּרְחֹם mit Hgst. zu erklären nach Jer. 20, 17 vgl. unten 10, 18., S. *ἐν κοιλίᾳ*, Hier. *in vulva*, wonach Merx ברחם corrigirt) bis zur Gebärung und von der Freude des Vaters, der den Neugeborenen auf die Kniee nahm (vgl. Gen. 30, 3. 50, 23 und arab.

قَبِلَ von der Hebamme: das Neugeborene in Empfang nehmen), bis zur ersten Entwicklung des Säuglings und verwünscht dieses werdende Leben auf allen vier Stufen (Arnh. Schlottm.). Man beachte die *consecutio temp.*: das Fut. אֶמְצִי bekommt, weil von dem Ged. an den vergangenen Zeitpunkt der Empfängnis und Geburt getragen, die Bed. von *morietur* (vgl. 2 S. 3, 33), so wie וַיִּגָּזַק, durch das vorausgegangene Perf. normirt, die Bed. von *et exspirabam* (vgl. Jes. 57, 17. 12, 1), eig. (vgl. جاع wov. *ḡuā* Hunger) *elanguesceram*. Ebenso אֶיֶּן, aber in subjunctivem Sinne: *ut sugerem* (vgl. 2 K. 8, 13).

- 13 So läg' ich jetzt und rastete,
Ich schlummerte, dann hätt' ich Ruhe.
- 14 Mit Königen und Landesberathern,
Welche Einöden für sich bauten,

1) Im Arab. dagegen bed. *saḥar* das Morgengrauen und *faḡr* das Morgenroth.

- 15 Oder mit Fürsten, Gold besitzend,
Die ihre Häuser füllten mit Silber.
16 Oder wäre eingescharter Fehlgeburt gleich daseinslos,
Gleich Kindern, die nie das Licht erblickt.

Die ersten und die damit wechselnden zweiten Tempora haben hier den Werth von *imperfecta conjunctivi* nach Ges. § 126, 5; **כִּי עָתָה** ist das nach hypothetischen Vordersätzen übliche und hat das Perf. bei sich, wenn der Vordersatz eine in der Vergangenheit nicht eingetretene Bedingung angibt Gen. 31, 42. 43, 10. Num. 22, 29. 33. 1 S. 13, 13 (wo **לִי** für **לָא** zu lesen) 14, 30., das Fut. wenn eine in der Gegenwart nicht vorhandene 6, 3. 8, 6 und 13, 19 (wo der hinzuzudenkende Bedingungssatz sich aus dem Vorhergegangenen entwickelt). In allen diesen Stellen ist die confirmative Bed. des **כִּי** in affirmative übergegangen (vgl. zu 6, 3). Ruinen **הֶרְבִּיחַ** (Symm. *ῥεῖλια*) sind unbewohnte öde Bauwerke, sonst solche die es geworden, hier solche die gleich von vornherein dazu bestimmt sind, verödet zu werden (Umbr. Schlottm. Zöckl. u. A.) oder, was wir vorziehen: öde zu bleiben, also Grabkammern, Todtenhäuser, wahrsch. da nur von Bauen, nicht wie Jes. 22, 16 Aushauen die Rede ist und das Buch auch sonst äg. Beziehungen enthält eine Anspielung auf die Pyramiden, welche arab. *hirām* oder *ahrām* (s. *Abdollarif ed. de Sacy* p. 293 s.) heißen.¹ Böttch. *de inferis* § 298 (der dort **רַחֲבֵי** Straßenplätze zu lesen vorzieht) macht richtig auf den Unterschied zwischen **בְּנֵה הֶרְבִּיחַ** (Ruinen wieder aufbauen z. B. Mal. 1, 4) und **בְּנֵה הָאֵל** (vgl. 1 K. 2, 36) aufmerksam. Mit **אֵל** wird dann von dem Ruhen nach abgelaufenem Leben zu einem Nichtsein aufgestiegen, welches Ruhe (**נָחָה** Koh. 6, 5) im Grunde gar nicht heißen kann, weil ihm ein reflexes Dasein gar nicht vorausgegangen. Die Pyramidenbauer, die bei Lebzeiten Gold- und Silberreichen, die vor der Zeit (**נָפַל** LXX *ἔκτρομα*, vgl. Koh. 6, 3 und zur Punctuation Ps. 58, 9) und die todt Geborenen — sie alle sind diesem Leben mit seinen Leiden und Täuschungen entrückt, mag ihr Grab eine von der Nachwelt angestaunte Ruine oder ein aufgescharrtes und dem Boden wieder gleichgemachtes Erdloch sein.

- 17 Dort haben Frevler eingestellt das Toben,
Und dort ruhn die Abgemüdeten an Kraft.
18 Gefesselten ists zusamt behaglich,
Sie hören keines Frohnvogts Stimme.
19 Klein und Groß — dort sind sie gleich,
Und der Knecht ist frei von seinem Herrn.

Dort, nämlich im Grabe, eingeschlossen den Hades, genießen alle die hier vermißte Ruhe: die Beunruhigten wie die Beunruhigten.

1) Ein altäg. Pyramidenname ist *āmr* (viell. verw. mit **אָמַר** wov. **אָמַר** vgl. **חָמַר** wov. **חָמַר** **חָמַר** u. dgl.), aus welchem *hirām* (*ahrām*) als Name uralter und gleichsam greisenalteriger Bauwerke semitisirt ist, denn in **חָרַם** liegt der Wurzelbegriff der *decrepita senectus*. Das griech. *πυραμῖς* scheint hienach das transponirte *āmr* mit dem Artikel zu sein. Anders Bunsen, Aeg. II, 361 und Lauth in der Abh. über die Pianchi-Stele: *par-am* Haus des Zelttes.

רָשָׁעִים sind die Gottlosen als die deren sittlicher Halt d. i. Halt in Gott gelockert, gelöst ist (s. Fleischer zu Ps. 1, 1). רָגַז Erregtheit d. i. Unruhe der Leidenschaft entspricht dem in רָשָׁעִים liegenden Grundbegriff der Entzügelung, der Decentralisation und Disharmonie, vgl. die Bilder Jes. 57, 20. Jer. 6, 7. Bei den Gefesselten, die von gestrengen Aufsehern zur Arbeit angehalten werden, scheint der Dichter, wie Hitz. bem., die Arbeiter in den Bergwerken Aegyptens im Sinne zu haben, von denen Diodor V, 38 sagt: *ἀνεσις ἢ παῦλα τῶν ἔργων οὐκ ἔστιν αὐτοῖς* und: *αἰρετώτερος αὐτοῖς ὁ θάνατος ἔστι τοῦ ζῆν* (vgl. Jos. bell. VI, 9, 2). Nun sind sie alle einer Ruhe theilhaft, welche Iob, wie שָׂאָנָי besagt, als aller Sorge entledigtes Wohlbefinden erscheint. Der Tod hebt alle Unterschiede auf. In שָׂם הוּא ist שָׂם mehr als Ausdruck der Copula (Hirz. Hahn Schlottm.), es ist zu wenig wenn LXX Vulg. Luth. übers.: *ibi sunt*. Wie von Gott gesagt wird, daß er הוּא ist Jes. 41, 4. 43, 13. Ps. 102, 28 d. i. der sich immer Gleiche ὁ αὐτός, so bed. hier das absichtlich statt הָיָה gebrauchte הוּא, daß Große und Kleine im Grabe einander gleich (aeth. *nečtômû* ebendieselben) sind, der Unterschied ist untergegangen in der Gleichheit ihres nunmehrigen Geschicks. Und mit dem Unterschiede hat auch die Spannung der Gegensätze aufgehört: der Tod macht frei, Knecht und Herr sind beisammen, aber dieser hat keine Macht mehr über jenen. Der Tod macht Alle einander gleich.

- 20 Warum gibt er Mühseligen Licht
Und Leben denen die harmvoller Seele?
21 Die da harren auf den Tod und er kommt nicht,
Und nach ihm spähen mehr als nach Schätzen;
22 Die sich freuen bis zum Jubel,
Die entzückt sind, wenn sie das Grab erreichen?
23 Dem Manne, dessen Weg umhüllt ist
Und den Eloah rings umzäunt hat?

Daß הָיָה hier so impersonell gebraucht sei wie 37, 10 vgl. zu Spr. 10, 24. 13, 10., ist nicht anzunehmen; das Geben fordert einen Geber und dieser ist Gott welcher als das universale absolute und deshalb selbstverständliche Subjekt nicht genannt zu werden braucht um verstanden zu werden. Licht und Leben stehen hier in Parallele wie 33, 30 in genit. Verbindung. מָרַי נֶפֶשׁ ist gangbare Bezeichnung solcher, deren Seele bitteres herbes Leid zu tragen hat. Die beschreibenden Partt. 21^a. 22^a werden in Aussagesätzen fortgesetzt, welche virtuelle Beziehungssätze sind; 21^b läßt der consecutive Modus nicht schließen, daß die Leidenden als endlich Gestorbene gedacht seien, 22^b folgen Indicative des zweiten Tempus, indem ihr Verlangen nach dem Grabe vergegenwärtigt wird. Schlottm. und Hahn übers.: die nach ihm grüben (statt: gruben) mehr als nach Schätzen; aber der consecutive Modus besagt Wirkliches, obwol nicht nothwendig solches worauf zurückgeblickt wird, und ,graben‘ im eig. Sinne will חָפַר nicht bed., s. dagegen zu 11, 18. אֶל־יָרִיב mit poet. אֶל־יָרִיב statt אֶל könnte bed.: unter Begleitung von Jubel d. i. Jubelruf und Jubelgeberde, aber steigerndes *usque ad exultationem* ist sowol hier als Hos. 9, 1 sachgemäßer. Mit v. 23 läuft

die Rede auf Iob selbst aus: er ist der Mann dessen Weg ein räthselvoller aussichtsloser Leidensweg ist und den Gott von allen Seiten eingepfercht hat. Das Bild ist wie 19, 8 vgl. Thren. 3, 5. Hos. 2, 8: סָפִיר *sepire*, oben 1, 10 (vgl. Ex. 40, 21) schützend umhegen, hier gewaltsam einzwängen.

- 24 Denn meines Brotes Statt vertritt mein Aechzen,
 Und so ergießt sich denn wie Wasser mein Geheul.
 25 Denn Furchtbares fürcht' ich, gleich trifft es mich,
 Und wovor ich schaudre, es kommt mich an.
 26 Nicht feierte und nicht rastete und nicht erholt ich mich,
 Da kommt das Toben.

Die alten Uebers. fassen לִפְנֵי zeitlich: vor meinem Brote (ehe es dazu kommt daß ich dieses genieße) kommt mein Seufzen, was sich auch comparativ (34, 19) wenden läßt: das Seufzen hat den Vorgang vor dem Essen. Nur Aq. etwas anders: εἰς πρόσωπον ἄρτου μου στεναγμὸς ἐλεύσεται. Aber man sagt לִפְנֵי נִיחַ ungef. in gleichem Sinne wie wir: etwas unter den oder den Gesichtspunkt stellen 1 S. 1, 16 und von da aus wird לִפְנֵי wie unzweifelhaft 4, 19 Ausdruck der Gleichstellung, und diese gleichstellende Bed. (Ew. Dillm. Zöckl. Hitz.) ist schon des Parallelgliedes halber der zeitlichen (Umbr. Hahn Schlottm. Kamph. Hgst.) und comparativen (Hirz. Merx) vorzuziehen. Auf das Fut. רָבָא als Ausdruck des fort und fort Geschehenden folgt der consec. Modus וַיִּתְּכִי (dem weiblichen Plur. des Subj. regelrecht im Masc. vorausgehend) als Ausdruck dessen was in dem unzertrennlichen Gefolge des Andern ist. Ebenso nicht in historischem Sinne (Hitz.), sondern nur den Folgezus. ausdrückend steht es 25^a: Grauen grauet mir d. h. ich empfinde Grauen, sofort überkommst mich (das wovor mir grauet), אָתָּה (mit Rückgang auf das urspr. יִ' flektirt) wechselt poetisch und ebenso mit dem Acc. verbunden mit בּוֹא z. B. Spr. 10, 24. Auch in 28^b ist der Modus der Folge nicht historisch von dem Gemütszustande gemeint, in welchen die sich jagenden Unglücksschläge, zumal der Tod der Kinder, Iob versetzten; רָגַז wäre dafür kein geeignetes Wort, וַיִּרְגַּז 2 S. 19, 1 bez. nicht blos schmerzliche Erregtheit, sondern Zorn über die Nichtbeachtung des königlichen Befehles. Mit וַיִּרְבָּא (wie v. 25 mit Tonrückgang) wird gesagt, was ohne daß ihm Ruhe, Rast, Erholung vergönnt ist immer wieder eintritt. Nicht übel Hahn: doch kommt immer neuer Sturm, aber das „doch“ (Ew. „dennoch“) ist falsch, da das Verh. hier nicht wie Gen. 19, 9 ein adversatives ist. Die Praett. bis וַיִּתְּכִי (mit pausalem *Kamez*) verumständen das folg. Hauptfactum: nur eine kleine Pause, die keine eigentliche Pause ist, da beginnt von neuem רָגַז d. i. der in ungestüme Erregung versetzende tobende Schmerz.

Es kommt viel darauf an, daß man den Seelenzustand, aus dem diese erste den Impuls zu den folg. Wechselreden gebende Rede Iobs hervorgeht, richtig und gerecht beurtheile. Zweierlei ist vor allem in Betracht zu ziehen: 1) daß Iob in seinen Verwünschungen und Klagen doch nicht dem vom Satan in Aussicht gestellten אֶת־הָאֱלֹהִים ver-

fällt: er kündigt dem so unbegreiflichen Gotte nicht die bisher bewiesene Treue auf; 2) daß aber im Sinne des D., wie sich aus 2, 10 schließen läßt, diese Rede dennoch als Anfang der Versündigung Iobs angesehen sein will. Wenn ein Mensch um seiner Leiden willen frühe gestorben oder gar nicht geboren zu sein wünscht, so hat er das Vertrauen verloren, daß Gott auch im schwersten Leiden sein Bestes will, und dieser Mangel an Vertrauen ist Sünde. Es ist jedoch ein großer Unterschied zwischen einem Menschen, der überhaupt kein Gottvertrauen hat und an welchem das Leiden dies nur in furchtbarer Weise offenbar macht, und einem Menschen, dessen Gottvertrauen durch schwere, nahezu die Tragkraft übersteigende Leiden nur momentan zurückgedrängt und gleichsam gelähmt wird, nicht sowol wegen der Größe des Leidens an sich, als vielmehr wegen der veränderten Gesinnung Gottes, die sich in dem Leiden zu bethätigen scheint. Der Leidende hält sich, wie die Psalmen und Klagelieder a. v. Stellen zeigen, für vergessen, verlassen, verstoßen von Gott, darum fällt er in Zagen und es spricht sich in diesem Zagen, obwol es, auf die Person gesehen, eine sündliche Schwäche ist, die tiefe Wahrheit aus, daß es besser ist, nie geboren oder vernichtet als von Gott verstoßen zu sein (vgl. Mt. 26, 24 *καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*). In einem solchen Zustande geistlicher und, wie wir aus dem Prologe wissen, satanischer Anfechtung (Lc. 22, 31. Eph. 6, 16) befindet sich Iob; Gott hat ihm die Thatbeweise und damit das Gefühl seiner fortdauernden Liebe entzogen, um die Treue der Liebe seines Knechtes zu prüfen und die Unbedingtheit dieser Liebe zu bewähren, Iob aber weiß das nicht und sieht in den Leiden, welche Schlag auf Schlag über ihn ergangen sind und schließlich ihn zu einem Scheusal vor sich selbst und den Menschen gemacht haben, nur Verhängnisse des Zorns, ohne die Liebe zu ahnen, die sich ihm allerdings tief hinter dichter und schauriger Hülle verborgen hat. Er nennt sich einen Mann נסתר דרכי אשׁר דרכו נסתר ähnlich wie Zion Jes. 40, 27 klagt: נסתרה דרכי מיהוה; einen Mann, den Eloah umhegt hat, wie Jeremia Thren. 3, 1—13 (gewissermaßen Commentar zu Iob 3, 23) auf den Trümmern Jerusalems klagt: „ich bin der Mann der Elend gesehen durch den Stecken seines Grimmes . . er hat mich umgittert ringsum ohne Ausweg und schwer gemacht meine Fesseln.“ In diesem Zustande völliger Entzogenheit alles Geschmackes göttlicher Güte bricht er in Verwünschungen aus. Er hat Reichtümer und Kinder verloren und hat Gott gepriesen, er hat selbst die unheilbare Krankheit mit Ergebung in Gottes Schickung zu tragen begonnen — jetzt aber wo nicht bloß das Leiden, sondern Gott selbst ihm als feindliche Macht erscheint (*nunc autem occultato patre*, wie Brentius es ausdrückt) vernehmen wir aus seinem Munde weder Worte des Lobpreises (das Höchste im Leiden) noch Worte der Ergebung (das Normale im Leiden), sondern Worte des Zagens. Ein neutest. Gläubiger freilich wird auch in der höchsten Anfechtung sich nicht zu solchen Verwünschungen und zumal solchen Zweifelsfragen wie למד יתן לעמל אור v. 21 fortreißen lassen. Um so leichter

aber konnte ein alttest. Gläubiger in solche Glaubensparoxysmen verfallen, weil damals noch keine ausdrückliche göttliche Offenbarung den Blick über die Schranke des Diesseits hinaustrug. Ueber das Jenseits gab es Wünsche des Gefühls, Schlüsse des Verstandes, Ahnungen des Geistes, aber kein klares Trostwort Gottes, um darauf zu fußen, keinen *θεῖος λόγος*, der um mit Plato (*Phaedo* p. 85 D) zu reden als rettendes Bret im Schiffbruch dieses Lebens hätte dienen können. Darum zieht sich auch durch alle Herrlichkeit und Freude des hellenischen Lebens von Anbeginn das *πανταχοῦ θρουλλούμενον* hindurch: das Beste sei, niemals geboren zu werden, das Zweitbeste danach so bald als möglich zu sterben.¹ Die Wahrheit, daß dieser Zeit Leiden nicht werth ist der Herrlichkeit die an uns soll offenbaret werden, war noch stumm. Die rechte Gemütsverfassung bei solcher Verhüllung des Jenseits war unbedingter wie mit verbundenen Augen sich der Führung Gottes anheimgebender Glaube. Aber wie nahe lag die Anfechtung, ein qualvolles Leben für einen göttlichen Zornbeweis zu halten und zweifelnd zu fragen, warum Gott solchen das Lebenslicht schenke. Man wußte ja nicht, daß das diesseitige Geschick des Menschen nur die Eine Hälfte seiner Geschichte bildet; man sah nur in der einen Wagschale Elend und Zorn und nicht in der andern die himmlische Liebesoffenbarung und Seligkeit, wodurch sie aufgewogen werden; man verlangte nach einer diesseitigen Lösung des Lebensrathsels, weil man von der Möglichkeit einer jenseitigen nichts wußte. So ist es zu erklären, daß nicht bloß Iob in diesem Dichterwerke, sondern auch Jeremia in seinem Weissagungsbuch 20, 14—18 den Tag seiner Geburt verflucht. Hitzig bemerkt hiezu, es lasse sich aus Inhalt und Form dieses Stückes auf eine gewisse momentane Zerrüttung des Geistes schließen, eine Folge des allgemeinen unbeschreiblichen Jammers der verhängnisvollen letzten Zeit Zidkia's, unter welchem auch des Propheten Geist erlag. Es ist wirklich eine Art von Delirium, in welchem Jeremia so redet, aber es ist keine physische Seelenstörung dabei: der Verstand des Proph. ist so wenig momentan zerrüttet, daß er vielmehr die Obmacht über dessen Glauben gewonnen hat und zu einer diesen zerrüttenden Macht geworden ist. Legt man an jenes lyrische Stück weder den Maßstab pedantischen Moralisirens noch krittelnder Poetik, so ist die tiefe Melancholie des ohnehin durch und durch elegischen Proph. aus folgendem Verstandesschluß hervorgegangen: Nachdem ich Jahrzehnte lang mit aller Treue und Aufopferung meinem proph. Berufe gelebt, sehe ich daß er sein Ziel gänzlich verfehlt hat; alle meine Hoffnungen sind vernichtet, alle meine Bußmahnungen und Gebete haben Juda von dem Stande des Abgrunds, in den es nun gestürzt ist, nicht zurückziehen, den Zorn Gottes, der sich nun ergossen, nicht abzuwenden vermocht — also wäre es mir besser, nicht geboren zu sein. Dieser Ged. liegt dem Proph. um so näher, als er mit jeder Faser seines Wesens Israelit ist und Wohl und

1) System der christlichen Apologetik (1869) S. 116 f.

Wehe seines Volkes mit seinem eigenen identificirt, gerade wie Mose, ehe Israel untergeht, lieber selbst aus dem Buche des Lebens getilgt, und Paulus, wenn er Israel damit retten könnte, als Anathema von Christo abgebrochen sein will. Was Wunder, daß jener Ged. sich in solchen Verwünschungen entlädt! Nicht geboren würde Jeremia auch nicht auf den Trümmern Jerusalems zu sitzen brauchen. Aber ein Fieberparoxysmus ist sein Gefühlsausbruch dennoch, denn wenn der Verstand ihn zu verzweifeln trieb, so mußte der Glaube ihn auch mitten im Untergang hoffen lehren, und in der That ist jenes kleine lyrische Stück in der Weissagungssammlung Jeremia's nur wie ein erratischer Felsblock, über welchen die glaubensfreudigere zukunfts-gewissere Prophetie wie ein Strom klarer lebendiger Wasser hinfließt. Im B. Iob ist es anders, denn was dort bei Jeremia und in vielen Psalmen auf engen Raum zusammengedrängt ist: die Finsternis der Anfechtung und ihre Lichtung, das ist hier der Inhalt einer dramatisch vorgeführten langen und vorerst immer fester sich verknäuelnden Verwicklung, zu welcher dieser Gefühlsausbruch den Impuls gibt. Wie Jeremia, nicht geboren, nicht auf den Trümmern Jerusalems sitzen würde, so würde Iob, nicht geboren, sich nicht in dieser Hölle des Zorns befinden. Um die jenseitige Lösung aller diesseitigen Lebensräthsel wissen beide nicht, sie wissen nichts von dem jenseitigen Leben und der himmlischen Krone. Gerade dies gereicht ihrem Zagen ebenso sehr zur Entschuldigung als ihrem sich dennoch durchringenden Glauben zu um so größerer Ehre. —

Der erste Redner unter den Freunden, welcher nun Iob ohne Verständnis für dessen hohe Anfechtung moralisirend entgegentritt, ist Eliphas, wahrsch. der älteste unter ihnen. Sie vertreten alle eine Grundansicht, aber jeder mit individueller Eigentümlichkeit: Eliphas mit dem selbstzuversichtlichen Pathos des Alters und der Miene eines Propheten, Bildad mit der Mäßigung und der Vorsicht, die dem Gedankenärmeren zusteht, Zophar mit aufbrausender, aber zu einem nachhaltigen Kampf weder geschickter noch aufgelegter Leidenschaftlichkeit. Die Kunst des Dichters zeigt sich auch darin, daß was die Freunde sagen, an sich betrachtet, wahr ist; das Falsche liegt nur in dem unzureichenden und unzutreffenden Verhältnis des Gesagten zu dem vorliegenden Falle.

Zweiter Theil. Die Verwicklung c. IV—XXVI.

Der erste Gang des Streites c. IV—XIV.

Die erste Rede des Eliphaz c. IV—V.

Schema: 8. 12. 11. 11. | 11. 12. 10. 10. 10. 2. Gegen Sommer, welcher das Oktastich für die äußerste Grenze des Strophenumfangs hält, genügt es auf die syrische Strophik zu verweisen; die Hahn-Sieffertsche Chrestomathie enthält syrische Lieder von je 10, 12 und 13 Stichen. Daß aber, wie Ewald (Jahrb. 9, 37) mit Bezug auf die erste Rede Jahve's c. 38. 39 bem., die Wendungen zu einer Länge von je 12 masoret. Versen erwachsen, also aus 24 und mehr *στιχοι* bestehen können, ist eine Unmöglichkeit. Anders als wir theilt Merx diese Rede des Eliphaz, indem er v. 10. 11 hinauswirft und zu 5, 5 eine Zeile hinzudenkt.

[Da hob Eliphaz der Themanite an und sprach:]

- 2 Wirst dich, wenn man versucht ein Wort an dich, beschweren?
Und doch an sich halten mit Worten — wer vermöcht' es?
- 3 Sieh du hast zurechtgewiesen Viele
Und schlaffe Hände stärktest du;
- 4 Strauchelnde richteten auf deine Worte
Und einsinkende Kniee kräftigtest du.
- 5 Ja nun kommst an dich, da wird dirs beschwerlich;
Es rührt an dich, da geräthst du außer Fassung.

Hgst. sieht in *הִלָּאָה* einen Relativsatz: „an dich der du müde bist“, was zu der Frage nicht paßt und den Parall gegen sich hat; wir haben eine Frage vor uns, deren Frageseton auf den zweiten der parataktisch aneinandergefüigten Sätze fällt: wirst du wenn man zu dir spricht es unerträglich finden. Aehnliche Beispiele sind bei *הִלָּאָה* 4, 21.; bei *יִדְרֹעַ* Jes. 5, 4. 50, 2.; bei *ποσύαις* Mt. 18, 21 vgl. bei *לֵא* Dt. 22, 1. *כִּי* Jes. 12, 1 und auch die parataktische Satzverbindung 3, 11^b. 2, 10. Die Behauptung Hitzigs, daß das unselbständige *הִלָּאָה* enklitisch sei und dies nie zu einem entfernteren Worte sein könne, beruht auf Verkennung der Natur der Parataxis. Allerdings läßt sich auch *הִנָּסָה* nach dem Schema Spr. 23, 5 in Werthe von *אִם נִסָּה* fassen: Wenn man . . so beschwert es dich, aber Eliphaz spricht dann etwas aus, wozu er anjetzt noch kein Recht hatte. Fraglich ist ob *נָסָה* aramaisirende Schreibung für *נָשָׂא* (wie es die Masora, indem sie *בַּחֲרֵי לִישָׁן* bemerkt, in Unterscheidung von Dt. 4, 34 faßt) und zwar entw. futurisch: wirst du, wenn wir erheben d. i. aussprechen etc. (wie es von den Griechen, dem Syrer und Hier. übersetzt wird) oder wie früher Ew.¹ passivisch: wenn erhoben d. i. ausgesprochen wird, *נָשָׂא דָּבַר*.

1) In Ausg. 2 vgl. Jahrb. 9, 37 erklärt er anders: „Wagen wir ein Wort an dich so dir verdrießlich *quod aegre feras?*“ Aber dann müßte *נָסָה* vocalisirt oder vielmehr *נָנָסָה* geschrieben sein. Auch Merx faßt *הִלָּאָה* relativisch, aber da *לֵא* nicht mit Acc. des Obj. verbunden wird, liegt das ferne.

wie נִשָּׂא מִשָּׁל 27, 1. Oder ob es 3 *pr. Pi.* in der Bed. versuchen *tentare* Koh. 7, 23 (Trg.), was die Schreibung näher legt und auch als bedeutender sich empfiehlt. נִסָּה mit folg. Fut. ist auch wenn man nicht periodisierend übers. hypothetisches Perfekt wie z. B. 23, 10. Die Punktation וְנִצֵּר ist wie 12, 15. 40, 23 vgl. וְנִצְרִים Gen. 32, 16. Die aramäische Pluralform מְלִין (von מְלָה) ist im B. Iob häufiger als die hebräische מְלִים. Die Futt. v. 3 f. erhalten durch das vorausgehende Praet. יִסְרָה mitvergangenheitlichen Stempel: er hat Viele zurechtgewiesen (Jes. 8, 11), kräftigte schlaaffe Arme (Jes. 13, 7), Strauchelnde richteten auf seine Worte u. s. w. (Jes. 35, 3), vgl. Iobs Selbstzeugnis in c. 29. In וְכִי v. 5 hat כִּי nicht zeitliche Bed.: jetzt wo; denn so als Vordersatz ist כִּי עַתָּה nicht üblich, כִּי ist wie Gen. 26, 22. 29, 32 u. ö. und wie auch 3, 13 u. ö. das von seiner confirmativen Bed. aus affirmativ gebrauchte. Die Satzfügung ist auch hier parataktisch: Ja nun kommts. an dich (näml. Misgeschick und Unvermögen dir selbst zu helfen) und infolge deß wirst du müde; nun trifft es dich u. s. w. (vgl. zum Ausdruck Richt. 20, 41).

- 6 Ist nicht deine Gottesfurcht deine Zuversicht?
Deine Hoffnung sie, die Rechtschaffenheit deiner Wege?
- 7 Gedenke doch: wer ist. ein Unschuldiger, umgekommen?!
Und wo sind Redliche hinweggetilgt worden?!
- 8 So oft ich sah die Unheil pflügten
Und Mühsal säeten — sie ernteten es.
- 9 Von dem Anhauch Eloahs kamen sie um
Und von dem Odem seines Zorns schwanden sie hin.
- 10 Des Löwen Gebrüll und des Schachals Stimme
Und der Löwenjungen Zähne sind ausgewurzelt.
- 11 Der Leu verkommt ob mangelnden Raubes
Und der Löwin Kinder stieben auseinander.

In v. 6 interpungirte ich früher: . . deine Zuversicht, deine Hoffnung? und die Rechtschaffenheit deiner Wege. Aber die zwei Präd. sind tautologisch und die zwei Parallelzeilen werden ebenmäßiger, wenn man mit allen neuern Ausll. (ausgen. Hupf. und Merx, welche der Schwierigkeit durch die Umstellung וְהָם רַכִּיר תְּקוּחָה abhelfen) das ו von וְהָם als nachdrücklich das Subj. hervorhebend faßt, wofür ein völlig gleichartiges Beispiel freilich nur in 2 S. 15, 34 vorliegt,¹ vgl. die Hervorhebung des Präd. 25, 5. Ps. 115, 7 (s. dort) Ew. § 348^a. יִרְאָה gebraucht Eliphaz auch 15, 4. 22, 4 kurzweg für Gottesfurcht; das Wort bed. Religiosität und objektiv Religion Ps. 19, 10. בְּסֵלָה (v. בָּסַל massig, viell. urspr. aufgetrieben, erhoben s., assyr. *kišalla* Altar) bed. sowol die Plumpheit (Gedunsenheit) der Dummheit als die Verwegenheit der Zuversicht. Das dem מִי beigefügte הֵינָּה 7^a wie 13, 19. 17, 3. macht die Frage lebhafter: wer der = wer da. נִכְחַד von Verneinung des Bestandes kehrt bei Eliphaz 15, 28. 22, 20 wieder. In v. 8 ist פָּאֶשֶׁר

1) Im Arab. sagt man regelrecht **زيد فحكيم** Zeid, der ist weise, und die Grammatiker bemerken, daß **زيد** in diesem Falle einem hypothetischen Vordersatz gleich sei: wenn jemand fragt etc.

zeitlich gemeint: *quando*, aber da eine oft gemachte immer gleiche Erfahrung ausgesprochen wird, im Sinne von *quandocunque*, in welchem es Vergangenes fixierend Ex. 17, 11 mit dem Fut., hier auf Vergangenes zurückblickend mit dem Perf. verbunden wird: so oft ich gesehen hatte solche die Böses entwarfen und ausführten (vgl. Spr. 22, 8), bekam ich auch zu sehen, daß sie es ernteten. So wird יִקְצְרוּהִי auch von Umbr. und Hitz. als Nachsatz gefaßt; gegen Dillm. welcher י *apod.* vermißt verweist Hitz. auf 2 S. 20, 13 vgl. 12. Allerdings aber stellt die Accentuation יִקְצְרוּהִי פֶאֱשֶׁר רָאִיתִי für sich, so daß es „meiner Erfahrung gemäß“ bed. Jedoch ist bei unserer Erkl. die Stilisirung poetischer und das Haupttonwort יִקְצְרוּהִי lautet nachdrücklicher. קָצַץ (√אֶן keuchen), sonst Anstrengung wobei man keucht, ist hier in sittlicher Bez. Nichtswürdigkeit ohne jegliche Spur edleren Gehalts und Inhalts, und מְבִיל (an *molestia* anklingend) Mühsal oder Beschwer womit man Andere widerrechtlich und ungebührlich belastet. Die welche dergleichen hegten und anstifteten ernteten es auch, indem Gleiches durch Gleiches (Heillosigkeit durch Unheil, Peinigung durch Pein) sich bestraft. Daß die Gottlosen und nur sie zu Grunde gehen, wird v. 10 f. in Löwenbildern ausgemalt. Die hebr. Sprache ist ungemein reich an Löwenamen; der jetzt in Asien selten gewordene und im Nilthal nur als Streifling vorkommende Löwe war im Altertum ungleich zahlreicher und weiter verbreitet.¹ אַרְיָה, assyr. *aria* (vgl. נִינְוָה und *Ninua*) ist der eigentümlich semitische Löwenname. Die Namen לִיֵּשׁ und לְבִיא (auch ägypt. *laboi*) klingen mit den indogermanischen Löwenamen (λῆς, λέων = *laivānt*, λέωνια = *laivanja*) zus.² שָׁחַל (√שָׁחַל brüllen, arab. vom Esel, vgl. das sowol vom Löwen als vom Esel gebräuchliche lat. *rudere*), welches die Alten häufig vom Panther verstehen, ist viell. der mähenlose Löwe, der sich noch jetzt am unteren Euphrat und Tigris findet. בֶּפֶר ist der junge Löwe wie צֶפֶר das Junge des Hirsches und der Gazelle. Die Nifal-Form נִחַשׁ ist nicht s. v. a. נִלְחָשׁ (wie sie Kimchi *Michlol* 86^a und der jüd. Grammatiker *Cod. Univ. Lips.* 102^a f. 3^a erklären), denn das V. לִחַשׁ לִתְעַלְעֵל bed. beißen und denominatives לִחַשׁ

(die Backzähne ausschlagen), wov. das *Ni.* das Passiv wäre, ist unerweislich; נִחַשׁ ist lautgesetzlich s. v. a. נִחַץ Ps. 58, 7 *evellere, elidere* und ist hier zeugmatisch auch auf die Stimme bezogen. Das participiale אֹבֵד (√בִּד abtrennen, wov. arab. *bāda, ba'ida* untergehen) ist stereotype Bezeichnung des aussichts- und hülflos Umherirrenden und Verkommenden Dt. 26, 5. Jes. 27, 13. Ps. 119, 176 u. ö. Das Perf. אָבַד, wie Hitz. corrigirt, würde ‚er kam um‘ bed. Der Parallelismus ist wie Ps. 92, 10; הִתְפַּחְּרוּ wie dort: aus den Fugen gehen, zerstieben, von Auf-

1) s. Schmarda, Geographische Verbreitung der Thiere 1, 210: Der Löwe ist in Asien auf fast allen Punkten zurückgedrängt, aber auch in Africa sehr vermindert worden, denn in den römischen Amphitheatern wurden Hunderte von Löwen und Pantheren zu den Thierkämpfen benutzt, während in der Gegenwart ein Aufbringen so großer Zahlen nicht mehr möglich wäre.

2) s. Paul, Die Benennung des Löwen bei den Indogermanen, Münden 1873.

lösung einer bisher kompakten Masse. Nachdem nun Eliphas gezeigt, daß kein Unschuldiger zu Grunde geht, beruft er sich auf eine göttliche Offenbarung, um Iob den Weg zur Erkenntnis seiner Schuld zu bahnen.

- 12 Und zu mir gelangte ein Wort verstohlen,
Und es vernahm mein Ohr ein Geflister davon,
- 13 Im Gedankengewirr aus Nachtgesichten
Zur Zeit wo tiefer Schlaf auf Menschen fällt —
- 14 Schrecken kam mich an und Beben
Und erschreckte schier all meine Gebeine.
- 15 Und ein Wehen fuhr an meinem Antlitz vorüber,
Es starrte empor das Haar meines Leibes.
- 16 Es stand da und ich erkannte sein Aussehn nicht,
Ein Bild schwebte mir vor Augen,
Ein Säuseln und eine Stimme vernahm ich.

Das Fut. יִגִּבֵּן wird wie Richt. 2, 1. 1 K. 21, 6. Ps. 80, 9 f. kraft des folg. historischen Modus zum Imperf.: *ad me furtim deferebatur*. Eliphas sagt nicht יִגִּבֵּן אֵלַי (obwol er ein einmaliges Geschehnis meint): hohen Selbstbewußtseins voll stellt er seine Person in den Vordergrund. Daß das Wort insgeheim an ihn gebracht ward und daß er nur wie ein Flistern (Symm. ψιθυρισμὸν, Hier. *venas susurri* Theile eines Gemurmels) von diesem Worte vernommen, soll die überirdische Herkunft der feierlichen Eröffnung beweisen und die Wißbegier spannen. שָׁמַע (שָׁמַע) bed. ein Wenig *pauxillum*, wie es im Talmud gebraucht und hier von Trg. Syr. Saad.¹ übersetzt, von Abulwalid Kimchi u. A. erklärt wird, eig. als Nüance von שָׁמַע (שָׁמַע) den indistincten Gehörs-eindruck.² Statt מִמֶּנִּי steht hier die dichterische Pausalform מִנִּי, aufgelöst aus מִנִּי n. d. F. מִנִּי 21, 16. Ps. 18, 23.; מִן ist partitiv: nur ein Geflister, Gelispel vernahm er, das Wort war zu hehr und heilig, um laut und unmittelbar sein Ohr zu treffen. Es geschah als er, wie die Nachtzeit es mit sich brachte, im Tiefschlaf lag, mitten in dem Durcheinander von Gedanken, wie es im Gefolge von Nachtgesichten d. i. Träumen (7, 14. 20, 8. 33, 15. Jes. 29, 7) sich einzustellen pflegt.³ שָׁמַע von שָׁמַע das Verzweigte sind die zweigartig aus dem Herzen wie aus ihrer Wurzel hervorgehenden und sich verschlingenden Ge-

1) Saadia übers. قَبَسَ. So heißt ein Stück Holz, womit man sich an einer Flamme Feuer ansteckt, und metaph. überh. eine Parcellle.

2) Ein stolzer arab. Spruch (s. Fleischers Ali S. 74) lautet: „Ein Bißchen (شِبْصَة) Theorie ist besser als viele Praxis.“ Eli Smith übersetzte mir dieses شِبْصَة mit *a single smell* (n. unit. v. شَم) — eine gleiche, nur von einem anderen der fünf Sinne entnommene Bez. eines verschwindend kleinen Theils. Im Arab. bed. شَبِصَ schnelles (zu unarticulirtem Gesumm werdendes) Reden. Bei Ver-

gleichung dieses arab. Worts fiel die von שָׁמַע weg, denn שָׁמַע bed. fortstoßen, forttreiben. Dillm. vergleicht das äth. ደምፅ: dems Gedröhn, Getön.

3) Im Assyrischen heißt der Traum *sultu* = *sunatu* (d. i. שִׁנָּה) und der ideogrammatistische akkadische Name lautet assyrisch *šibat musi* Nachterzeugnis.

danken; מן ist das der Ursache: in dieses Gedankenweben, die Folge des Traumlebens, fiel eine höhere Offenbarung hinein, welche die Passivität des Schlafzustandes benutzte, um sich Eingang zu verschaffen; תַּרְדֵּמָה ist im Untersch. von שְׁנָיָה Schlaf und תַּרְדֵּמָה Schlummer der dem Tode und der Ekstasis verwandte Tiefschlaf, wo der Mensch aus dem Außenleben in den untersten Grund seines Innenlebens zurückgesunken ist. In v. 14 ist קָרָא v. קָרָא = קָרָה begegnen (Ges. § 75, 22) s. v. a. קָרָה (Gen. 44, 29). Das Subj. von הִפְתִּירי ist פֶּתַר als der Hauptbegriff (Dillm.), dem יִרְעָדָה sich unterordnet wie Spr. 27, 9. 29, 15. Jes. 51, 3 (Hitz.). Eliphas war auf seinem Nachtlager ausgestreckt, da streifte (הָלָה wie Hab. 1, 11. Jes. 21, 1) über sein Gesicht רֵיחַ ein Luftzug hin, nicht: ein Geist d. i. Geistwesen (Umbr. Ew. Hgst. Zöckl.), was das nackte רֵיחַ im biblischen Hebräisch nirgends bed., sondern ein Windhauch, welcher das elementarische Erscheinungsmittel Gottes und seines Geistes vgl. 1 K. 19, 12, wo Jahve in einem sanften Wehen erscheint, und Act 2, 2., wo die Herabkunft des h. Geistes sich in einem gewaltigen Brausen ankündigt; רֵיחַ πνεῦμα, sanscr. *âtma*, bed. sowol den immateriellen Geist als die Luft, welche das verhältnismäßig Immaterialste unter dem Materiellen. Ist הִסְתַּר transktiv gemeint (vgl. Sir. 27, 14 ἀποκρυφώσαι τρίχας), so ist das הִלָּה als Subj. gedacht; wir fassen es als Intensivum des *hāl* Ps. 119, 120: es sträubte sich sein Haar und zwar alle Haare seines Leibes.¹ Subj. von יִרְעָדָה ist die geisterhafte Erscheinung. Ihre Umrisse erkannte Eliphas nicht, nur eine תַּרְדֵּמָה *imago quaedam* (das verhältnismäßig geistigste Wort für Gestalt Num. 12, 8. Ps. 17, 15 von Gottes *מוֹסָף* oder *δόξα*) war seinen Augen gegenüber, und er vernahm als von ihr ausgehend וְקוֹל הַתַּרְדֵּמָה ein Geflüster und eine Stimme d. h. nicht blos den Laut eines leisen Wehens, was קוֹל הַתַּרְדֵּמָה 1 K. 19, 12 bed., sondern in leisem flüsterndem Tone vernehmbare articulirte Rede Hienach ist der Windhauch רֵיחַ nicht als Sturmweather zu denken wie Merx nach Trg. 15^b übers.: „Sturmwind machte mein Fleisch erschauern.“

- 17 „Ist ein Sterblicher mehr denn Eloah gerecht
Oder über seinen Schöpfer rein ein Mann?
- 18 Sieh auf seine Diener traut er nicht,
Und seine Engel zeihet er der Verfehlung —
- 19 Um wie viel mehr die Lehmhäuserbewohner,
Die welche im Staube haben ihren Ursprung!
Es trifft sie Zermalmung, als wären sie Motten.
- 20 Von Morgen bis Abend — so werden sie zerschellet;
Ohne daß mans beachtet, gehn auf immer sie unter.
- 21 Ists nicht so: wird weggerissen ihr Zeltseil an ihnen,
So sterben sie, und nicht in Weisheit?“

Es fragt sich ob מן wie 32, 2 das comparative ist: *prae Deo* wozu Mercier: *justior sit oportet qui immerito affligitur quam qui immerito affligit* oder ob das locale: *a Deo h. e. ita ut a Deo justificetur*. Aber

1) Darwin in seinem Werke über den Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren (deutsch von Carus 1872) flicht seiner Erörterung der Symptome der Furcht Iob 4, 13—17 als großartige naturgetreue Beschreibung ein.

in letzterem Sinne sagt man **לִפְנֵי, בְּצִיּוּר, נָקָם מִן** in **מִן** Num. 32, 22 ist anderer Art (ledig und quitt der Verpflichtungen gegen . .), also wie Hier.: *Dei comparatione*, so daß die Gerechtigkeit auf Seiten des Menschen und die Ungerechtigkeit dagegen auf Seiten Gottes zu liegen kommt (vgl. **צָדִיק מִן** 1 S. 24, 18. Hab. 1, 13), so daß der Mensch die Schickungen Gottes als unverdiente und also von Ungerechtigkeit ausgehende ansehen könnte, und nicht vielmehr mit dem Bekenntnisse **צָדִיק יִחְיֶה** 2 Chr. 12, 6. Dan. 9, 7 (was die nachbiblische Sprache **צָדִיק יִחְיֶה** nennt) sich zu beugen hätte. Selbst höhere Wesen als der Mensch sind Gotte gegenüber nicht fehllos und nie gegen ihn im Rechte. Unter den Dienern Gottes sind keine andern als die folgendes genannten Engel gemeint. **שִׂיִּם** mit **בְּ** bed. *imputare* 1 S. 22, 15.; mit dem V. in dieser Bed. verbunden lesen wir 24, 12 (vgl. 1, 22) **הַפְלָה** *absurditatem*, was Hupf. auch hier wiederherstellen will, aber unnöthig. Allerdings läßt sich die Form **הַפְלָה** *stultitia* vom V. **הָלַל** nicht begreifen, nicht der dunkle Vocal und noch weniger das Fehlen des *Dagesch*; das seiner Herleitung nach ungewisse **הִלָּךְ** (Olsh. § 213^c) bietet keine brauchbare Analogie. Die Form führt auf ein V. **לִי** wie **הִרְמָה** v. **רָמָה**, also **הָלָא** *Ni. נִהְלָה remotus* Mi. 4, 7., wonach sie das Entferntsein, das Zurückbleiben hinter dem Vollkommenen, den Abstand bedeuten könnte, oder auch v. **הָלָה** (targ. **הָלָא Pa. הִלָּי**) = **לָא** Mattheit, Mangel an Kräftigkeit.

Noch näher aber liegt das von Schnurrer verglichene arab. **وَجَلَّ** irren, wov. ein secundäres V. **הָלַל** gebildet werden konnte; das von Dillm. verglichene äth. *tahala, tahala* irren zeigt daß dies wirklich geschehen ist. Also: selbst seine Engel gelten ihm nicht als irrthumsfrei, dem Irrtum entnommen; selbst diesen hat er **הַפְלָה** Verfehlung vorzuwerfen. Es ist damit nicht behauptet, daß die guten Geister thatsächlich sündigen, als ob die Sünde eine naturnothwendige Folge der Creatürlichkeit und Endlichkeit wäre, sondern daß auch ihre Heiligkeit sich nie mit der absoluten Heiligkeit Gottes deckt. Daraus ist zu schließen daß dieses Deficit noch ein ungleich größeres bei dem geistleiblichen Menschen sein wird, welcher die Irdigkeit zur Basis seines Ursprungs hat, wobei vorausgesetzt ist, daß der Abstand zwischen Gott und der geschöpflichen Erde noch ein ungleich größerer ist als zwischen Gott und den geschöpflichen Geistern, indem die Materie die Bestimmung hat, zu dem Wesen des Geistes emporgebracht zu werden, den Geist aber auch in die Gefahr bringt, in sie herabzusinken. **כִּי** v. 19 bed. wie **כִּי** je nachdem ein negativer oder positiver Satz vorausgeht *quanto minus* oder *quanto magis*; hier, da 18^b positiv ist: *quanto magis* wie 2 S. 16, 11. Die Menschen heißen Bewohner lehmerner Häuser, das Lehmhaus ist ihr **γθαρτόν οἶμα** als *de limo terrae* genommen 33, 6. Weish. 9, 15 (vgl. **πυλοὶ πλάσματα** bei Aristoph. *av.* 686); es ist eine gebrechliche, zum Abbruch bestimmte grobelementische Behausung. Daß der Dichter nicht wirkliche Lehmhütten (Krehl Hitz. u. A.) meint, sondern Gen. 2, 7. 3, 19 im Sinne hat, zeigt der dem Part. nebensubordinirte Relativsatz: die deren **יְסוֹד** d. i. Daseinsgrund in **עָפָר** ist.

Diese irdische Leiblichkeit der Menschen bringt es mit sich, daß sie leicht, daß sie in kurzer Frist, daß sie für immer vernichtet werden können. Man zermalmt sie == sie werden zermalmt (mit dem Subj. geheimer Mächte, vgl. 7, 3) לִפְנֵי-פֶת d. i. nicht: eher als die Motte zermalmt wird (Hahn) oder: eher als eine Motte zerstört (Oehler Fries Kampfh.) oder gar: der Motte zum Zermalmen vorgesetzt (Schlottom.), sondern לִפְנֵי ist rubricirend und gleichsetzend wie 3, 24 vgl. 1 S. 1, 16: in der Weise der Motte (LXX σὴτος τρόπον) d. h. nicht: wie diese zermalmt (Hier. Hgst. Hitz.) — denn die Motte ist אוֹכֵל, aber nicht מְרַבֵּחַ — sondern: wie diese leicht zerquetscht wird. Nur von Morgen bis Abend währt es, so werden sie zerschlagen (הִכָּה v. הִכָּת für הִכָּה), sie sind also wie Eintagsfliegen. Sie gehen auf immer zu Grunde ohne daß jemand das Herz darauf richtet *animum advertit* (erg. לב 1, 8). Mit הִלֵּא 21^a wird das Erfahrungswissen und Gewissen zur Bestätigung des Gesagten aufgerufen. Unpoetisch Hgst. nach Mercerus: *quidquid in se eximium habebant*. יָהִר bed. hier nicht Vorzug, sondern Strick. Die Seele oder das Leben wird hier einem Zeltseile verglichen, welches das Leibeszelt ausgespannt und stehend erhält wie Koh. 12, 6 das Rückenmark als Lebensfaden mit einem Silberstricke, der die von der Zeltdecke herabhängende Ampel festhält. Auch יִתְקַם ihr Zeltpflock (Olsh.) oder Gewebepflock (Hitz.) gibt ein angemessenes Bild, יִתְקַם entspricht der sonstigen Vergleichung der Seele und des durch sie vermittelten Lebens mit dem Faden oder Gewebe selber und des Todes mit dessen Durch- oder Losschneidung 6, 9. 27, 8. Jes. 38, 12. Der Leib ist als ein Haus 19^a, hier als ein Zelt gedacht, das Leibesleben als das für den Bestand des Zeltes entscheidende Seil, mit dessen Wegreißung es zusammenstürzt. בָּם verbinden wir lieber mit יִתְקַם, als mit נִסָּה d. h. verstehen es nicht von der an ihnen vorgehenden Handlung (Hitz.), sondern von dem was an ihnen (בָּם) dem Zeltseile entspricht, nämlich die נִפְּשָׁה. Der Aufbau des Doppelsatzes v. 21 ist so parataktisch wie in v. 2; wir sagen dafür periodisirend: werden sie nicht, wenn weggerissen wird etc. Sie sterben dann hin in Unweisheit d. h. ohne sich der Bedingtheit ihres Daseins und ihrem Abstände von Gott gemäß verhalten zu haben, also, recht beschen, unvorbereitet und plötzlich vgl. 36, 12. Spr. 5, 23. Richtig Oehler: ohne daß sie durch Gottes Heimsuchungen weiser geworden wären. Nicht als ob es immer so geschähe, aber es ist das Gewöhnliche, daß das Leiden den Menschen nicht witzigt und daß er Gotte nicht wie er sollte die Ehre gibt. Die Geisterstimme, welche wie ihre Einführung eine elfzeilige Strophe bildet, ist hier zu Ende. Eliphaz wendet sich nun mit Bezug darauf an Iob.

- 5, 1 Rufe doch — gibts einen dir Antwortenden?
Und an wen von den Heiligen willst du dich wenden?
- 2 Denn den Thoren bringt Ungeberde um,
Und den Einfältigen tödtet Ereifern.
- 3 Ich habe einen Narren gesehen Wurzel schlagen —
Da hatt' ich zu verwünschen seine Stätte plötzlich.

- 4 Fern blieben seine Kinder von Hülfe
Und mußten sich zertreten lassen im Thore ohne Retter,
5 Indem sein Geerntetes Hungrige aßen,
Und selbst aus Dornhecken nahmen sie es weg,
Und es schnappten Durstige nach ihrem Vermögen.

Der Grundgedanke des Orakels war, daß Gott der absolut Gerechte und über Menschen und Engel unendlich Erhabene ist. Daran anknüpfend sagt Eliphas zu Iob, daß ihm, wenn er sich nicht dem Allgerechten als der Ungerechte unterwerfe, kein Hülferruf, auch kein an die Engel gerichteter, helfen könne — ein Ged., der obwol er abgewiesen wird beweist, daß der Verf. des Buchs wie des Prologs von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß gute wie böse Geister in die Gesch. der Menschenwelt verflochten sind. Denn die ‚Heiligen‘ sind wie 15, 15. Ps. 89, 6. 8. Sach. 14, 5 die Engel. Das Suff. von יִיָּקָר kennzeichnet sich durch das assimilierte *Nun* als objektives (vgl. Dt. 8, 5. 23, 5 u. dgl.). כִּי 2^a begründet die in v. 1 bezielte Verneinung: Wenn Gott dir nicht hilft, so kann keine Creatur dir helfen, denn wer über sein Geschick grollt und sich ereifert, der zieht sich dadurch, indem er Gottes Zorn noch mehr reizt, das Aeußerste des Verderbens zu. Ein solcher keine Vernunft annehmender Meisterer Gottes heißt hier אֲרִיִּל (von der für bessere Eindrücke undurchdringlichen *παχύτης* benannt, s. zu Spr. 5, 23 und Hitz. zu u. St.); das הַ ist wie 2 S. 3, 30 vgl. Jer. 40, 2 aramaisirende Bezeichnung des Objects, zurückgehend auf die Bed.: *quod attinet ad, quoad* Ew. § 310^a. פֶּתֶרָה ist der Wurzelbed. nach ein Offenstehender, für äußere Eindrücke Empfänglicher (arab. *fatā*, *fatī* Jüngling), bes. der leicht zu Verführende. Den Spruch v. 2 belegt Eliphas v. 3 ff. mit einem Beispiele. Er sah einen solchen Murrer in zunehmendem Glücksstand, da verfluchte er seine Wohnstätte plötzlich d. h. nicht: er sprach sofort prophetischen Fluch darüber aus, wozu wenn auch פֶּתְאָה dies bedeuten könnte (nicht *subito*, sondern *illico* vgl. Num. 12, 4), doch die folg. mitvergangenheitlichen Futt. nicht passen, sondern: da hatte ich, indem seine Unzufriedenheit sein Verderben herbeigeführt hatte, plötzlich seine Wohnstätte als eine vom Fluche getroffene zu bezeichnen und zu verabscheuen, das Fluchen נָקַב ist als Anerkennung der Fluchwürdigkeit und wie als Echo des göttlichen Fluches gemeint.¹ LXX Syr.: וַיִּרְקַב und faul (morsch) wurde . . ein von Merx aufgenommenes glückliches Quidproquo. Jener Fluch Gottes erwies sich auch an seinen Kindern und seinem Vermögen — wieder ein Stich in Iobs Herz wie 4, 10 f. וַיִּשָּׁר ist das Thor als Gerichtshof, die Redensart: im Thor erdrücken wie Spr. 22, 22, die Form *Hithpa.* mit assimiliertem reflexiven תִּ. Das Relativ אֲשֶׁר v. 5 könnte als Relativpron. wieder an das Hauptobj. anknüpfen (Dillm. Hitz.), aber da was folgt

1) Das Schrecklichste für den Semiten ist die Verwüstung seines Hauses, so daß alle Angehörige der Familie dem Tode oder dem Elend verfallen, ihre Wohnstätte verödet und ihre Trümmer das Sprichwort künftiger Geschlechter werden. Namentlich für den Beduinen, obwol dessen härene Hütte keine Spuren zurückläßt, ist der Gedanke an die Verwüstung seines Hauses, das Verlöschen seines gastlichen Herdes ein entsetzlicher. *Weltst.*

Aussage über Vater und Kinder zugleich ist, so faßt man es füglicher wie auch 8, 14 als Relativconj. im Sinne von *quippe* (*cujus*). In der Verbindung **אֶל מִצְרִים** ist **אֶל** s. v. a. **עַד**: Hungerige fallen über das was der Vater der nunmehrigen Waisen geerntet hat so gierig her, daß selbst kein Dorngehege sie zurückhält, **צִמְאִים** wie Spr. 22, 5., die Doppelpräpos. **אֶל-מִן** findet sich auch sonst z. B. **אֶל-מִחוּץ** nach außen, hier bed. es ‚bis aus‘: sogar es aus den Dornen, die es abzupferchen und zu schützen bestimmt sind, hervorlangend. **צִמְאִים** ist Sing. n. d. F. **צִמְאִים** v. **צָמָה** *nectere* und bed. 18, 9 die Schlinge, hier aber nicht *judicii laqueus* (Böttch. Hgst.) oder *furis laqueus* (Hitz.), sondern, was ohnehin der Form gemäßer, den Schlingenmacher, den Ränkedreher. Die meisten Neuern (Rosenm. bis Dillm. u. Zöckl.) übers.: Durstige, wie alle alten Uebers., und Merx mag Recht haben, daß **צִמְאִים** = **צִמְאִים** = **צִמְאִים** sein will, indem **צ** zwischen zwei Vocalen sich zu *j* erweichte. Der Sinn ist dann daß Intriguanten oder besser daß Durstige = Habgierige (Trg. **לְסִימִיךְ** *λησταί*) ihr Vermögen erschnappen (**צָצָה** wie Am. 2, 7). Eliphaz begründet nun dies daß es jenem Narren in eigner Person und seinen Kindern so erging aus einer allgemeinen thatsächlichen Wahrheit.

- 6 Denn nicht hervorgeht aus dem Staube Unheil,
Und aus dem Erdboden entspringt nicht Mühsal —
- 7 Nein der Mensch ist zu Mühsal geboren,
So wie der Flamme Funken in die Höhe fliegen.
- 8 Hingegen ich würde Gott angehen
Und der Gottheit anheimstellen meine Sache,
- 9 Dem der große Dinge thut, die unergründlich,
Wunderbare bis zur Unzahl,
- 10 Der Regen spendet über die Erde hin
Und Wasser quellen läßt über die Fluren,
- 11 Zu setzen Niedrige auf erhabnen Ort,
Und Tieftrauernde werden zu Glück emporgerückt.

Wie das Orakel oben, so sagt hier Eliphaz, daß der Mensch zu einem Leben voll Mühsal ins Dasein getreten ist (**3 יָרַח** *pr. pu.* wie **לָמַח** Gen. 3, 23), so daß also seine **חַכְמָה** darin besteht, sich in dieses Loos zu fügen; thut er das nicht, so ist er ein **צִירִיל** und geht daran zu Grunde. Das Misgeschick ist nicht etwas rein Zufälliges Planloses Unvorbedachtes, wie hie und da zwischen dem Getreide aufgehendes Unkraut: es ist vielmehr in der göttlichen Weltordnung und mittelbar in des Menschen sündiger Natur begründet, wie es im Wesen der Feuerfunken begründet ist, in die Höhe zu fliegen. Die Alten verstehen unter **בְּנֵי רֶשֶׁת** die Raubvögel als blitzschnelle (vgl. die Benennung der vierfüßigen Raubthiere 28, 8. 41, 26), aber **רֶשֶׁת** bed. auch die Flamme oder Lohe Hohesl. 8, 6., Kinder der Flamme ist ein treffender Name der Funken und emporzufliegen kraft des Dampfes ist geglühten Kohlentheilchen in naturnothwendiger Weise eigen als den Raubvögeln, weshalb Hr. Ew. Hahn v. Gerl. Ebr. Dillm. Zöckl. Merx sich mit Recht für die Funken entscheiden. Mit Recht auch deshalb, weil zwischen Adlersflug und Leidensgeschick keinerlei verwandtschaftliche Bez. besteht, wol aber zwischen funkensprühendem Feuer und

dem Ofen des Elends, dem Schmelztigel der Prüfung, dem Feuer der Sünde und des Zorns (s. zu Jes. 1, 31. 9, 17). Schlottm. versteht unter den Flammenkindern Engel und Ew. (Götting. G. A. 1874 S. 982) ist geneigt, בני רשע nach dem Gottesnamen der phönizischen Inschriften für Apollo-Söhne wie Phaëthon zu halten — beides gegen den gnomischen Charakter von v. 7, welcher eine ethische Wahrheit durch Alltägliches versinnbildet. Das ו von יִבְנִי ist das den Sprüchen und zwar den emblematischen eigene sogen. ו *adaequationis* z. B. Spr. 25, 25 (s. die Einl. zum Spruchbuch S. 9). Eliphas sagt v. 8, was er an Iobs Stelle thun würde. Man übers. mit Ges. § 127, 5: jedoch ich würde, und zwar mit betontem Ich: jedoch ich meinerseits; das Fut. ist hier wie Ps. 55, 13 nicht Indicativ, sondern Subjunctiv. דָּרַשׁ mit אֶל ist *constr. praegnans* wie Dt. 12, 5. Jes. 11, 10: fragend und überh. wißbegierig, heilsbegierig sich wohin wenden. דְּבָרָה ist nicht Rede wie אִמְרָה — bei dieser Bed. sagt Eliphas dem Iob Ueberflüssiges — sondern wie in עַל-דְּבָרָה (s. zu Ps. 110, 4. Koh. 3, 18) Sachverhalt, Angelegenheit, Sache *causa*. אֶל שָׁמַיִם ist nach Ps. 22, 9. Spr. 16, 3 zu verstehen. Mit אֶל, welches sich gern mit אֶל verbindet, wechselt das sinnverwandte אֱלֹהִים; jenes bez. Gott als absolute Macht, dieses als unendliche Majestät. Nicht ohne Absicht werden als Wunderwerke Gottes gerade die Befruchtung der Erde durch Regen und der Felder durch Quellwasser (vgl. Ps. 104, 10) hervorgehoben; הַחוּצוֹת sind die draußen vor der Stadt und den Gehöften liegenden Fluren, ebendas was arab.

בֶּרֶ (vgl. בַּר chald. draußen, außer) das „Freie“, wie wir sagen (בֶּרֶ rein, frei s., sei es von Wasser = Festland, oder von Menschen = Wüste¹⁾), franz. *la rase campagne* heißt (vgl. 18, 17). Der die Dürre in Fruchtbarkeit, kann auch wundersam Leid in Freude verwandeln. Seinem Walten in der Natur entspricht sein Walten in der Menschenwelt v. 11. Hier gibt לְשֵׁם diesem naturweltlichen Walten Gottes geschichtlichen Zweck, ethisches Ziel. שָׁנֵב bed. hoch und steil, unnahbar s. Es ist hier mit dem Acc. des Zieles verbunden: solche welche *in squalore et luctu* schmutzigen Trauerkleidern am Boden sitzen (Jer. 14, 2) werden hoch zum Glücke d. i. kommen auf unnahbare Höhe des Glückes zu stehen. הָיָה (auch *in p.* stets sein erstes Segol behauptend) ist seiner nächsten Bed. nach Weite, Geräumigkeit, Wolergehen.

- 12 Der zunichte macht die Anschläge der Schlaunen,
So daß ihre Hände nichts Förderndes vermögen;
- 13 Der da fängt Weise in ihrer Schlaueit
Und der Plan Verschmitzter überstürzt sich.
- 14 Bei Tage stoßen sie auf Finsternis,
Und wie Nachts tappen sie am Mittag.
- 15 Er rettet vom Schwerte, von ihrem Munde,
Und aus der Hand des Starken den Dürftigen.
- 16 Es entsteht dem Geringen Hoffnung,
Und die Ruchlosigkeit muß ihren Mund verschließen.

1) Demnach bed. der Locativ בֶּרֶ sowohl draußen als an's Land.

Auch die Attribute v. 12 f. sind mit Seitenbeziehung gewählt: Gott dämpft allen Uebermut und nimmt sich derer an die sein bedürfen. Zu der defectiven Schreibung חֲזַנְתָּה vgl. das *Chethib* חֲזַנְתָּה Spr. 23, 26 nebst Ex. 2, 16. חֲזַנְתָּה (seltener *plene* חֲזַנְתָּה) kommt außer Iob und Spr. nur Mi. 6, 9. Jes. 28, 29 und auch da in gnomischem Zus. vor. Das Stammwort ist חָזַן (חֲזַנְתָּה) bestehen (vgl. *كان* und syr. *ܟܢܐ*, *pehly.*

III. *וָאֲסִי* in Stand setzen, fördern (v. *וָסִי* = *وَسَى*²), wovon es, ohne daß der dunkle Vocal es zur Passivbildung stempelt (vgl. חֲזַנְתָּה Böttch. § 461), Förderung d. i. Macht oder Gabe zu fördern und concret was fördert oder frommt, insbes. wahre Weisheit und wahres Glück bed. (s. Weiteres zu Spr. 2, 7). Hier ist gemeint, daß die Klügsten, wenn Gott in ihre feinwebigen Pläne eingreift, nichts zu vollführen vermögen, was wirklichen Bestand und Nutzen hätte. 13^a läßt sich gar nicht treffender übersetzen als Paulus 1 Cor. 3, 19 es thut.³ Ueber *בְּעֶרְמָם* = *בְּעֶרְמָהֶם* s. zu Ps. 27, 5. Bei *נִמְקְרָה* ist an Gottes Eingreifen zu denken, welches die besonnene Ausführung verhindert; Hitz. gibt dem *Ni.*, welches er auch 1 S. 28, 20 vgl. Sir. 50, 17 herstellen will, die Bed. ‚zu Boden fallen‘, aber das sonst nur im Part. als Attribut gebräuchliche *נִמְקָה* deckt sich mit dem lat. *praeceps*. Er gießt über die Weltklugen aus was die Proph. den Geist des Tiefschlafs (*חֲרָמָה*) und des Schwindels (*חֲרָמָה*) nennen, so daß sie, in Ausführung ihrer Pläne begriffen, bei Tage auf Finsternis stoßen (*פֶּיֶת* mit Acc. des Obj. wie das Kal z. B. Gen. 32, 18) und als ob es Nacht wäre am hellen Mittage tappen, durch Tasten das Sehen zu ersetzen suchend (Dt. 28, 29 vgl. Jes. 59, 9 f.). Dagegen hilft er dem Armen. In *מִחֶרֶב מִפִּיהֶם* ist *מִפִּיהֶם* das Permutativ von *מִחֶרֶב*: von dem Schwerte, von ihrem (schwertgleichen) Munde, oder *מִפִּיהֶם* ist attributives Complement des *מִחֶרֶב*: von dem Schwerte das aus ihrem Munde geht (vgl. Ps. 61, 4. 57, 5 u. a. St.), dem Munde derer näml., die ihre geistige Ueberlegenheit zum Verderben Anderer misbrauchen. Böttch.: ohne Schwert d. i. Gewaltmittel (vgl. 11, 15. 21, 9), aber *מִן* bei *חֶרֶב* hat die Präsumtion für sich, das wovon gerettet wird (vgl. v. 20) zu bezeichnen. Ludw. Cappellus corrigirt *מִחֶרֶב*, was Ew. Olsh. richm billigen, aber *חֶרֶב* und dessen Passiva werden zwar wie von Städten, Ländern und Völkern, so einmal 2 K. 3, 23 von feindlichen Königen, nicht aber von einzelnen Menschen gesagt. Hitz. liest *מִפִּיהֶם* = *מִפִּיהֶם* ihrer „Mörder“, aber dieses *Mi.*, nur einmal Dt. 32, 26 vorkommend, bed. Zerstreuer, keinesfalls Mörder und die angenommene Synkope ist durch kein gleichartiges Beispiel zu belegen. Auch ist für das Suff. Beziehung auf die eben geschilderten Ränkeschmiede vorzusetzen. Wir fassen *מִפִּיהֶם* permutativisch, da im anderen Falle *מִחֶרֶב פִּיהֶם* (vgl. Jes. 11, 4) zu sagen näher lag. Zu

1) Spiegel, Grammatik der Huzwäresch-Sprache S. 103.

2) s. Wetzstein in DMZ XXII, 119. Lautlich fern liegt נושיّة wov. وشى Ausschmückung (Lagarde zu den Proverbien S. 57 f.).

3) s. darüber Kautzsch, *De locis Vet. Test. a Paulo ap. allegatis* p. 68—70.

15^b vgl. Jer. 31, 11. Ebenso klingt 16^b in Ps. 107, 42 nach, aber mit Darangabe des pathetischen עֲלָתָהּ (Ges. § 80 Anm. 2^f), erweicht aus עֲלָתָהּ Ps. 125, 3 vgl. 92, 16. Jes. 61, 8.

- 17 Siehe Heil dem Sterblichen, den Eloah zurechtweist!
So verschmähe denn die Zucht des Allmächtigen nicht!
- 18 Denn er verwundet und verbindet auch,
Er zerschellt und seine Hände heilen.
- 19 In sechs Drangsalen wird er dich erretten,
Und in sieben wird dich nichts Böses treffen.
- 20 In Hungersnoth erlöst er dich vom Tode,
Und im Kriege von des Schwertes Streichen.
- 21 Bei Zungengepeitsch wirst du geborgen,
Und fürchtest nicht Verheerung wenn sie daherkommt.

Die Rede des Eliphaz lenkt nun paränetisch zum Schlusse. Da Gott den der sich selbst erhöht erniedrigt und da er erniedrigt um zu erhöhen, so ist ein Glück wenn er uns durch Leidensschickungen zurechtweist (הוֹכִיחַ), und seine Züchtigung מוֹסֵר ist nicht mit Ungestüm, sondern ergeben, ja freudig hinzunehmen — der selbe Gedanke wie Spr. 3, 11—13. Ps. 94, 12., an beiden Stellen von hier entlehnt, wogegen v. 18 hier wie Hos. 6, 1. Thren. 3, 31 ff. auf Dt. 32, 39 zurückgeht. Mit הוֹיָא 18^a wird die Einheit des Subjects der Gegensätze betont. Die Pausalform וַיִּחַבֵּץ ist nach dem pausalen Uebergang von יִחַבֵּץ in יִחַבֵּץ zu beurtheilen (s. zu Gen. 43, 14); קָפָא 18^b ist wie ein V. לָהּ flektirt, die Bed. ‚heilen‘ gewinnt es von dem Wurzelbegriff des Besänftigen oder Stillens (قفا, رفاء) aus. V. 19 ist nach Art der sogen.

Zahlensprüche geformt Spr. 6, 16. 30, 15. 18 wie auch die Völkergerichtsrunde bei Amos c. 1—2: in sechs Nöthen, ja in noch mehr als sechs. רֶבִי ist das etwa zu fürchtende Aeüßerste. In v. 20 ist das Pract. Ausdruck der Gewißheit in der Weise eines prophetischen. Die Peitsche der Zunge (μίστιξ γλώσσης Sir. 26, 6), welche hier als in Thätigkeit befindlich vorgestellt ist, also: das Gepeitsch der Zungen erinnert an die ähnliche Verheißung Ps. 31, 21 wo dafür: Gezänk (רִיב) der Zungen. Mit שׁוֹט assonirt שׁוֹר v. יָדָר wie Ben-Sira 40, 9 שׁוֹט zusammenstellt (Hitz.). Die Schreibung שׁוֹר (wie הוֹר Ps. 72, 14) wechselt v. 22 mit der correcteren שׁר. Zu כִּי רָבוּא vgl. die ähnlich lautenden Stellen Spr. 3, 25. Jes. 28, 15. In מְשׁוֹר stufenpsalmartig einsetzend steigen die Verheißungen des Eliphaz nun immer höher und lauten lieblicher und herrlicher.

- 22 Der Verheerung und der Theurung wirst du lachen,
Und von dem Wild des Landes hast du nicht zu fürchten.
- 23 Denn mit den Steinen des Feldes hast du ein Bündnis,
Und das Wild des Feldes ist dir befreundet.
- 24 Und du erfährst daß Friede dein Zelt ist,
Und findest deinen Hausstand musternd keine Lücke.
- 25 Du erfährst daß zahlreich wird dein Same
Und deine Sprossen gleich dem Kraut der Erde.
- 26 Du wirst in Vollkraft eingehn zur Gruft,
Wie Garben eingebracht werden zu seiner Zeit.

27 Siehe dies, erforscht haben wir es, so ists;
Höre es und lasse dirs gesagt sein!

Das V. שָׁחַק hat 22^a לְךָ des Verachten bei sich wie 39, 7. 18. 22. 41, 21 u. ö. אֶל-חֵירָא ist subjectiv gefärbte Verneinung: fürchte dich nur nicht = du hast's nicht nöthig. In v. 23 ist בְּרִיחֶךָ kürzester Nominalsatz (vgl. 9, 27. Koh. 2, 21) für בְּרִיחֵךָ לְךָ. Die ganze Natur wird in Friedensverhältnis zu dir stehen: die Steine des Feldes, daß sie die Fruchtbarkeit deiner Felder nicht beeinträchtigen, das Wild des Feldes daß es deine Felder und Herden nicht schädigt. Die Nennung der אַבְנֵי des Feldes befremdet, aber die LA אֲבָנֵי (s. Raschi) d. i. mit den Feldherren (näml. menschen- oder affenartigen Thieren) nach Mischna *Kila-jim* VIII, 5 bringt in den Text eine sonst im A. T. spurlose Fabelei.¹ Die Verheißung 23^a verhält sich verneinend zu כָּפֹן und 23^b verneinend zu שָׁר. Ebendieselbe Verheißung, welcher Hosea 2, 20 und Ez. 34, 25 nationale Bez. geben, erscheint hier persönlich bezogen. Man sieht daraus, wie tief die Chokma in die Gesch. des Paradieses und des Falles eingedrungen war. Indem der Mensch, der berufene Herrscher über die Erde, durch ein Thier verführt worden und an einem Baume zu Falle gekommen ist, hat sich sein Verhältnis zur Gesamtnatur und dieser zu ihm verkehrt: es ist ein Misverhältnis, welches in dem Maße wieder zum Wolverhältnis שָׁלִים wird, als das Misverhältnis des Menschen zu Gott wieder zum Wolverhältnis wird. In v. 24 ist שָׁלִים der auf Einen Begriff gebrachte Inbegriff des von v. 20 an Verheißenen: du wirst in Erfahrung bringen, daß dein Zelt Friede d. i. allseits befriedet ist; שָׁלִים ist Praedicatsnom., nicht adverb. Acc. (Dillm.).² In 24^b ist zu periodisiren: und wenn du dein Hauswesen (בֵּיתְךָ nicht Trift, sondern Wohnung wie בֵּית 8, 6)³ musterst (בָּקֵר / בָּקֵר die Augen nach etwas öffnen, eindringlich, spähend, suchend danach sehen), so fehlest du nicht, gehest nicht irre d. h. du findest alles, ohne von falscher Voraussetzung auszugehen, an der Stelle wo du es suchest. Nachdrücklich wiederholt sich וְדַבַּרְתָּ (wie Dt. 9, 3. 6 mit Ultima-Betonung zu sprechen): „darin daß man sich für glücklich hält gedeiht das Glück zur Vollendung“ (Hitz.). Bei 25^b (wo sich statt הִזְדַּקְךָ auch die LA הִשְׁדָּה findet) erinnert man sich des salom. Ps. 72, 16. Das Wort צִדְצִדִּים hat im A. T. nur das B. Jesaia in den bestrittenen sowol als echten Bestandtheilen mit dem B. Iob gemein. Die Bed. des N. צִדְצִים ist mit Beizichung von 30, 2 zu bestimmen. Die Bed. *senectus*, so nahe sie an u. St. liegt, liegt 30, 2 um so ferner; auch ist die Vergleichung von

1) s. Lewysohn, Zoologie des Talmuds S. 64—66.

2) Daß ein Nominalsatz aus Subj. und einem Zustandsacc. (حال) bestehe, ist wenigstens im Arab. nicht möglich; der Acc. ist immer von einem ausgedrückten oder gedachten Verbum regirt und das den Acc. regirende كَانَ kann nur in wenigen Fällen weggelassen werden.

3) Mehrere Ausgg. haben בֵּיתְךָ ohne Metheg (so daß das *Geresch* dieses vertritt), andere (wie die Mautuaner Norzi's) richtiger בֵּיתְךָ, denn das Gegenton-Metheg bleibt bei *Mugrasch* Ps. 18, 1. 31, 16. Spr. 22, 27.

گَهْل (das höhere Mannesalter bis zu den Fünfzig),¹ welchem Dillm. noch das äth. *lehka* (altern) beifügt, und قَلَحَم, قَحْل (eingeschrumpft, hochalterig s.) lautlich schwierig. Wir entnehmen die an beiden St. passende Bed. Vollkraft mit Fleischer² der nächstliegenden Vergleichung des arab. كَلَح; der Sinn ist klar: du wirst mit ungebrochener

Kraft eingeht zur Gruft d. h. zwar wolbetagt, aber ohne die Schwächen und Beschwerden der *aetas decrepita* an dir selbst erfahren zu haben, wie ja auch die Garbe, eingebracht בָּעֵתָה (vgl. ἰδὼν καιρὸν Gal. 6, 9) „zu ihrer Zeit“ d. i. der Zeit der Ernte, auf dem Höhepunkte kernhafter Reife steht. עָלִיתָ heißt hier das Aufsteigen der Garben zur Tenne, wie anderwärts das Aufsteigen d. i. Hinaufgebrachtwerden der Opferthiere auf den Altar. בָּרִיתָ bed. hier wie sonst den Garbenhaufen

گَدِيس (s. Wetzstein zu Jes. S. 709 Anm. 1), 21, 32 aber den Grabhügel جَدَّتْ (v. גָּדַש massenhaft häufen / جَدَّ flechten, verknoten, verdichten). LXX umschreibend (ohne wie Merx meint בָּלָה für בָּכָל zu lesen): ὅσπερ σίτος ὥριμος κατὰ καιρὸν θεριζόμενος, ἢ ὅσπερ θιμωρία ἄλωνος καθ' ὥραν συγκομισθεῖσα.

Nun schließt Eliphaz seine Rede in dem epimythionartigen Distich v. 27 mit einem nachdrücklichen Notabene. Er spricht zugleich im Namen seiner Begleiter. In הַבְּרִיָּה wird das an die Spitze gestellte זָרָא wiederaufgenommen und בְּנֵי-הָיָא (mit anomaler Anwendung des מרחיק Michlol 89^b) ist dazu das Praed. (*sic id se habere*). Es

1) Die *kuhulijc* das reife Mannesalter ist Gegens. zu *tufulijc* dem zarten Kindesalter; Juda Hadassi der Karäer gebraucht הַבְּלִיָּה in der Bed. alt machen.

2) Aus der √ כל (s. über deren Grundbegriff meine Rec. von Bernsteins Ausg. der syr. Chrestomathie von Kirsch, Erg. - Bl. der ALZ 1843 Nr. 16 Ende und Nr. 17 Anf.) entwickeln andere Derivate, wie کَلَت, کَلَب, کَلَّأ, کَلَج, کَلَز u. s. w., im Allgem. die Bedd. zusammenbringen, zusammenfassen, zusammenhalten, einschließen u. dgl., کَلَح aber bes. die Bed. zu-

sammenziehen, gewaltsam verzerren, naml. die Gesichtsmuskeln zum Grinsen und Zähnefletschen, oder auch zum sardonischen (grinsenden) Lächeln mit Auseinanderziehen der Lippen. Die allgem. Bed. des Zusammenziehens, شَدَّ, löst sich aber von jener speziellen Bez. auf die Gesichtsmuskeln und tritt hervor in der III. Form كَالَح sich streng und hart (gegen Andere) zeigen, ja auch noch

sinnlicher: fest auf seinem Platze stehen bleiben, vom Monde, der wie unbeweglich in einer seiner 28 Mansionen verharret. Ebendaher دَعَرٌ كَالِحٌ eine harte Zeit = زَمَانٌ سَدِيدٌ, und كَالِحٌ, كَلَّاحٌ (Letzteres als eine Art n.

propr. unveränderlich auf i ausgehend und stets ohne Artikel) ein hartes Jahr d. h. ein Jahr des Miswachses und der Theuerung, des Mangels. Hiernach wird wol für בָּלָה die Grundbed. Härte — straffe ungebrochene Kraft anzunehmen s. Fl.

sind wolerprobte Erfahrungssätze die er Iob entgegengestellt. Die Berherzigung thut diesem noth: *tu scito tibi*.

Alles was Eliphaz sagt ist an sich untadelig. Er rügt Iobs Ungestüm, welches wirklich nicht zu billigen war. Er sagt daß nie der Schuldlose, wol aber der Frevler dem Untergange verfallt und spricht damit die Wahrheit aus, welche in Ps. 1 dem Psalter zum Motto gegeben ist und durch den Ausgang der Geschichte Iobs selbst bestätigt wird; wenn wir scheinbar im Widerspruche damit Jes. 57, 1 vgl. Ps. 12, 2 lesen: *הַצַּדִּיק אֲבָר*, so ist nicht gemeint, daß den Gerechten das Gericht des Untergangs, sondern daß sein Zeitalter das Gericht seines Verlustes trifft. Und daß zwischen Schöpfer und Creatur, auch dem Engel, ein unendlicher Abstand sei und daß keine Creatur eine Gerechtigkeit besitze, die sie gegen Gott geltend machen kann, ist und bleibt ewig wahr. Nicht minder wahr ist, daß mit Gott grollen den Tod bringt und daß durch Trübsal hindurchzugehen dem sündigen Menschen unerläßlich ist. Auch der Rath: ich würde mich an Gott wenden etc. ist der rechte. Die schöne verheißungsreiche Schlußermahnung setzt der Rede die Krone auf. Es ist bemerkt worden, daß wenn man Eliphaz 5, 17 ff. einen heilsamen geistlichen Zweck der Leiden aussagen lasse, jeglicher Zus. des Buches von vornherein zerstört sei. Aber in der That ist es nicht bloß eine äußerlich beglückende, sondern auch eine innerlich heiligende Wirkung, welche Eliphaz der Trübsal zuspricht. Es fragt sich also, wie damit der Plan des Buches bestehe. Es ist kein Irrtum in der Rede des Eliphaz zu entdecken, aber Repräsentant der vollen Wahrheit kann er auch nicht sein, Iob würde sich unter diese demütigen müssen und da er es nicht thut, so müßten wir uns auf Eliphaz Seite stellen. —

Er ist nicht Repräsentant der vollen Wahrheit. Denn es gibt dreierlei Arten von Leiden, welche wol zu unterscheiden sind.¹ Der Gottlose, von Gott Abgefallene wird von Gott mit Leiden belegt, denn Sünde und Sündenstrafe, schon von der Sprache in *עוֹן, חַטָּאת, אֲשָׁמָה* zusammengefaßt, stehen in innerlich nothwendigem Folgenzusammenhang. Dieses Leiden des Gottlosen ist Strafverhängnis göttlicher Gerechtigkeit, es ist Züchtigung *מִיָּסָר* in Gesinnung des Zorns Ps. 6, 2. 38, 2. Jer. 10, 24 f., wenn auch noch nicht peremptorischen Zorns; es ist Strafleiden (*נִקְמָה, גְּזֵי, τιμωρία, poena*). Dagegen fließen die Leiden der Gerechten aus der göttlichen Liebe, welcher auch alles was an diesem Leiden die Gestalt des Zorns hat nur zum Mittel ihrer selbst dienen muß. Denn obwol der Gerechte von der Sündigkeit des menschlichen Geschlechts nicht ausgenommen ist, so kann er doch, so lange sein innerstes Personleben auf Gott gerichtet ist und auch sein Außenleben von dem ernstesten Streben nach Heiligung beherrscht wird, nie ein Gegenstand des göttlichen Zorns werden, er steht nach A. u.

1) Unsere alten Dogmatiker (s. z. B. Baier, *Compendium Theologiae positivae* II, 1 § 15) und Pastoraltheologen (z. B. Dahhauer) halten sie wol auseinander, unter den ältesten Ausl. des B. Iob verhältnismäßig am besten Olym-piodorus.

N. T. (nur daß der alttest. Begriff noch nicht die Thatsache der Wiedergeburt in sich schließt) zu Gott im Verhältniß des Kindes zu seinem Vater, alle Leiden sind also väterliche Züchtigungen Dt. 8, 5. Spr. 3, 12. Hebr. 12, 6. Apok. 3, 19 vgl. Tob. 12, 13 (Vulg.).

Aber mit diesem allgemeinen Unterschiede des Leidens des Gerechten von dem des Gottlosen kommt man im B. Iob noch nicht aus. Die Leiden der Gerechten sind selbst wieder mannigfaltiger Art. Gott schickt ihnen Leiden zu, um die auch ihnen noch anhaftende Sünde mehr und mehr wegzuschmelzen und sie aus der Gefahr fleischlicher Sicherheit aufzurütteln, um ihnen neben dem Bewußtsein der Gnade das Bewußtsein der Schuld und damit die Demut der Bußfertigkeit zu erhalten, um ihnen die Welt und ihre Lust zu vergällen, um sie von der Creatur abzuziehen und in Gebet und Hingabe an sich zu ketten. Dieses Leiden, welches die Sünde des Frommen zum Grunde, aber doch nicht den Zorn, sondern die auf die Bewährung und Förderung des Frommen gerichtete Liebe des Allheiligen zum Beweggrunde hat, ist das eigentliche Züchtigungsleiden, מוֹסֵר oder חֹכְמָה Spr. 3, 11., παιδεία Hebr. c. 12. Von diesem redet Paulus 1 Cor. 11, 32. Dieses Züchtigungsleiden kann einen so hohen Grad erreichen, daß es das Bewußtsein des Gnadenverhältnisses zu Gott gänzlich zurückdrängt und der Leidende, wie häufig in den Psalmen, sich für einen von Gott Verstoßenen hält, über den Gottes Zorn ergeht. Je tiefer die Sündenkenntnis des Leidenden ist, desto zaghafter ist dann seine Schmerzensstimmung, und doch sind die Gedanken Gottes über ihn מחֲשַׁבֵּהוּ מֵלִצְלוֹ Jer. 29, 11. Er züchtigt, aber nicht im Zorn, sondern בְּמִשְׁפָּט mit Maßen Jer. 10, 24.

Nahe verwandt mit diesem Leiden, aber doch nach Grund und Zweck verschieden ist eine andere Art des Leidens der Frommen. Gott verhängt Leiden über sie, damit ihre Treue gegen Gott und ihr Ernst in der Heiligung, besonders ihr Gottvertrauen und ihre Geduld sich bewähre; auch gestattet er dem Satan, der sie verklagt, sie anzufochten, sie zu sichten wie den Weizen, damit er zu Schanden werde und die göttliche Erwählung sich rechtfertige, damit offenbar werde, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften noch Gewalten sie von der Liebe Gottes scheiden und ihren trotz aller Zorngeberde an Gott bleibenden Glauben (אֱמִינָה) von ihm loszureißen vermögen. Als ein solches Leiden wird der Fromme sein Leiden erkennen, wenn es ihn mitten im Zustande der Gottinnigkeit, des Betens und Wachens, des Ringens nach Heiligung befällt. Die Schrift bedient sich von dieser Leidensart, dem Prüfungsleiden, der Ausdrücke נִסָּה Dt. 8, 2. 16 und בְּחִן Spr. 17, 3., πειρασμός Jac. 1, 12. 1 P. 1, 6 f. 4, 19., vgl. Sir. 2, 1 ff. Ein solches Leiden ist nach einem häufigen Bilde für den Frommen was der Schmelzofen oder Schmelztiegel für edle Metalle. Reiche Belohnung wartet dessen, der in der Prüfung, Versuchung, Anfechtung bewährt erfunden wird und als lauterer, probehaltiges Gold daraus hervorgeht.

Eine dritte Art der Leiden der Gerechten ist das Zeugnisleiden:

Schmach, Verfolgung und vielleicht Märtyrertod, die sie um ihrer Treue gegen Gott und sein Wort willen erdulden. Während selig ist wer im Prüfungsleiden bewährt erfunden wird, ist der, welcher Zeugnisleiden erduldet, schon an sich selig Mt. 5, 11 f. u. a., denn alles andere Leiden trifft den Menschen um des Menschen willen und nur mittelbar um Gottes willen, dieses aber unmittelbar. Hier ist zwischen dem Leiden und der Sündigkeit des Leidenden auch nicht der entfernteste Folgenzusammenhang. Ein Gebet Israels mitten in solchem Zeugnisleiden ist Ps. 44. Der im N. T. eigens dafür geprägte Name ist *σταυρός*, Leiden um des Himmelreichs willen.

Ohne Verständnis dieser verschiedenen Arten menschlichen Leidens ist das B. Iob gar nicht zu verstehen. „Wer mit geistlichen Augen sieht“ — sagt Brentius — „beurtheilt nicht nach dem Leiden die sittliche Beschaffenheit des Menschen, sondern nach dieser das Leiden.“ Eben dieses ungeistliche Urtheilen und die Unfähigkeit, die Leiden zu unterscheiden, ist der Fehler der Freunde. Eliphas ist zu Iob, überzeugt von der lauterer Frömmigkeit seines Freundes, mit der Ansicht gekommen, sein Leiden sei eine heilsame Züchtigung Gottes, die zuletzt zu seinem Besten ausschlagen werde. Der Hintergedanke, daß der Aussätzige, den er vor sich hat, ein verlornen Mann sei und ebendeshalb kraft der aus dem Vergeltungsglauben hervorgehenden Folgerung kein frommer und gerechter (Riehm), liegt ihm jetzt noch fern. Er hält ihn wirklich laut v. 6 für einen Frommen, der ebendeshalb laut v. 7 sich getrösten könne, daß das Leiden nicht auf seinen Untergange abzwicke. Aber als eine Züchtigung und also als verdient gilt es ihm. Von dieser Ansicht aus straft er Iob seines Murrens halber und heißt ihn sich unter die Zuchtruthe in Anerkennung der menschlichen Sündhaftigkeit und des göttlichen Wolmeinens zu beugen. So hebt das Streitgespräch an.

Vorerst noch schüchtern und in schonender Weise macht er Sünde Iobs zur Ursache seines Leidens. Aber eben diese causale Verknüpfung ist sein *πρότον ψεῦδος*. Iobs Leiden ist kein provocirtes Züchtigungsleiden. Jahve hat es ohne vorliegenden Anlaß der Züchtigung nach freier Entschließung über seinen Knecht verhängt, um ihn zu bewähren. Das ist was Eliphas außer Betracht läßt und was auch wir ohne den Prolog und Epilog nicht wissen würden. Freilich ist es wahr, was Riehm betont, daß, wie hinterdrein offenbar wird, Iobs Läuterung und also Züchtigung auch „mit in Gottes Absicht lag“, aber der eigentliche Beweggrund und die letzte Absicht war das nicht, sondern die das Drama überschwebende und aus ihm resultirende Idee ist die, daß es Leiden des Gerechten gibt, welche seine Bewährung und in ihr einen über die Person des Dulders noch hinausgehenden Endzweck haben. Nicht allein aber daß Eliphas Iobs Leiden als verdient ansieht — auch übrigens ist seine Rede, obwol an sich schön und wahr, doch herzlos, von oben herab kritisirend und hinterhältig: denn 1) sie enthält kein Wort des Mitleids mit dem Dulder ohne Gleichen, aber dafür moralisirende Zurechtweisungen, denen mans anmerkt, daß der Redner noch

Schlimmeres, als er zu sagen wagt, zurückhält. 2) Eliphas muß doch wissen, daß Iobs Krankheit nicht das erste und einzige Leiden ist, welches ihn betroffen, und daß er die vorigen Leiden mit heroischer Ergebung getragen hat, aber er ignoriert das und thut als ob die Trübsal erst jetzt an Iob herangetreten sei. 3) Statt den wahren Grund der Verzagtheit Iobs zu erkennen, behandelt er ihn wie einen Selbstgerechten und hält ihm gravitatisch ein Orakel vor, welches zwar nicht mit Chr. A. Crusius (1771) als ein auf Iobs Folterung berechnetes dämonisches anzusehen ist, aber doch nichts enthält was Iob nicht aufrichtig einräumte. So fein und tief hebt die tragische Verwicklung an. An der Schwierigkeit die es dem Ausleger macht, das Falsche an der Rede des Eliphas zu entdecken, zeigt sich die Kunst des Dichters. Die Idee des B. schwimmt nicht auf der Oberfläche. Sie ist überkleidet mit Fleisch und Blut. Sie ist versenkt in die Handlung und Geschichte selber.

Iobs Antwort auf Eliphas' erste Rede c. VI. VII.

Schema: 7. 6. 7. 6. 8. 6. 6. 8. 6. | 6. 6. 11. 10. 6. 8.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

- 2 Wenn doch gewogen würde mein Mismut,
Und man in der Wage aufzöge mein Leiden dagegen:
- 3 Ja dann würde mans schwerer befinden als Sand der Meere,
Darum reden meine Worte irre.
- 4 Denn die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir,
Deren Giftglut eintrinkt mein Geist,
Die Schrecken Eloah's liefern mir Schlacht.

Mismut מִסְמוּט 5,2 ist das was Eliphas ihm vorgeworfen. Iob wünscht daß man in die eine Wagschale seinen Mismut und in die andere seine הִיָּה *Keri* הִיָּה legen und zusammen (יָחַד) wiegen möge. Das N. הִיָּה (so das *Chethîb* hier und 30, 13) oder הִיָּה (6, 30) v. הִיָּה (הִיָּה) = ¹هَوَى bed.

1) Das V. هَوَى bed. urspr. *χαίνειν* gähnen, klaffen *hiare* z. B. *hawāt et-ta'nah* die Stichwunde klafft (Imperf. *tahwi*. Inf. *hawî-jum*), „wenn sie ihren Mund — der türk. Kamus setzt ausmalend hinzu: wie eine Tulpe — öffnet.“

Daher zunächst *hawîjah* *χαίνουσα*, *χαῖνον* d. h. *χάσμα* *hûwah* (هَوَاة), *uhwîjah*, *hûwâh*, *mahwât* Kluft, gähnende Tiefe, Schlund, Abgrund *βάραθρον* *vorago*; *hawîjah* und *hawât* oder *hâhât* (Reduplicationsform) bes. eine sehr tiefe Grube oder ein solcher Brumen. Aber jene nämlichen Wörter *hawîjah*, *hûwah*, *uhwîjah*,

mahwât bed. auch wie das gewöhnliche هَوَاة das *χάσμα* zwischen Himmel und Erde d. h. den weiten und leeren Luftraum, dasselbe was *ǧaww*. Die weiteren Bedd. oder vielmehr Anwendungen und Beziehungen von *hawâ*: bewegte Luft, Luftzug, Wind, Wetter sind alle secundär und verhalten sich zu jener Urbed. wie *samâ* Regengewölk, Regen, durch den Regen erzeugtes Gras zu der Urbed. Höhe, Himmel, s. Mehren, Rhetorik der Araber S. 107 Z. 11 ff. Jenes *hawâ* bed. aber auch überh.: weiter, leerer Raum und durch Uebertragung des Begriffs „leer“ auf Geist und Herz: verstand- und mutlos (z. B. Koran 14, 41: *wa-af'idatuhum hawâ-un*, wo Beidâwî *hawâ* zuerst geradezu durch *chalâ* Leere, leerer

χάσμα klaffende Tiefe und Leere, dann das abgründliche Uebel. נָסָא wie בָּלָא aufheben, von der Wage wie *pendere* sie herabhängen lassen (versch. von נָסָא = נָסָא, wov. die Wage als Werkzeug des Prüfens den Namen hat); *attollant* mit allgemeinstem unbestimmtem Subj. ist s. v. a. *attollatur*. Wenn man sich dazu verstünde, ja dann würde sich zeigen (כִּי-עָתָה wie 3, 13., mit affirmativer Bed. des כִּי wie Gen. 26, 22, 29, 32 und vgl. 1 S. 25, 34. 2 S. 2, 27), daß sein Leiden nicht nur nicht geringeren Gewichts als sein Mismut, sondern schwerer ist als Sand der Meere (רִמְיָם poetisch mit הָיָם wechselnd Ps. 8, 9). Ähnlich in der Begriffsgruppierung, aber übrigens ungleichartig ist Spr. 27, 3; möglich aber daß dem Verf. des B. Iob dieser salom. Spruch im Sinne lag. כִּי-עָתָה geht neutr. auf הָיָה zurück. לָא mit Ton auf *penult.* kann hier wo ein solcher rhythmischer Grund wie Ps. 37, 20. 137, 7 nicht statt hat nicht von לָא, sondern nur von לֹא oder לֹא־עַד (s. zu Spr. 20, 25., wo לֹא־עַד verkürzt aus לֹא־עַד־עַד) herkommen, aber nicht in der Bed. schlürfen, sondern in der des arab. لَغَى (لَغَا) *temere loqui*, aeth. ለጽላል

ለጽላል lallan, stammeln — eine Bed. die mit Hitz. viell. auch für ለጽላል Ob. v. 16 (vom Deliriren der Säufer) anzunehmen ist. Seine Worte

Raum erkl., d. h. wie er hinzusetzt: *chálifet 'an el-fahm*, wie man von einem Kopf- und Mutlosen sage: *kalbuhu hawá*, vgl. die Reduplicationsstämme *háhah* und *hahát*. Daher auch *haww* Leere, Lücke d. h. Mauer- oder Dachlucke, Kappfenster (*kawwah, kúwah*), aber auch mit dem Genit. einer Person oder Sache: ihre Lücke d. h. der von ihr leergelassene Raum, die von ihr nicht eingenommene Seite z. B. *ka'ada fi hawwihá* er setzte sich neben ihn. Von der Bed. leer s. kommt dann 1) *hawat el-mar'ah* d. h. *vacua fuit mulier* = *orba liberis*, wie *χῆρα vidua*, eig. Leere, franz. *vide*; 2) *hawá er-raḡul* d. h. *vacuus, inanis factus est vir* = *cranimatus* (vgl. فرغ er wurde leer, euphemistisch s. v. a. er starb). — Aus dieser mannigfach verwendeten Grundbed. entwickelt sich nun

das allgemein bekannte und gewöhnliche هَوَى los und frei, ohne gehalten zu werden oder sich selbst zu halten, dahinfahren, fliegen, schweben u. s. w., *libere ferri, labi*, im Allgem. nach jeder Richtung, wie der Wind oder was vom Winde hin- und hergetrieben wird, insbes. aber von oben nach unten, *labi, delabi; cadere, deorsum ruere*. Dieses *cadere* führt dann zu dem allgemeinen *invidere, accidere, fieri, esse*, הָיָא, הָיָה, wie وقع, vorkommen, eintreten, thatsächlich werden; واقع, thatsächlich, wirklich. Von hier erst geht das Wort, wie viele ähn-

liche, in die Lautbed. über (wie gewiß auch הָיָה, הָיָה): wie etwas Stürzendes dumpf tönen u. s. w., *δοννεῖν, rumor, fragorem edere* (*fragor* v. *frangi*), daher *hawat udrahú hawiján* vom Ohrenbrausen. — Zuletzt schließt sich an das sinnlich-räumliche Dahinfahren, Dahinstürzen (durchaus nicht, wie bei Ges.-Dietrich, an *hware* oder an das angebliche „hauchen, fauchen“) das geistige

هَوَى an (Perf. *hawija*, Imperf. *jahwá* mit dem Acc.) *animo ad* oder *in aliquid ferri*, sowol pathologisch von Lust, Gelüst, Begierde, Leidenschaft, heftiger Liebe, als intellektuell von losen aus bloßem eigenwilligen Belieben hervorgegangenen Meinungen oder Behauptungen, Capricen des Verstandes /? (vgl. Ethé, Schlafgemach der Phantasie 1868. II S. 6 f.).

sind wie eines Delirirenden. יַעֲרֹכֵנִי ist nach Ps. 38, 3., יִמְחָקֵנִי nach Ps. 7, 14 zu erklären. יַעֲרֹכֵנִי מִלְחָמָה עָלַי sie ordnen Krieg gegen mich, stellen sich gegen mich in Schlachtordnung. Böttch. ohne Brachylogie: sie bringen mich in Rüstung, setzen mich in nothgedrungen wehrhafte Stellung; aber das paßt sachlich nicht recht, und dagegen gehört accusativischer Ausdruck statt des umständlicheren präpositionalen zu den Emphasen der Poesie.¹ Die Schrecknisse Gottes schlagen alle Gegenwehr nieder. Der Zorn Gottes ist unwiderstehlich. Sein Leiden hat aber zum Stachel Gottes Pfeile, deren Zornglut, welche sie zu brennenden macht (Ps. 7, 14), sein Geist eintrinkt, nicht: seinen Geist aufsaugt (woegen 21, 20 vgl. Jes. 51, 20., die הָמָה ist überall das was getrunken wird); Gottes Zorn zwingt ihm nicht bloß leiblich sondern tiefinnerlichst die Empfindung seiner selbst ab; Gott ist sein Feind geworden, darum ist es ein unendliches Leiden, darum redet er so fassungslos.

- 5 Krächzt ein Wildesel bei grüner Weide!
Oder brüllt ein Rind bei seinem Mengfutter?
- 6 Genießt man salzloses Fades?
Oder ist Geschmack im Burzelkraut-Schleim?
- 7 Was sich weigerte anzurühren meine Seele,
Solches ist wie meine ekle Speise.

Der Sinn der beiden ersten Bilder ist: er würde ja nicht klagen wenn keine Ursache dazu da wäre; der Sinn der beiden andern: es ist ihm doch nicht zuzumuten, zu seinem Leiden fröhliche Miene zu machen, es sich wie leckere Speise munden zu lassen. Das mit נֶהֱךָ des פָּרָא Wildesels (s. zu 39, 5) parallele נֶהֱךָ des Rindes ist das V. von welchem das Metheg auch *Ga'ja* (Intonation, Stimmerhebung) genannt wird. Der Wildesel ist nach 39, 8 ein Pflanzenfresser, und eine leckere Kost für das Rind ist בָּלִיל (Jes. 30, 24) Mengfutter aus verschiedenen Getreidearten *farrago*. „Ohne Salz“ ist virtuelles Adj. zu הָפֵל: Fades, Schmackloses, das ohne Salz ist, läßt man sich doch nicht schmecken, und es ist doch kein Geschmack, daß man ihn sich munden lassen könnte, in הִלְמִיתָ. רִירִי. Das Trg. übers. הִלְמִיתָ mit הִלְמִינָה, dem talmud. Namen des Eidotters *Terumoth* X, 12. *Aboda zara* 40^a (welche letztere Stelle Saadia vergleicht), aber das Eiweiß (חִלְבִּין oder לֶבָן) ist kein Schleim רִירִי und wird flüssig sowol als gekocht gern genossen. Richtig

der Syr. حَمَقًا was der Ar. durch حَمَقًا wiedergibt. So heißt der Portulak, dessen Blume beim Verblühen gallertartig sich auflöst, so genannt, *because exuding mucilage* (مُلْعَبَةٌ), *so that it is likened to the أحمق* (lat. *bliteus* = *fatuus*) *whose slaver is flowing* (Lane). Die-

1) Auch im Arab. ist يَعْزُكُونِي möglich: sie bekämpfen mich, eig. reiben sich an mir, denn مَعْرَكَةٌ bed. dort den Kampfplatz, مَعْرَكَةً dagegen Schlachtordnung (was arab. *saff*); viell. ist in يَعْزُكُونِي ordnen, aufstellen so wie in عَزَلَ reiben der Wurzelbegriff der des festen und dichten Nebeneinanders.

ser Schleim des Burzels (aus *porcilāca* = *portulāca*), der bekannten Gemüsepflanze, ist gemeint. Er ist geschmacklos und somit also keine Delicatesse. So ists mit seinen Leiden. Was er früher anzurühren innerlichst verabscheute, solche Dinge (der Schmutz des Aussatzes 7, 5) sind jetzt *instar fastidiosorum cibi mei*. Der objectlose Satz 7^a ist wie יבחר בכם Jes. 41, 24 Attributivsatz, יהי faßt seinen Inhalt zus. und stempelt ihn zum Subj. des folg. Prädicats: so abscheulicher Unflat ist jetzt wie seine unreine widrige Kost, indem er ihn bis in sein Innerstes hinein zu empfinden bekommt.¹ Eliphaz mutet ihm zu, diese Kost wolschmeckend zu finden. יהי in בְּהִי wird von Ges. Ew. Hahn Schlottm. Olsh. Dillm. als Constr. von בְּהִי Siechtum, Unflat gefaßt, aber besser faßt man es mit Hlgst. und Riehm als plur. von בְּהִי siech, unrein (Fem. von Zeug welches unrein durch Siechtum dessen der es an sich hat Jes. 30, 22). Hitz. übers.: Was zu berühren meine Lust sich weigert, das habe ich als Brocken meiner Speise, aber „Brocken“ bed.

auch das herbeigezogene arab. كَدْبَةٌ nicht, sondern einen Haufen von Speisen oder Getränken. Böttch. liest בְּהִי und übers.: solches ist gemäß der Seuche meine Speise, aber wenn Iob von seiner „Krankendiät“ redete, würde er die Krankheit durch hinzugefügtes Pronominalsuff. als die seinige bezeichnen.

- 8 O daß doch in Erfüllung ginge meine Bitte
Und mein Hoffen gewährte Eloah,
9 Daß es Eloah gefiele mich zu zermalmen,
Daß er seine Hand entbände und mich abschnitte:
10 So wäre immer noch mein Trost —
Ich würde aufhüpfen in schonungsloser Pein —
Daß ich nicht verleugnet habe des Heiligen Worte.

Sein Wunsch geht auf Beendigung seines Leidens durch den Tod. Für יִתְקַחְתִּי ist hier wie Ps. 106, 15 vocalisirt Olsh. 154^{ab}. Statt יִתְקַחְתִּי 8^b lesen Hupf. Merx u. A. יִתְאַחֲזִי, aber keine alte Uebers. begünstigt diese Conj., und den Tod, den er wünscht, hofft er ja auch, es ist ebendies das Paradoxe, daß nicht Leben, sondern Tod seine חֲקִיָּה ist. „Mich abschnitte“ ist s. v. a. meine Seele oder mein Leben, meinen Lebensfaden 27, 8. Jes. 38, 12. Auf das optative מִי יִתֵּן Ges. § 136, 1 folgen optative *full.*, theilweise in Jussivform, wie יִצַּל *velit* (Hi. von יָצַל *vellē*) und יִתֵּן *solvat* (Hi. von יָתַן). In der RA יִתֵּן ist das Ausstrecken der Hand als Lösung der bislang ruhenden und wie gebundenen gedacht. Mit יִתֵּן setzt sich nicht wie 21, 2 dasj. fort, was Iobs Begehren ist, sondern er sagt damit wie 13, 5 was wenn dieses sein Begehren sich erfüllt der Fall sein würde. Also nicht: und würde mir doch mein Trost zutheil = denn bald und schnell zu sterben ist nicht sein Trost, sondern sein Wunsch; er will vielmehr sagen daß mitten in der Todespein sein gutes Gewissen sein Trost sein würde, denn der Tod an sich ist ihm nicht schrecklich, sondern der durch Frevel ver-

1) Das ὁσπερ ὁσμην λέοντος der LXX erklärt sich daraus daß im Syr. *ruah arjo* ein Name des Aussatzes und *arjono* des Aussätzigen ist, s. Bickell p. 22.

wirkte. Wenn nun aber נָחֲמָתִי (mit festem *Kamez* wie נִחְמָתִי Thren. 3, 59) = וְאֵין נִחְמָתִי Ps. 119, 50 sein Subj. in dem folg. כִּי hat: es würde sein Trost sein, nicht des Heiligen Worte (vgl. 23, 11 f. und אִמְרֵי-אֵל im Munde Bileams, des nicht israel. Propheten, Num. 24, 4. 16) verleugnet zu haben: so ist der Satz וְאֵין נִחְמָתִי ein Zwischensatz. So parenthetisch steht der Cohortativ auch Ps. 40, 6. 51, 18: sein modaler Sinn ist der gleiche wie im Nachsatze optativer oder conditionaler Vordersätze Böttch., Lehrb. II S. 187. Also: mein Trost — aufhüpfen würde ich etc. — wäre daß ich etc. Dem V. סֶלָה ist durch LXX ἡλλόμην in

Beihalt des arab. صَلَّ (hart s., hart auftreten, *pulsare tellus*, von dem mit den Vorderfüßen hart auftretenden galoppirenden Rosse) die Bed. *tripudiare* gesichert, wonach auch Targ. וְאֵין נִחְמָתִי (ich werde frohlocken) übers.¹ לֹא יִחְמַל ist jedenfalls nähere Bestimmung zu בְּהִילָה, entw. indem man חִילָה wie לִילָה als *Milel* spricht (Hitz.) attributive, oder indem man Gott zum Subj. macht (Ew. Hahn Schlottm. Dillm. u. A.), umstandssätzliche wie Jes. 30, 14. Hab. 1, 17: indem er schonungslos verfährt (*non parcente eo*), was wir vorziehen, weil חִמַּל ein überall (16, 13. 20, 13. 27, 22) mit persönlichem Subj. vorkommendes Thatwort ist.

- 11 Was ist meine Kraft, daß ich harren sollte,
Und was mein Ende, daß mich gedulden?
- 12 Gleicht der Kraft von Steinen meine Kraft?
Oder ist mein Fleisch ehern?
- 13 Oder bin ich nicht hilflos ganz und gar,
Und Bestand ist fortgestoßen von mir hinweg?

Sinn der Frage v. 11: ist meine Tragkraft nicht schon so erschöpft und ein schlimmer Ausgang mir so gewiß, daß sich selbst getröstendes und alles Klagen zurückdrängendes Hoffen und Warten mir ebenso unmöglich als vergeblich ist? הִצְרִיךְ נַפְשִׁי die Seele in die Länge ziehen heißt die Intensität des Affekts dehnen und vertheilen, langmütig s., sich gedulden. Auf die Frage v. 11 folgt das in der Doppelfrage übliche אֵין: oder ist steinern meine Kraft etc. Eine dritte Doppelfrage v. 13 beginnt mit הִיאֵין. Schlottm. faßt die doppelte Fragpartikel nach Art der doppelten Negation als Verstärkung der einfachen und vergleicht Zusammensetzungen wie הִכִּי und הִיאֵין; man erwartet, sagt er, die Frage: Hab' ich denn noch irgend welche Hülfe zu hoffen? „Der Affekt des Redenden biegt aber die Frage gleichsam um, so daß sie nun lautet: Bleibt mir denn gar keine Hülfe übrig?“ Aber diese Frage ist eine andere als die zu erwartende; v. 13 kann nach v. 11. 12 nur sagen wollen: Ist mein Zustand nicht hoffnungslos (und ebendeshalb mein Klagen berechtigt)? Riehm sucht diesem Ged. näher zu kommen, indem er אֵין bedingend faßt: wie wenn es doch keinerlei Hülfe mehr bei mir gibt? Ebenso Hitz., die Aposiopese aus v. 11 ergänzend: soll

1) Die Synagogalpoesie (*Pijjut*) dagegen gebraucht סֶלָה in der Bed. anflehn und סֶלָה in der Bed. Litanei; das mischnisch-talmud. סֶלָה bed. sich versengen, brennen und scheu, erschreckt sich zurückziehen.

ich da harren und mich gedulden? Aber daß **אם**, zweimal als Frage vorausgegangen, das dritte Mal bedingend sei, ist unwahrsch. Ohne Zweifel haben Ew. (§ 356^a) und Dillm. Recht, daß **האם** hier dem Sinne nach s. v. a. **הלא** ist. Aber daß **אם** vom verneinenden Schwure her den Sinn von **לֹא** haben könne, ist nicht anzunehmen; es wäre dann Bedingungspartikel, hat aber hier die Präsumtion für sich, gleich den beiden vorausgegangenen **אם** Fragpartikel zu sein. Wir haben also ein verstärktes **וְ** vor uns, welches wie aus 20, 4. 41, 1 ersichtlich zwar nicht die Bed. aber den Sinn von **הלא** haben kann, indem die Frage: bin ich hülflos? s. v. a. die Aussage: bin ich doch hülflos. So auch Num. 17, 28 (die einzige Stelle, in welcher **האם** außer hier vorkommt): kommen wir ganz und gar um = kommen wir doch ganz und gar um = ist unser nicht gänzliches Umkommen gewärtig? Das Suff. von **עֲזָרָתִי** „meine Hülfe“ d. i. mir werdende ist das objective wie das von **הִקְלָו** 14, 5 „seine Schranken“ d. i. ihm geltende. Es ist nichts an ihm was auf Hülfe die ihm werden könnte schließen ließe, und Bestand **הוֹשִׁיעָה** d. i. metonymisch die Aussicht auf *restitutio in integrum* ist fortgestoßen, fortgescheucht von ihm hinweg, ist für ihn verloren. Es gibt für ihn keinen **آسی** (Arzt) = **مُواسی** (Wiederhersteller).

- 14 Trifft den Hingeschmolzenen von seinem Nächsten Unglumpf,
So wird er die Furcht des Allmächtigen verlassen.
- 15 Meine Brüder haben getrogen wie ein Gießbach,
Wie das Bett von Gießbächen, die da hinschwinden.
- 16 Schwarzgetrübt waren sie von Eis,
In sie hinein barg sich der Schnee —
- 17 Zur Zeit, wo Glut sie trifft, sind sie zernichtet;
Wirds heiß, erlöscht hinweg von ihrer Stelle.

Ew. in Jahrb. III, 120 f. ergänzt zwischen 14^a und 14^b zwei Verszeilen. Es fehlt aber nichts, wenn man **הִסֵּר** mit Hitz. in der Bed.

Schimpf faßt (vgl. **حَسَد** Neid mit der etwas anders gewendeten Bed. des Wurzelbegriffs heftiger Gefühlserregung, s. Psalmen S. 77 f. und zu Spr. 14, 34): Trifft den Leidenden von seinem Freund Beschimpfung, so wird er die Gottesfurcht aufgeben. Wollte man erkl.: Dem Hingeschmolzenen gebührt von seinem Freunde Milde, und dem der (auch wenn er) etc. (Kamph. Dillm. Zöckl.), so bekommt man einen schiefen Ged. (vgl. Jud. v. 22 f.), und erklärt man: sonst könnt' er etc. (Ausg. 1 nach Schnurrer), so hätte das **וְ** den Sinn von *aliocui*, aber Ruetschi hat Recht daß es diesen Sinn nur nach vorausgegangenen Verneinungssätzen gewinnt Gen. 31, 27. Ps. 51, 18. 55, 13. 143, 7., nur irrt er darin daß er den Beschimpfenden zum Subj. von **יעֲזֹב** macht: Dem Hingeschmolzenen wird von seinem Freunde Schmach, und dieser verläßt (ebendamt weil Gottesfurcht und Menschenliebe unzertrennlich) die Furcht des Allmächtigen. Das Irreligiöse der Lieblosigkeit würde anders ausgedrückt sein, 14^b gibt sich als Ausdruck der Gefahr, welcher die Lieblosigkeit den lieblos Behandelten aussetzt, so daß also das **וְ** von **יִרְאָה** den Werth eines *Vav apodosis* eines hypothetischen Vorder-

satzes hat: Gesetzt daß dem Hingeschmolzenen seitens seines Freundes Schimpf zu theil wird, so ist er in Gefahr, die Furcht des Allmächtigen aufzugeben. מָס faßt Hitz. in der üblichen Bed. Fröhner = Dulder, ein Begriffswechsel der nicht belegbar, die Kamezirung (vgl. מָס) stempelt es zum Adjectiv von מָס: der Hingeschmolzene d. i. der innerlich aufgelöste, Verzagte. Ein solcher ist Iob und solche sittlich gefährliche Lieblosigkeit statt Liebe kommt ihm von seinen Brüdern d. i. den Freunden entgegen, die doch gerade jetzt nach Spr. 17, 17 sich als Brüder bewähren sollten. Vergeblich hat er sich erquickenden Trostes zu ihnen versehen. Ihr Trost ist keiner, er ist wie ein Trugbach (אֶבֶךָ Jer. 15, 18 opp. אֵיתָן), wie das sich inhaltsleer findende Bett (אֶפֶיךָ wasserhaltiges Rinnsal *a continendo*) von Bächen so dahinfahren d. i. ohne Nachschub dahinschwinden, nicht: welche überschwellen (Dillm. Zöckl.), was einen müßigen Zug in das Bild hineinbringt. Das Bild wird v. 15 skizzirt und dann ausgemalt. Subj. von יַעֲבֹרֵי sind nicht die Freunde, sondern nach 11, 16 vgl. 30, 15 die נַחֲלִים, hier Berg- oder Waldbäche, die im Frühling durch das schmelzende Eis und den von den Bergen herabthauenden Schnee eine große Wasserfülle gewinnen (vgl. χειμάζουσας vom Winterwasser angeschwollter Gießbach). Von den schmelzenden Eisstücken trübt sich (קָרַר vom Wasser: trübe, dunkel s. infolge von Aufrührung oder Aufbrodeln, vgl. קִדְרַי Kessel, קָרַרַי Topf und zu כִּידּוּר 15, 24) das Wasser solcher

Wadi's und der zusammenfallende Schnee birgt sich (הִתְעַלֵּם) in sie hinein (עַל von oben in etwas hinein wie 38, 6. 1 S. 31, 4. 2 K. 4, 4. Jes. 24, 22. Nah. 3, 12). Werden sie aber angeglüht (נִצְרַב = וִרַב Pu. Ez. 21, 3 *aduri*), so werden sie zu nichts (נִצְמַח *ad silentium redigi*), weil ihnen Quellen fehlen welche was die Glut verzehrt wieder ersetzen; sie erlöschen (נִרְעָה *extingui*) בְּחֶמֶז wenn es heiß wird. Das Suff. ist nicht mit Hirz. Hitz. auf ein verschwiegenes צִי zu bez., sondern mit Ew. Olsh. u. A. neutr. zu fassen: wenn es heiß wird (vgl. בְּעֶמֶז zu seiner Zeit d. h. wenn es Zeit ist z. B. 5, 26. Ps. 104, 27) d. i. zwischen März und Mai, wenn die heiße Jahreszeit an die Stelle der kalten tritt. Iob beklagt die erfahrene Täuschung nun weiter, indem er das Bild von den Gießbächen festhält.

- 18 Es krümmen sich die Pfade ihres Laufes,
Gehen auf in Oede und verschwinden.
19 Es blickten hin die Reisezüge Teimás,
Die Karawanen Saba's hofften auf sie,
20 Wurden enttäuscht ob des Vertrauens.
Kamen bis hin und wurden schamroth.

Der Pfad heißt אֶרֶב und die Karawane (ein persisches Wort) אֶרְבָּה (Fem. v. אֶרֶב), arab. سَيَّارَة, wonach Jes. 21, 13 richtig אֶרְבֹּת punktirt ist, wie auch hier 19^a punktirt sein sollte, obwol auch infinitivisches אֶרְבָּה Wanderung auf die Wandergesellschaft wie שִׁמְרָה vom Wachen auf die Wacht Ps. 141, 3 übertragen sein kann (vgl. übrigens

zu 13, 27). Keinesfalls ist 18^a mit Hirz. Ew. Schlottm. אָרְהוּת zu schreiben, man kann auch ohne Correctur interpretiren: Es krümmen sich die Karawanen nach ihrem (der Gießbäche) Wege hin, steigen in die Wüste und kommen um (näml. weil die Wasser auf die sie rechneten vertrocknet sind). Im Wesentlichen so die meisten Neuern,¹ aber ist es wahrscheinlich daß der Dichter die Karawanen in v. 18 schon sterben läßt und in v. 19 f. plusquamperfektisch nachholt was dem Sterben vorausgegangen? Und 18^b lautet auch gar nicht wie von Menschen; יִלְפְּחוּ von seinem Regens losgerissen würde יִלְפְּחוּ statt יִלְפְּחוּ fordern, und kann יהוה so ohne weiteres (vgl. 12, 24. Ps. 107, 40. Dt. 32, 10) die Wüste bed.? Deshalb erklären wir wie auch Hitz., das Suff. auf die Bergströme beziehend: die Pfade ihres Weges winden sich, weil sie näml. nicht Wasser genug haben, um sich über die Hindernisse hinwegwälzen zu können, und an der Sonnenhitze verflüchtigen sich die verseichteten Wasser vollends. Das נִי. von לָפַח (לָפַח לָפַח) winden wickeln, wov. z. B. מִלְפּ milf Tuch vom Dreinsichwickeln) bed. hier

sich längs hinwinden und בָּהוּ in Nichts (vgl. Jes. 40, 23) aufgehen nach Analogie von בָּהוּ בְּעָשָׁן in Rauch vergehen. So z. B. auch Mercier: *in auras abeunt, in nihilum rediguntur*. Was dann passirt, wird v. 19 f. wie eine Geschichte in Perfekten erzählt. תִּיבָא (genauer תִּיבָא) liegt zwischen *Tebnik* und *Wadi el-kora*, nordöstlich von jenem, 40 St. südlicher als *Dûmat el-gendel* und wird von arab. Geographen nicht zur arab. Halbinsel, sondern zur syr. Wüste gerechnet. תִּיבָא ist hier doch wol das cuschitische oder joktanidische, nicht wie 1, 15 das abrahamidische; jener in Jemen wenn nicht viell. im nordöstlichen Africa am rothen Meere seßhafte Volksstamm spedirte die Erzeugnisse der Nilländer in Karawanentransporten nach den Euphrat- und Tigrisreichen

1) So auch Wetzstein, welcher v. 17 erkl.: Zur Zeit wo sie (die Winterströme) am stärksten fließen — allerdings ist für זָרַב sonst nur im Aram. und Arab. die Bed. fließen nachweisbar — vertrocknen sie; beim Höhepunkte (wie

כָּמֹס nach Kâmûs: das höchste Maß einer Sache, vom Mittag: der Höhepunkt seiner Hitze) desselben (ihres Flutens) vertrocknen sie von ihrer Stätte, und welcher zu v. 18—20 bem.: „Die Bezeichnung der Karawane als einer sabäischen und aus Têmâ kommenden will sie von den kleinen Localkarawanen am Rande der Wüste unterscheiden, die keinen Wassermangel ausgesetzt sind, und vergegenwärtigt dem Leser das Bild jener im Altertume wol ebenso, wie heutigentags die Mekkapilger-Karawane, allbekannten großen Handelszüge, welche periodisch von Jemen über Têmâ nach Babylon und von 'Akir, dem Hafen von Gerrha (הַגֵּרָה), über Têmâ nach Syrien durch die wasserlosen centralen Wüsten zogen. Im J. 1857 verirrte sich die Damask-Bagdader Karawane zwischen den Stationen Ka'ra und Kobesa im nördlichen Theile der syr. Wüste und blieb nach längerem Hin- und Herziehen liegen. Wer ein starkes *Dulâl* (Dromedar) hatte, suchte den Euphrat zu erreichen, der 4 Tagereisen von der Unglücksstätte entfernt war. Die sämtlichen Lastthiere (gegen 1200 Kameele) mit einem Theile der Reisenden kamen um und die Frachtgüter wurden von den Nomaden weggeschleppt; nur Weniges ist später gegen hohes Lösegeld zurückerstattet worden.“

(Wetzstein zu Jes. S. 699). Erst hier treten die Karawanen in das Bild ein, und der Dichter nennt sie erst אַרְחֹת, dann הַלִּיכֹת. Aus der Ferne schon haben sie nach dem Wadi hingeblickt, haben gehofft לָמוֹ (ethischer Dativ: sich des Erhofften getröstend); sie haben sich aber geschämt darob daß sie vertraut d. i. zuversichtlich darauf gerechnet haben (בְּיָחַד zur Einheit zusammenfassender Sing. wie z. B. Jes. 8, 26), sind gekommen bis hin (עַד נְיָרָה neutr. bis zu dem Orte wie Jes. 5, 21 בָּהָר drin, näml. im Lande) und errötheten oder eig., da חָפַר kein Farbwort ist, wurden schambedeckt (s. zu Ps. 34, 6). Die Illusion ist der Vergleichspunkt; das Verkommen der Karawanen würde über den Zweck des Bildes hinausfallen. Dem vom Eis- und Schneewasser geschwellten Wadi vergleicht Iob seine Freunde, den nach Wasser lechzenden Wanderzügen sich selber. Er dürstet nach Freundestrost, aber was seine Freunde Trostähnliches sagen ist nur wie die zersprengten sich schlängelnden Wasser, in denen ein eingefallener Bergbach versickert.

- 21 Denn dermalen seid ihr ein Nichts geworden,
Wurdet Unfalls ansichtig und erschraket.
22 Hab' ich denn etwa gesagt: Gebt mir her
Und von eurem Vermögen macht Geschenk für mich,
23 Und macht mich los aus Widersachers Hand
Und aus Tyrannen-Hand kauft mich frei?

Mit בָּי (hier wie 21^b und anders als 3^a) wird das Wahrheitgemäße des Gleichnisses begründet. עָתָה geht auf Iobs gegenwärtige Lage, an welcher die Freundschaft der Drei statt sich zu bewähren gescheitert ist. In v. 21 schwankt die LA zwischen לִי und לָא und dem *Kerî* לִי. Dieses לִי gibt keinen nur einigermaßen passenden Sinn als diesen: ihr seid zu ihm d. h. so einem Bergbach geworden, denn הַיָּרֵחַ ist nicht mit Stickel u. A. *estis*, sondern *facti estis* zu übers. Aber schon der Targ. übersetzt לָא: ihr seid geworden als ob ihr nicht gewesen d. h. zu Nichts. Da nun לָא chald. לָה, wie aus 1 K. 3, 21. Jes. 15, 6. Jer. 5, 12. Ez. 21, 32. 18. Spr. 19, 7 vgl. Dan. 4, 32 und לָאֵל 24, 25 ersichtlich, so substantivisch (ein Nicht = eine Null) gebraucht werden kann (vgl. dagegen Ew. § 296^d) und der Ged.: ihr seid zu Nichts geworden, eure Freundschaft erweist sich gleich Null zu dem eben durchgeführten Bilde paßt, so entscheiden wir uns für das *Chethib*; in dem Bilde entspricht am meisten das בְּהָרָה עָלָה, welches s. v. a. εἰς οὐδὲν γίγνεται Act. 5, 36. LXX Syr. Hier. (vgl. Ges. § 137 Anm. 3) übers. לִי statt לָי: ihr seid es (solche trügliche Bäche) mir geworden, Ew. will lesen: לִי עַתָּה הַיָּרֵחַ was Dillm. gutzubeißen geneigt ist; aber dieses כֵּן bezöge sich der Gedankenfolge nach auf die Karawanen, denen doch nicht die Freunde verglichen werden, sondern Iob selber. In 21^b bilden הָרָאֵי und הַיָּרֵאֵי ein nahe liegendes und auch sowol (z. B. Sach. 9, 5) häufiges Wortspiel; die hie und da sich findende LA הַיָּרֵאֵי ist ein Schreibfehler. Der Katastrophe ansichtig haben sie sich von Schrecken überwältigen und dadurch von Wahrheit und Liebe abdrängen lassen. Und doch war es keine schwere aufopfernde Leistung, welche Iob ihrerseits in Anspruch nahm — es handelte sich dem ihnen nicht bloß

oberflächlich bekannten Freunde gegenüber lediglich um Festhaltung des richtigen Urtheils und dem gemäßes wolwollendes Verhalten. **הָבִי**, ists (der Fall) daß ' wie z. B. Gen. 27, 36. 29, 15. **הָבִי** hat zurückgezogenen Ton nach dem Gesetze des **נָסִיג אַחֲרָי**, welchem auch **י** und **ו** als Auslaute einfacher Silben sich fügen. **כֹּחַ** wie Spr. 5, 10. Lev. 26, 20 was man mit Kraftanstrengung erworben, syn. **חֵל** was jemandes Stärke nach außen ist. **שִׁחֲרִי** ist Imper. nach der Form des starken Verbums Ew. § 226^d. Der Ausdruck v. 23 ist wie Jer. 15, 21.

- 24 Unterweist mich, so will ich schweigen,
Und was ich gefehlt macht mir verständlich.
25 Wie eindringlich sind wahrheitsgemäße Reden,
Aber was rügt das Rügen von euch?!

- 26 Zu rügen Worte gedenkt ihr?
Gehören doch dem Winde eines Ver zweifelten Worte.
27 Sogar die Waise würdet ihr verloosen
Und wie eine Waare handeln euren Freund.

Sie halten ihn für einen Sünder welcher leide was er verdient; er fordert sie auf. es ihm zu beweisen — ist ihnen dies möglich, so will er Gotte und Menschen gegenüber verstummen (13, 19). **נִמְלָצִי** 25^a gäbe in der Bed. von **נִמְלָצִי** Ps. 119, 103 einen in den Zus. sich fügen den Ged.: wie süß sind etc. (Hirz. Ew. Schlottm. Dillm.), aber diese Bed. hat 16, 3 gegen sich. Hupf. übers. mit Vergleichung von **מֵר**: *quantumvis acerba*, schon deshalb unannehmbar, weil **מָה** wol *quidquid*, aber nicht *quantumvis* bedeuten kann. Hahn vergleicht das arab. **مرض**

und übers.: in welcher Beziehung sind schlecht rechte Worte; aber physische Krankheit und ethische Schlechtigkeit sind einander nicht so nahe liegende Begriffe. Hitz.: wie kränkend sind die trefflichen Worte, was eine Ironie sein soll: die Reden der Freunde prallen an ihm ab; aber **נִמְרָץ** v. **מֵרָץ** krank s. würde nicht 'kränkend', sondern mit Krankheit behaftet bed. Verhältnismäßig am besten v. Gerl.: wie stark oder kräftig sind etc. In **מֵרָץ** ($\sqrt{\text{מר}}$ *stringere* streifen und straff anziehen, wov. **מָרָה** entgegenstreben *ἀντιτείνω*; **מָרָה** rebelliren; **מָרָס** fest gedreht s.; **מָרָן** zäh, hart und zugleich elastisch s., vgl. zu 16, 3.

23, 2) liegt die Grundvorstellung des Drucks und Gegendrucks, so daß das *Hi.* also in den Stand des Widerstrebens versetzen und das *Ni.* eindrücklich, nachdrücklich, wirksam oder von Erfolg (1 K. 2, 8. Mi. 2, 10) bed.¹ Worte, welche den geraden Weg der Wahrheit einhalten, gehen zu Herzen, dagegen was rügt das Rügen von euch d. i. das von euch ausgehende, **חֹיִבָה** *inf. absol.* als Subject wie Spr. 15, 12 als Obj. Dagegen ist **הִלְחִיבָה** 26^a *inf. constr.* für **הִלְחִיבָהּ**, eine Verkürzung die sonst nur in der Abbeugung vorkommt Ez. 21, 29. **מִחֲלָמִים** Jer. 29, 8

1) Im Assyr. vereinigt *maras* in sich die Bedd. üblen Befindens (*marsu* —

מָרָס Krankheit) und üblen Weges (z. B. *sadi marsûti* mühevoller d. i. steile Berge); der gemeinsame Grundbegriff ist die aufreibende Wirkung (vgl. targ. **מָרָס** zerreiben = **מָרָח**).

u. dgl. Mit ו 26^b beginnt ein einräumender adversativer Umstandssatz: während doch eines Verzeifelten Worte dem Winde gehören, um von ihm weggetragen zu werden, nicht der Beurtheilung, welche sie festhält und zergliedert, ohne die Stimmung in Anschlag zu bringen, deren momentaner Ausdruck sie sind. Anders Hitz. welcher ולרוח zum fortgesetzten Obj. von הלוחה macht: „und die hastige Sprache (besser: leidenschaftliche Erregtheit der Worte) des Verzeifelnden“; aber ל führt nie den Gegenstand der Rüge ein (vgl. 32, 12 mit Spr. 9, 7) und רוח אמרי in jenem Sinne ist gegen den Geist der Sprache, לרוח (mit ל der Zugehörigkeit) bed. wie Jer. 5, 13 eine Beute des Windes. Die Futt. v. 27 besagen, wie weit wenn die Umstände danach wären ihre Fühllosigkeit gehen würde; sie sind subjunctivisch wie 3, 13. 16. Zu הפילי ist wie 1 S. 14, 42 גורל zu ergänzen. Das V. פרה aber hat hier nicht die Bed. graben, so daß שחת eine Grube zu ergänzen wäre (Hlgtst.), sondern die Bed. des Kaufens und Verkaufens (ebenso doppel-seitig oder, wie die Araber sagen, doppelgesichtig wie باع vgl. וכן kaufen Pa. verkaufen) mit על des Gegenstandes des Kaufhandels, ganz so wie 40, 30.¹ Das ו von ריעכם ist Lesemutter (אם הקריאה) wie in שלי 21, 23.

28 Und nun wollet doch scharf mich ansehen,

Euch ins Angesicht werd' ich doch wahrlich nicht lügen.

29 Versuchs doch abermals, nicht geschehe Unrecht;

Ja versuchs noch einmal, um meine Gerechtigkeit handelt sichs.

30 Ist denn auf meiner Zunge Unrecht?

Oder sollte mein Gaumen Grundböses nicht merken?

Er bittet sie, ihn genau ins Auge zu fassen; פנה כּ wie Koh. 2, 11: sich zukehren und betrachtend an etw. haften. אם ist das des verneinenden Schwures: er wird sie doch wahrlich nicht frech anlügen, näml. in Betreff der Größe und der Unerklärlichkeit seines Leidens. Das auffordernde שובי gibt in dem Sinne: kehret um d. i. laßt ab mich so zu beurtheilen und zu behandeln (Hirz. Dillm. Zöckl.) einen passenden Ged.; man müßte dann צדק-בה עור zu צור ziehen und, noch weiter gehend, בי statt בה lesen: noch bin ich meiner Unschuld mir bewußt (Hitz.). Aber abgesehen von dem Chethil שיבי (Hahn: meine Antwort, gegen den Sprachgebrauch, der in der Bed. antworten nur השיב kennt) verhalten Text und Interpunction sich richtig. Die Aufforderung שובי geht auf Erneuerung ihres Versuchs ihm wirksamen Zuspruch zu thun, auf Erneuerung in wahrheitsgemäßerer tröstlicherer Weise. Wir erkl. 29^b: ja kommt nochmals wieder d. h. nehmt einen neuen Anlauf, denn es handelt sich um Rechtfertigung oder Verdammung eines Menschen: „meine Gerechtigkeit ist darin“ d. i. hängt daran, hängt davon ab (vgl. Jes. 38, 16^b), nämlich von dieser Verhandlung und ihrer gewissenhaften, nicht kurzweg aburtheilenden Führung. Die Anadiplosis, deren

1) „Als ich nach den Städten der Küste kam — erzählt R. Akiba Rosch ha schana 26^b — nannte man dort das Verkaufen, welches wir מכירה nennen, כירה“, wonach dann Gen. 50, 5 wie vom Syrer verstanden wird, vgl. Jesurun p. 178. Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 57.

⁂ unserem steigenden, ja' entspricht, ist wie Ps. 24, 9. 27, 14 vgl. 1 S. 4, 9. Sach. 3, 2. Sie sollen's von neuem versuchen (so auch Schlottm. v. Gerl.), denn ihre dormaligen Anklagen sind עֲוֹלָה, seine Klagen dagegen sind wol berechtigt. Er gibt nicht zu daß der Ausbruch seines Schmerzgefühls c. 3 עֲוֹלָה sei; er hat die geistliche Prüfungsfähigkeit nicht so gar verloren, daß er sich nicht Einhalt thun würde wenn er in הוֹיָה gerieth. So heißt abgründliche Schlechtigkeit der Gesinnung und der Reden Ps. 52, 4., v. הָיָה = هَوَى gähnen, klaffen; haltlos dahin- und herabstürzen und dumpf wie Stürzendes dröhnen (vgl. zu 6, 2). Hitz. klammert v. 30 als unecht ein, aber ungesucht sich aufdrängende Verdachtsgründe fehlen; wir befinden nicht daß v. 30 hinter dem richtigen Ende v. 29 neu anhebe, vielmehr erscheint uns in Rückbeziehung auf den die Verwicklung veranlassenden Schmerzensausbruch c. 3 erst v. 30 als richtiges Ende. Jene seine Klagen sucht Iob in 7, 1 ff. von neuem zu rechtfertigen, indem er sich von den Freunden weg mehr und mehr Gotte zuwendet, ohne aber das Dunkel zu durchdringen, in das Gott, der Urheber seines Leidens, für ihn gehüllt ist.

- 7, 1 Hat der Mensch nicht Felddienst auf Erden
 Und wie eines Fröhners Tage sind seine Tage —
 2 Gleich einem Knechte, der nach Schatten lechzt
 Und gleich einem Fröhner, der seines Arbeitslohns harret?
 3 So muß' ich für mich Täuschungs-Monde erben,
 Und Mühsals-Nächte sind mir zugezählt.

Das allgemeine Elend des Menschen auf Erden wird an dem besonderen einzelner Menschenklassen veranschaulicht, in welchem es wie zu typischer Erscheinung kommt. Es heißt צָבָא militia (v. صباة *prodire*, näml. *in aciem*), inwiefern Kriegsdienst vor andern Berufsarten mit Entbehrungen, Strapazen und Gefahren verbunden ist (s. Grimms *Lex. N. T.* u. *αζοπαθεῖν*). Aber שָׂכָר ^b 1 (v. שכר arab. شكر, assyr. *sakara* lohnen, Entgelt geben, sich erkenntlich zeigen) ist nicht der Soldat d. i. um Sold dienende Krieger (Hitz.); Miethstruppen dinge heißt freilich שָׂכָר 2 S. 10, 6 (vgl. 1 M. 6, 29 *συνάμεις μισθωταί*), jedoch שָׂכָר, neutest. *μισθωτός*, heißt immer der um Lohn gedungene Handarbeiter. Eher ließe sich bei שָׂכָר an einen Landsknecht, einen Kriegsknecht des Landesherrn, denken; in Wirklichkeit aber hat hier צָבָא wie Jes. 40, 2. Dan. 10, 1 die Bed. der *misera conditio* ohne weitere Vermittelung der Metapher. Das Kerî עֲלִי ist begründet, denn man sagt entw. עֲלִי-הָאָרֶץ oder dichterisch עֲלִי-אֶרֶץ 8, 9. Ob der Dichter v. 2 als Nachschlag zu v. 1 oder als Vordersatz zu v. 3 gedacht hat, ist fraglich. Da aber die Vergleichung v. 2 und das Vergleichene v. 3 sich nicht decken — denn bei dem Knechte und Lohnarbeiter kommen Tage und Tagesstunden, nicht Monate und Nächte in Betracht — so hat die Verbindung des v. 2 mit dem fragenden v. 1 den Vorzug. Mit עֲלִי 3^a sagt Iob, daß sein Elend jene Bilder menschlichen Elends noch weit überbietet, indem die Tage des Harrens sich ihm zu Monden (Monaten) vergeblichen Harrens gedehnt haben und

die Mühsal, ohne ihm Rast zu gönnen, sich bis in die Nächte hinein-erstreckt. שָׁוָא behauptet hier seine Grundbed. Nichtigkeit, Irrtum, Täuschung 15, 31.: Monate die einer nach dem andern die Hoffnung des Kranken täuschen. Nach Parallelismus und Acc. gehört וְלַיְלִית עָמַל zusammen, und es ist nicht zu übers.: Nächte haben Mühsal mir zugetheilt. Wie הַנְּחִלָּה läßt מִי den Urheber im Hintergrund: Subj. sind irgendwelche geheime Mächte (wie 4, 19^b. Spr. 2, 22 vgl. 9, 11.; Dan. 4, 28. Lc. 12, 20). לִי ist beidemale *dat. incommodi*. Da Iob sein Leiden bereits nach Monaten mißt, so hat man sich die Freunde nicht als gleich im Anfange der Krankheit gekommen vorzustellen. Die Elephantiasis ist eine oft Jahre lang währende, langsam aber unaufhaltsam den Körper zerstörende Krankheit.

4 Wenn ich mich lege, sprech' ich: Wann werd' ich aufstehn?
Der Abend dehnt sich und ich werde Umherwerfens satt bis zur
Dämmerung.

5 Es umkleidet mein Fleisch Gewürm und Erdkruste,
Meine Haut vernarbt, um wieder zu eitern.

6 Meine Tage sind schneller als ein Webschiff,
Und schwinden so ohne alle Hoffnung.

Man kann mit Raschi Merc. Rosenm. Ges. Zöckl. wie wir in Ausg. 1 מִדֶּר als Constr. von מִדֶּר v. נִדֶּר ansehen: und wann Entweichen des Abends? Die Nacht würde dann nach ihrem Anfangspunkte bez., um den langen Zwischenraum der Schlaf- und Ruhelosigkeit des Kranken bemerklich zu machen. Aber die zwei Glieder der Frage sollten dann umgekehrt stehen und statt עָרַב wäre doch לַיְלָה angemessener. Wir fassen deshalb מִדֶּר jetzt lieber mit den meisten Neuern in der Bed.

,dehnen' wie מִדֶּד und zwar als Intransitiv oder vielmehr innerliches Transitive: Dehnung machen d. i. sich dehnen wie פָּתַח Eröffnung machen = sich eröffnen; מִדֶּר für מִדֶּר wie nach Böttchers Beobachtung (§ 378. 1021^γ) gern vor anlautenden Gutturalen. נָשָׂה als *term. ad quem* kann nicht die tiefe Nacht sein (Ruetschi Hitz.), es heißt so der Dämmer wo es zu winden beginnt, hier der Morgendämmer wie 1 S. 30, 17 u. ö. der Abenddämmer. Die Tempusfolge ist wie 21, 6; מִדֶּר und נִדֶּרִים klingen zusammen. Zu 5^a hat man zu bedenken, daß das semitische לבש لبس nicht bloß äußerliche Umhüllung, sondern auch innerliche Vermischung, unentwindbare Verbindung bed. רָמַה (v. רָמַם

= רָמַם) festrammen, zerrammeln, morsch machen, morsch, faul s.) bed. Morschheit und dann Morsches, Auseinandergefallenes, in winzige Stückchen Aufgelöstes, insbes. kleines Gewimmel, wibbelndes Gewürm (Fl.¹), an u. St. (wonach die Begriffsverbindung eine mehr causale zu sein scheint) in faulenden brandigen Geschwüren (anscheinend durch *generatio aequivoca*) entstehendes Gewürm; die LXX übers. es 17, 14. 21, 26. 25, 6 mit σαρκία, Jes. 14, 11 mit σῆψις, Ex. 16, 24 mit σκώληξ

1) Vgl. Wetzstein, Nordarabien S. 44: „*rumma (rinma)* ist der abgerissene Trumm eines Strickes, ein morscher Knochen und bes. eine verwitterte Ruine.“

und an u. St. (vgl. die apokryphische Erweiterung von 2, 9), die Grundbed. und die abgeleitete Bed. verbindend, mit *σαπρία σκολήκων*. גִּישׁ bed. talmudisch die feuchte Erdscholle, den zusammengebackenen

Klumpen (*Chethib* גִּישׁ, womit Hitz. *جَيْش* *exercitus* als eig. *globus militum* vergleicht); גִּישׁ עֶפְרָי (גִּישׁ) nennt er den erdfarbigem und rissigen Schorf womit sein Fleisch überzogen ist. Die *praett.* gehen auf Vergangenes und immer noch Gegenwärtiges, die *full. consec.* auf das in und mit dem Andern Gegebene. Die Haut גִּישׁ *contrahit* (s. zu 26, 12) d. h. nicht: sie schrumpft zusammen, was dem Krankheitsbilde der *lepra nodosa* ungemäß ist, sondern sie ballt sich zusammen, indem sie, eine glatte Fläche zu bilden aufhörend, sich in Knoten zusammenzieht¹; die Folge ist daß sie wieder in Eiterung übergeht. יִמְצֵא ist metaplastische Bildung für יָמָא wie Ps. 58, 8. Seine Tage eilen dahin, die Folge ist daß sie schlechthin hoffnungslos zu Ende gehen. אָרַג bed. das Weben und demgemäß יָרַד הָאָרַג Richt. 16, 14 den Pflock am Webebaum (s. Keil), so wie der Webebaum selbst מְנוֹר אֲרָגִים 1 S. 17, 7 heißt. Die alten Uebers. (abgesehen von LXX, welche *λαλιᾶς* übers. und also nach Ps. 90, 9 הָיָה gelesen hat²) bleiben bei dieser nächsten Bed. und übers.: schneller als ein Gewebe (A. S. Theod. Trg. Syr.), näml. als dieses fertig wird (Hier. *velocius quam a texente tela succiditur*), wonach auch Raschi, Serachja u. A. erkl. Ohne Zweifel ist מֵן wie in der Parallele 9, 25 das der Vergleichung; mit Merx zu übers.: Meine Tage entrollen rasch der Spindel ist schon deshalb unthunlich, weil das Bild vom Weben, nicht vom Spinnen entnommen ist. Die Vergleichung aber fordert für אָרַג einen concreteren Begriff als *textura* und Kimchi wird das Rechte getroffen haben, indem er אָרַג von dem Werkzeug versteht, mittelst dessen der Einschlag (טִרְב) durch den Aufzug (שָׂרִי) eingeschossen wird, also die Weberspule, auf welche der Schußfaden gewunden wird, oder das Weberschiffchen (*navette*), inmitten dessen die Weberspule mit dem sich abrollenden Schußfaden leicht über die Kettenfäden hinweggleitet. Hienach erkl. außer Merx alle neueren christlichen wie auch jüdischen Ausl.: seine Tage eilen dahin so schnell als das Weberschiffchen an dem Aufzug oder der Kette des Gewebes hin- und wieder fährt.³ Es folgt hierauf Gebet zu Gott um Milderung seiner Schmerzen, da es kein zweites Leben nach dem gegenwärtigen gibt und also auch die Möglichkeit einer Ausgleichung mit dem Tode aufhört.

1) Vgl. Saat auf Hoffnung, Jahrg. 5 S. 110 (über den Aussatz).

2) Hienach Syro-Hexapl.: מַלְלָא, aber mit רִהָטָא am Rande, denn der LXX-Text bot die Doppelübers. *λαλιᾶς δρομέως*, s. Baudissin zum *Arabs Tischend.* p. 32 s.

3) Eine Berichterstatteerin aus Jerusalem schreibt: „Der Webstuhl hier ist sehr einfach: einige Pfähle werden in die Erde geschlagen, um die Kette zu befestigen, und nichts weiter als einige Querhölzer und ein Ziegenhorn — das ist Alles was sie nöthig haben.“

- 7 Gedenke daß ein Hauch mein Leben,
 Daß nicht noch einmal Glück mein Auge sehn wird.
 8 Nicht mehr erblickt mich ein Aug' ansichtig meiner;
 Sehn deine Augen auf mich, bin ich nicht mehr.
 9 Geschwunden ist die Wolke und dahin gegangen:
 So steigt wer in Scheöl hinabfährt nicht herauf.
 10 Nicht mehr zurückkommt er zu seinem Hause
 Und nicht erkennt ihn fürder seine Stätte.
 11 So will ich denn auch nicht wehren meinem Munde,
 Will reden in der Bedrängnis meines Geistes,
 Will klagen in meiner Seele bitt'rem Weh.

Nur diesselts sieht man Gutes d. i. erlebt man Wolthuendes und Erfreuliches. Mit dem Tode hat das ein Ende. **לֹא יִרְאֶה** mit **לֹא** *infin.* ist Synon. von **לֹא יִרְאֶה** 20, 9. Kein Auge (**עֵינַי** *femin.*) welches jetzt mich sieht (eig. Auge meines Sehers, wie Gen. 16, 13 vgl. Iob 20, 7. Ps. 31, 12 für **לֹא יִרְאֶה** Jes. 29, 15 oder **לֹא יִרְאֶה** Jes. 47, 10., nach andrer LA **לֹא יִרְאֶה**: kein Sehens-Auge d. i. kein sehkräftiges, von **רָאָה** das Sehen) sieht mich wieder; selbst wenn deine Augen sich auf mich richten wollten, um mir zu helfen, so ist mein Leben dahin, so daß ich nicht mehr Gegenstand der Hülfe werden kann. Lth.: *Deine Augen sehen mich an, darüber vergehe ich*, aber das bringt in den Gedankengang eine rückläufige Bewegung — v. 8 beschreibt das spurlose Verschwundensein von der Oberwelt. Denn aus der Scheöl gibts keine Rückkehr, die Wohnstätte des dahinab Gefahrenen bekommt ihn nie wieder zu sehen (vgl. die Lehnstelle Ps. 103, 16), so will er wenigstens seinen Gedanken und Gefühlen freien Lauf lassen (vgl. zum Ausdruck Ps. 77, 4. Jes. 38, 15), das **גַּם** v. 11 ist **גַּם** *talionis*; Michaelis citirt Ez. 16, 43. Mal. 2, 9. Ps. 52, 7. Ueber **שָׂרָה** hat Gesenius' HW das Richtige: es bed. hingehen, viell., wenn **سار** *fut. i* und *fut. o* verwandt sind, urspr. sich erheben, und dann: hingehend besehen; *sêr* (v. **سار** gehen, ziehen, reisen) bed. geradezu das Schauspiel, und beschauen heißt türkisch *sêr itmek*, vgl. auch **مَسَرَّح** Lustbarkeit (bes. einer Hochzeitnacht) = **سرح** *v. مسرح* *ambulare, spectatum ire* und **تماشي** spazieren gehen, dann beschauen, so daß türkisch *tamaschdschi* den Schauspieler bed. Ueber **שְׂאוֹל** s. zu Jes- 5, 14. Es bed. die Senkung, Tiefe, Unterwelt im Erdinnern Num. 16, 30. 33., wohin man **יָרַד** hinabfährt Gen. 37, 35. Das jüngere Sprachbewußtsein mag, wie aus Jes. 5, 14. Hab. 2, 5. Spr. 30, 15 f. hervorgehen scheint, dabei (wie Hgst. u. A.) an **שְׂאוֹל** fordern gedacht haben. Es ist der Ort schattenhafter Fortdauer, wohin alles Oberirdische gefordert wird. In dem B. Iob lernen wir genauer als irgendwo sonst die altisraelitischen Vorstellungen darüber kennen. **צַר רִחִי** verhält sich zu **צַר נַפְשִׁי** Gen. 42, 21 wie Entmutigung zu Schmerzempfindung. **אֲשִׁיחָהּ** wird von Hitz. viell. richtig mit **سح** ergießen verglichen (Ps. 102, 1 vgl. oben 3, 24): Ich will meine Klagen ergießen (ausschütten) — das übliche Wort vom *soliloquium* der tiefbekümmerten Seele.

- 12 Bin ich ein Meer oder ein Seeungeheuer,
Daß du wider mich aufstellst Wache?
13 Denn dacht' ich? Trösten wird mich mein Bett,
Meinen Jammer mir tragen helfen mein Lager,
14 Da ängstigtest du mich mit Träumen
Und aus Nachtgesichten schrecktest du mich auf,
15 So daß meine Seele Erstickung vorzog,
Lieber den Tod als dieses Gerippe.
16 Ich bins überdrüssig — nicht ewig werd' ich ja leben:
So laß ab von mir, denn Hauch sind meine Tage.

Die Vergleichung mit dem Meere könnte nach Stellen wie 38, 10f. Jer. 5, 22 u. a. sagen wollen: Gleiche ich diesem gewaltigen übermütigen gefährlichen Elemente, welches fort und fort die Weltordnung bedroht und nur dadurch daß der Allmächtige es in den gesetzten Grenzen zurückhält unschädlich gemacht wird (Riehm Dillm.), aber dem Meere setzt Gott **חָק** und **גְּבוּל** — die Wache (**מִשְׁמָר**) am Meer, welche nur bezwecken kann, die nöthigen Vorkehrungen bei dessen Austreten aus den Ufern zu vermitteln, führt auf ein spezielleres Bild und ein solches bietet Aegypten, mit welchem der Verf. wolbekannt ist und das er auch hier, wie der dem **יָם** zur Seite gestellte **חֲרִין** zeigt, im Sinne hat. So wird er also bei **יָם** an den Nil denken wie bei **חֲרִין** an das Krokodil; der Nil heißt auch Jes. 19, 5 **יָם**, er hieß nach Diodor I, 19 ägyptisch *ὠκεάνης* = griech. *ὠκεανός* und wird noch jetzt *bahr* (Meer) genannt. Die Bilder des Buches, sagt v. Gerlach richtig, sind meist ägyptisch. Dagegen findet Hahn das Bild vom Nil unpassend, weil man ihn nicht der Gefährlichkeit, sondern der Nützlichkeit halber bewachte (was, wie z. B. bei Herodot II, 99 zu lesen, nicht wahr ist), und Schlottm. findet es sogar kleinlich. Es ist aber treffend. Wie man Wachen stellt (s. über das Beamtenpersonal der Nilbeaufsichtigung Jos. c. Ap. II, 5 extr.), um wenn der Nil austritt die Wehre zu öffnen und ihn in Kanäle zu zwingen, und wie man Aufpasser stellt, um das Krokodil, wenn sich eines hier oder dort sich regt, sofort mit vereinten Kräften angreifen zu können: so, meint Iob, wird ihm jede freie Bewegung sofort im Entstehen unmöglich gemacht und sobald er sich heiteren Mutes regen will, bekommt er die Geschosse neuer Leiden zu fühlen. Hitz. versteht unter **חֲרִין** das Monstrum des Meeres selber, aber **יָם** markirt den Uebergang von Bild zu Bild. In v. 13 bed. **נָשָׂא** mit partitivem **בְּ** (21, 25. 39, 17) an etw. tragend d. i. sich am Tragen einer Sache betheiligen wie Num. 11, 17 vgl. **בְּנֵה** an etw. bauen Neh. 4, 4. Wenn er von seinem Lager Erleichterung hofft, so wird diese Hoffnung alsbald zunichte, indem er sich vor schrecklichen Traumbildern aus dem Schläfe ins Wachen flüchtet; während des Schlafes, sagt Avicenna (bei Stickel S. 170) von dem Elephantiasiskranken, erscheinen die häufigen schwarzgallichten Träume. Da wünscht er sich den Tod; er wünscht daß das Asthma sich zur Erstickung steigern möge — das gewöhnliche Ende des Elephantiasiskranken, **מָהִיִּק** ist Absolutivus wie z. B. **מִרְיָם** Jes. 10, 6; jedoch hat Schlottm. Kimchi und die alten Ausgg. für sich, indem er **מָהִיִּק** vocalisirt. Iob will lieber den Tod als diese seine Knochen d. h. als diesen seinen nur noch aus dem

Knochengerst bestehenden, zum Skelet abgemagerten Leib. Das vorausgehende **והבחר** legt für das **ב** comparative Fassung nahe (nicht: Tod aus diesen meinen Gebeinen heraus d. i. mich ihrer entledigenden oder wie Stickle: aus ihnen sich entwickelnden). Ganz entsprechend wäre: *ἢ τὸν σκελετόν μου*. Reiske vermutet **מַצְבּוּחִי** als meine Qualen; Merx hat dies aufgenommen, aber gegen die Verss. Manche Ausll. verstehen v. 15 von Selbstmordgedanken wie sie LXX in 30, 24 hineinliest. Aber **מִיּוֹ מַצְמֹתַי** kann nicht Tod von eigener Hand (Merx Umbr. Schlottm.) bed., auch nicht: Tod von meinen Halsketten (Hitz.), schon deshalb weder dies noch jenes, weil statt **בן** dann **ב** des Werkzeugs erfordert würde. Er verschmäht — sagt er v. 16 weiter — näml. wie das Folg. zeigt: sein Leben 9, 21., welchem er den Tod vorzieht. Er wird ja ohnehin nicht ewig leben — möchte denn Gott, der ihn jetzt so peinigende, von ihm ablassen (10, 20), da ja seine und überh. des Menschen Tage ein Hauch (**הַבֵּל** = **רוּחַ** v. 7) sind.

17 Was ist der Sterbliche, daß du so groß ihn hältst

Und daß du auf ihn richtest dein Herz,

18 Und ihn heimsuchest allmorgentlich,

Allaugenblicklich ihn prüfest?

19 Wie lange blickst du nicht weg von mir,

Lässest nicht los mich bis zum Speichelverschlucken?

Die Fragen v. 17 f. sind gewissermaßen eine Parodie von Ps. 8, 5 vgl. 144, 3. Thren. 3, 23. Dort wird gesagt, daß Gott den winzigen Menschen göttlich und königlich hoch unter den Creaturen gestellt hat und durch immer neue Gnadenerweisungen auszeichnet; hier daß er statt ihn zu ignoriren zu viel aus ihm macht, indem er ihn, den nichtigen, alltäglich immer von neuem heimsucht (**פָּקַד** *√ פָּקַד* die Augen aufsperrn um nach etw. zu sehen) und ihn an den Prüfstein (s. über **בַּחֵן** zu Jes. 28, 16) immer neuer nicht pausirender Leiden hält. **לְרִגְעִים** mit **ל** der zeitlichen Richtung ist s. v. a. **לְרִגְעָה רְגַע**. Das fragende **כַּמָּה** v. 19 ist statt des *praet.* mit dem *fut.* construiert: wie lange währt es schon daß du deinen Zornblick nicht von mir wegwendest, wie das üblichere **עַד-מָתַי** *quousque* zuweilen statt des *fut.* mit dem *praet.* construiert wird z. B. Ps. 80, 5. Der von Hitz. bestrittene Uebergang des **כַּמָּה** von *quantum* in *quandiu* ist durch Ps. 35, 17 gesichert und daß „Betrag (**כ**) von was (**מֵה**)“ sich auch zeitlich verwenden läßt, ist selbstklar. „Bis ich schlinge meinen Speichel“ ist sprichwörtlicher Ausdruck für: „daß ich wenigstens so viel Zeit bekomme mich etwas zu erholen.“ Ebenso arab. **أبلى عيني** (s. Fleischer in den Sitzungsberichten der Sächs. Ges.

d. W. 1868 S. 258 und Ahlwardt, Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte 1872 S. 167 f.), vgl. Knobel zu **כַּבֵּלֶּה** Num. 4, 20. Das *i* von **בִּלְעִי** (vgl. Gen. 19, 33) ist aus *a* verdünnt, und zwar absichtlich, denn **בִּלְעִי** ist *inf. Pi*.

20 Hab ich gesündigt — was könnt' ich thun dir?!

Beobachter der Menschen,

Warum nimmst du mich zum Angriffspunkt dir,

Und ich bin dir zur Last geworden?

21 Und was vergibst du nicht meinen Frevel
 Und thust hinweg meine Verschuldung?
 Denn nun werd' ich in den Staub mich legen
 Und spähst du nach mir, bin ich nicht mehr.

„Ich habe gesündigt“ ist hypothetisches Perf.: gesetzt daß ich gesündigt habe. Nach Ew. und Olsh. ist **מִה אֶפְעַל-לִי** dazu die nähere Bestimmung: gesündigt in dem was ich dir thue, in meinem Benehmen gegen dich — aber das wäre ein überflüssiger Zusatz. Es ist eine nachsatzartige Frage: was könnte ich dir thun d. i. schaden, oder auch: was thue ich dir damit an oder auch, da das Fut. durch das Prät. normirt sein kann: was that ich dir damit an? Es liegt der Ged. unter, daß menschliche Sünde der Seligkeit und Herrlichkeit Gottes doch nichts abbrechen kann (35, 6). Die anredende Benennung **נֹצֵר הָאָדָם** zieht man gegen die Acc. füglicher zur folg. Frage. Mit einem Anflug sündlicher Bitterkeit nennt Iob Gott den strengen steten Beobachter der Menschen (**נֹצֵר** feindlich cerniren, s. zu Jes. 1, 8. Hitz. zu Jer. 4, 16) — *per convicium fere*, wie Ges. bemerkt, indes doch ohne Verletzung des *decorum* (Renan: *o espion de l'homme*), da die an sich Gottes würdige Benennung Jes. 27, 3 hier nur mit einem üblen Beischmack gebraucht ist. **מִסֵּבֶה** ist nicht die Zielscheibe des Schützen, welche vielmehr **מִשְׁכָּה** 16, 12. Thr. 3, 12 heißt, sondern der Gegenstand auf den man feindlich losrennt (**מִשְׁכָּה**). Warum (**לָמָּה** nur hier mit undagessirtem **ו** und doch zurückgezogenem Tone Olsh. § 223^e S. 435), fragt Iob, hast du mich dir zum Ziele feindlichen Anlaufes gesetzt und warum bin ich dir zur Last geworden? Aber in unserm Texte heißt es: so daß ich mir selbst zur Last geworden. Dieser Ged. fügt sich nicht recht dem vorausgehenden. Nach jüd. Ueberlieferung ist **צִלִּי**, was wir gegenwärtig lesen, nur ein **תִּקּוּן סופרים** *correctio scribarum*¹ für **עֲלִיךָ**, was man als zu anthropopathisch (2 S. 15, 33) tilgte: warum bin ich dir zur Last geworden, so daß du dich meiner zu entledigen suchst? Wirklich hat LXX **ἐμὴ ἐπὶ σοὶ φορτίον**, was wir wie Merx als das vom Dichter Beabsichtigte ansehen. Ueber **וַיִּמָּה** vor anderen Anlauten als **ו** und **ע** s. zu Spr. 31, 2. Die Sünde vergeben heißt 21^a **נָשָׂא** im Sinne von *ἀφαιρῆναι* und **הַעֲבִיר** (2 S. 24, 10) im Sinne von *παρῆναι*. Der Staub 21^b ist **עִפְרָמֶנִּי** Ps. 22, 16. **שָׁחַר** heißt angelegentlich suchen, denn es ist ein Denom. v. **שָׁחַר**, wie das arab. **سَحَرَ** mit frühestem Morgen sich aufmachen zeigt. Späht Gott nach ihm, so wird er ein nicht auffindbares Nichts sein.

Hier schließt die erste Antwort Iobs; sie besteht aus zwei Hälften, welche die Capiteleintheilung richtig geschieden hat. Die erste Hälfte ist an die Freunde gerichtet, nirgends an Eliphaz besonders, weil Iob die Ansprache des Eliphaz zugleich als Meinungs- und Gesinnungsausdruck der schweigenden beiden Andern nimmt. Sie wendet

1) s. den Comm. zu Habakuk S. 206—208 vgl. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel S. 308 ff. Die Masora *Ochla we-Ochla* nennt **עֲלִי** eins der **רִאשׁוֹן תְּקוּנָה שְׁחָק עוֹרָא**.

sich gegen den mitleidlosen und rügenden Ton, welchen nach langem Schweigen die Freunde gleich auf seine erste Schmerzensäußerung angestimmt haben. Er rechtfertigt gegen sie seine Klage (c. 3) als den natürlichen und gerechten Ausbruch seines maßlosen Leidens, wünscht sich schleunigen Tod als das Entzückendste, womit Gott seine Frömmigkeit lohnen könne, klagt über die Täuschung seiner Freunde, von denen er liebevollen Zuspruch erwartet hatte und von denen er sich nun verlassen sieht, und ermahnt sie inständig, die Gerechtigkeit seiner Klage anzuerkennen c. 6. Aber können sie das? Ja sie dürften es und sollten es. Denn Iob meint kein Gegenstand göttlicher Gnade mehr zu sein; sein äußeres Leiden ist gesteigert durch eine innere Aufsechtung, welche noch schlimmer ist als die Hölle. Denn die Verdammten müssen Gott die Ehre geben, weil sie ihr Leiden als gerechte Strafe erkennen; Iob aber sieht in seinem Leiden Gottes Zorn und hat dabei doch das Bewußtsein seiner Unschuld. Der Glaube, welcher mitten im Verschmachten des Leibes und der Seele Gott dennoch als den Gütigen erkennt und fühlt und „mein Gott“ nennen kann, wie Asaph in Ps. 73., dieser Glaube ist bei Iob fast erdrückt von dem Gedanken, daß Gott sein Feind, seine Schmerzen Gottes Zornpfeile seien. Die Voraussetzung ist falsch, aber von dieser Voraussetzung aus sind Iobs Klagen c. 3 relativ gerecht, hinzugenommen was er selbst sagt, daß es irre unbedachte Worte eines Verzagenden sind. Eliphass hätte, um wahrhaft seelsorgerisch zu verfahren, sich nicht mit seiner Rüge auf diese Klagen werfen, sondern ihre falsche Voraussetzung bekämpfen müssen. Erst hätte er zu Iob sagen müssen: „deine Klagen über dein Leiden sind gerecht, denn dein Leiden ist unvergleichlich groß“; sodann: „deine Verwünschung deiner Geburt und deine Klagen über Gott, der dir das Leben gegeben, könnten gerecht scheinen, wenn es wahr wäre, daß Gott dich verstoßen hat; aber das ist nicht wahr, auch im Leiden meint er es gut mit dir: je größer Leiden, desto größere Herrlichkeit.“ So hätte Eliphass Iobs Verzweifeln dadurch stillen sollen, daß er die falsche Voraussetzung desselben vernichtete; er fängt es aber umgekehrt an, und deshalb findet was er zuletzt so wahr als schön über den herrlichen Ausgang standhaft ausgeduldeten Züchtigungsleidens sagt bei Iob keinen Eingang. Er hat den glimmenden Docht nicht angefacht, sondern seine Rede ist ein kalter und heftiger Hauch, der ihn gänzlich auszulöschen geeignet ist.

Nachdem Iob die Gerechtigkeit seiner Klagen gegen die Fühllosigkeit der Freunde in Schutz genommen, gibt er sich aufs neue der Klage hin. Von der Mühseligkeit menschlichen Lebens überhaupt ausgehend, schildert er die Größe seines Leidens, welche so gar keine Anerkennung von Seiten der Freunde gefunden hat: es ist eine ruhelose Todesmarter ohne Hoffnung (7, 1—5). Dann wendet er sich zu Gott: o gedenke doch, daß es kein zweites Leben nach dem Tode gibt und daß ich bald auf immer dahin bin: eben darum will ich als noch Lebender mein Weh ohne Rückhalt ergießen (7, 7—11). Bis hierher (von 6, 1 an) findet sich in Iobs Rede nichts an Blasphemie oder Ver-

zweiflung Streifendes. Wenn er 6, 8—12 sich baldigen Tod wünscht, da er nun es doch einmal, obwol schuldlos, wie ein Verbrecher sterben soll: so ist darin nicht mit Ewald bis zum Rasen steigende Verzweiflung zu sehen, die sich 6, 10 sogar bis zu wahnsinniger Freude steigere. Denn Iobs Krankheit war ja wirklich vor Menschenaugen so hoffnungslos als er sie schildert; in unheilbarer Krankheit aber sich Beschleunigung des Todes von Gott erflehen und sich des Gedankens naher Auflösung freuen ist nicht Verzweiflung; übrigens ist das B. Iob ein orientalisches Buch, so daß etwas von der Intensität und Gewalt der Empfindung auf Rechnung des orientalischen Naturells kommt, und ein poetisches Buch, so daß in dem potenzirten Ausdruck, in welchen die das Wirkliche idealisirende Poesie Schmerz und Freude kleidet, nicht gleich Rasen und Wahnsinn gelesen werden darf. Der Wunsch baldigen Lebensendes 6, 8—12 mildert sich sogar 7, 7—11 zu der Bitte um Leidensmilderung, die sich daraus begründet, daß der Tod auf immer dem Leben ein Ende mache. Im Talmud (*Bathra* 16^a) wird hiezu bemerkt, daß Iob die Auferstehung der Todten leugne (מכאן שנפיר איוב בחרוית המתים), aber Iob weiß davon nichts: er weiß nur, daß es nach dem Tode, dem Ende des diesseitigen Lebens, kein zweites diesseitiges Leben gibt, nur ein Sein in Scheôl, welches ein Scheinsein = Nichtsein ist, in welchem aller Lobpreis Gottes verstummt, weil Er sich da nicht mehr wie diesseits an den Lebendigen offenbart Ps. 6, 6. 30, 10. 88, 11—13. 115, 17. Aus dieser chaotischen Vorstellung vom Jenseits des Grabes, gegen welche auch die Psalmen noch anringen, hatte sich zur Zeit Iobs und des Verf. des B. Iob noch nicht die Lehre von der Auferstehung der Todten losgewunden, welche überhaupt erst durch die Auferstehung des in das Grab gelegten Lebensfürsten besiegelt worden ist. *Mortis seu inferni* — bem. Brennius — *ea conditio est, ut natura sua quoscunque comprehenderit tantisper teneat nec dimittat, dum Christus, filius Dei, morte ad infernum descenderit, h. e. perierit; per hunc enim devicta morte et inferno liberantur quotquot fide renovati sunt.* Diese große Wendung im Geschehke der Todten war zu Iobs Zeit noch unvollzogen und die in der Nähe der Zukunft des Hadesüberwinders tagende bessere Hoffnung war noch nicht vorhanden. Denn wenn es für Iob nach dem Tode oder, was dasselbe, der Hinabfahrt in die Scheôl nur ein Nichtsein gibt, so zeigt sich daß er einestheils sich ein Leben nach dem Tode nur als Rückkehr in das diesseitige denken kann (eine solche Rückkehr findet aber wirklich nicht statt), anderntheils daß ihm über ein jenseitiges Leben, welches ein überschwinglicher Ersatz einer Rückkehr ins diesseitige ist, keine göttliche Offenbarung etwas sagte. Und da er vom Jenseits nichts weiß, so kann man also auch nicht sagen daß er es leugne. Wir werden später sehen, wie er, je mehr seine Freunde ihn foltern, desto mehr zu dem Wunsche eines jenseitigen Lebens gedrängt wird, aber es fehlt das Offenbarungswort, welches allein den Wunsch in Hoffnung verwandeln könnte. Desto herzzerreißender und tragischer ist sein Wunsch, von seinem unerträglichen

Leiden durch den Tod befreit zu werden, desto rührender und berechtigter seine Bitte, Gott möge doch bedenken, daß er nun bald nicht mehr ein Gegenstand seines Erbarmens werde sein können. Eben-dieselbe Bitte findet sich öfter in den Ps. z. B. Ps. 89, 48 vgl. 103, 14—16.; sie enthält nichts, was der alttest. Gottesfurcht zuwiderliefe. Bis hieher läßt sich von Rasen und Wahnsinn gar nicht reden, von Verzweiflung nur insofern als Iob die Hoffnung auf seine Wiederherstellung aufgegeben (ניאש), nicht aber von eigentlicher Verzweiflung, in welcher der Mensch das Band des Vertrauens, das ihn mit Gott verknüpft, ungeduldig und gewaltsam zerreißt.

Nun folgen aber die beiden letzten Strophen, in denen Iob allerdings zu sündlichen Reden fortgerissen wird 7, 12—16: Bin ich ein Meer- oder ein Seeungeheuer etc. und 7, 17—21: Was ist der Mensch daß du so groß ihn hältst etc. Das Sündliche liegt aber nicht in den starken Ausdrücken, in denen Iob Gottes Feindschaft gegen sich beschreibt; man vergleiche z. B. Thren. 3, 9. 10: „Er hat versperrt meine Wege mit Quadern, meine Pfade in einander geschlungen. Ein lauerner Bär ist er mir, ein Löwe im Dickicht.“ Auch das ist nicht Iobs eigentliche Sünde, daß er meint, Gott habe sich in einen Feind gegen ihn verwandelt — es ist das die Anschauung seines durch Anfechtung getrübbten Auges, wie häufig in den Psalmen. Seine Sünde besteht auch nicht in dem fragenden Wie lange? und Warum? Die Psalmen würden in diesem Falle von Sünde starren. Aber das ist seine Sünde, daß er in diesen Zweifelfragen hängen bleibt und nicht ohne einen Anflug von Bitterkeit nahezu Gott der Unbarmherzigkeit und Ungerechtigkeit zeihet. In diese Sünde zweiflerischer Verbitterung drängen ihn die Freunde immer tiefer hinein, je entschiedener sie sein Leiden aus seiner eigenen Ungerechtigkeit ableiten. Jeremia im 3. Cap. der Klage-lieder fügt nach ähnlichen Klagen hinzu: „Da erwidre ich dies meinem Herzen und fasse darob wieder Hoffnung: Die Gnaden Jahve's — sie haben kein Ende, kein Aufhören sein Erbarmen“ etc. Ebenso schließen viele trübe beginnende Psalmen; der Glaube zerreißt endlich die Zweifelwolken. In Iob aber glimmt dieser sein vordem heroischer Glaube nur noch unter der Asche, die Freunde, statt ihn anzufachen, verschütten ihn noch tiefer, bis der verschüttete endlich von Jahve selbst, der im Sturmwind erscheint, aus seiner Gebundenheit befreit wird.

Die erste Rede Bildads c. VIII.

Schema: 6. 7. 6. 10. 8. 6,1

[Da hob Bildad der Schuchite an und sprach:]

- 2 Bis wann wirst du derlei sprechen,
Und ungestümer Wind sind deines Mundes Reden?
- 3 Wird Gott verkehren was recht ist
Oder der Allmächtige verkehren was gerecht ist?
- 4 Wenn deine Kinder gesündigt gegen ihn,
So gab er sie hin in ihres Frevels Hand.

Bildad, dessen Name viell. בִּלְדָּד zu theilen ist und den Sohn des Streitens לָדָד bed. oder auch בִּלְדִּיר den ohne Brust (Mutter- oder Ammenmilch) Aufgezogenen, beginnt streng und selbstgewiß mit einem *quousque tandem*, עַד-אַיָּה nur hier statt des üblichen עַד-אַיָּה nicht dieses, sondern dieserlei, solcherlei wie 12, 3. 16, 2. רִיחַ בְּבִיר ist poetisch s. v. a. prosaisch רִיחַ גְּדוּלָּה 1, 19; רִיחַ ist sowol in der Bed. Wind als Geist *gen. comm.*, obwol öfter *fem.* als *masc.* Für die Bed. Wind sprechen Parallelen wie 15, 2; „Hochmut“ würde eher durch רִיחַ גְּבָהָ (גְּבָהָה) ausgedrückt sein. Bildad meint, daß Iobs Reden an Nichtigkeit dem Winde und an Ungestüm einem heftigen Winde gleichen: die stürmische Weise des Vortrags ändert nichts an der Unhaltbarkeit des Inhalts. Es ist die Gerechtigkeit Gottes des Absoluten, die allüberall anzuerkennende, welche Bildad darin angegriffen sieht; der Parallelismus v. 3 ist absichtlich nahezu tautologisch, er gibt der

1) Wir geben hier ein Beispiel unserer und der Ewald'schen Strophen- oder Liedwenden-Zählung. „In der Rede Bildads c. 8 — sagt Ew., Jahrb. 9, 35 — kann der erste Theil bis Z. 10 gehen und in 3 Wenden zu je 3 Zeilen sich zerlegen.“ Das trifft zu, aber daß die 3 Wenden aus je 3 Zeilen d. i. nach Ewald 3 (masoretischen) Versen bestehen, ist zufällig: es sind 3 Wenden, deren 1. aus 6 Zeilen = Stichen, die 2. aus 7, die 3. wieder aus 6 besteht. „Ebenso — fährt Ew. fort — zerfällt dann der zweite Theil Z. 11 — 19 leicht in dergleichen 3 Wenden“, näml. v. 11—13. 14—16. 17—19. Aber Liedwenden müssen sich vorerst als Sinngruppen erweisen, sie sind ihrem Begriffe nach Sinngruppen bemessenen Umfangs als Glieder eines symmetrischen Ganzen. Wird man aber v. 14—16 als eine Sinngruppe zusammenfassen dürfen? In seinem Lob vom J. 1854 macht Ew. nach v. 16 ein Semikolon; v. 16—19 gehören als Durchführung eines und desselben Bildes zusammen. Das Unzerreißbare zusammenfassend, ergeben sich uns im zweiten Theile der Rede 3 Sinngruppen. In der ersten v. 11—15 wird der Gottlose dem Schilfe verglichen und das Haus seines Glückes, indem die durch das Schilf verbildlichte Vergänglichkeit begründet wird (אֶשֶׁר v. 14), mit einem Spinngewebe. In der zweiten v. 16—19 folgt das Bild von dem Gartengewächs, welches v. 19 (רִצְמוֹהִי) noch nachklingt. In der dritten v. 20—22 ist das Pflanzenbild aufgegeben, sie ist ganz und gar Epimythion. Von diesen 3 Sinngruppen besteht die 1. aus 10, die 2. aus 8, die 3. aus 6 Zeilen = Stichen. Das Schema, woran wir auch gegen Merx festhalten, ist also 6. 7. 6. 10. 8. 6. Diese Sinngruppen Strophen zu nennen berechtigt uns nur die Herrschaft des Hexastichs. Mit einem solchen beginnt, mittelt und schließt die Rede.

Antithese doppelte Schneide: מִשְׁפָּט ist das Recht als Norm und צְדָקָה Gerechtigkeit die dem Richtenden ziemt oder auch die ihm an dem zu Richtenden entgegentritt (vgl. 37, 23). Die Behauptung, daß Iobs Kinder um ihrer Sünden willen so jähen Todes gestorben seien, versteckt Bildad hinter hypothetische Wendung. Gott hat sie nicht willkürlich weggerafft, sondern hat sie der mit innerer Nothwendigkeit tödtenden Hand ihres Frevels überlassen — eine unleugbare Beziehung auf 1, 19 des Prologs.

- 5 Wenn du aber Gotte dich suchend zukehrst
Und zum Allmächtigen flehest,
- 6 Wenn lauter und rechtschaffen du bist:
Ja dann wird er erwachen dir zugeut
Und wiederherstellen deiner Gerechtigkeit Wohnung,
- 7 So daß dein Anfang als winzig erscheinen,
Dein Ausgang aber übergroß wird.

Für Iob (אִיּוֹב im Gegens. zu seinen Kindern) ist noch Hoffnung, wenn er demütig zu Gott sich wendend zeigt, daß er, obwol nicht unverdient so leidend, doch seiner Grundgesinnung nach lauter und rechtschaffen ist, was sich eben an dieser Selbstdemütigung unter Gottes gerechte Hand erproben muß. So ist 6^a gemeint, nicht wie Mercier u. A. erklären: *si in posterum puritati et justitiae studueris*. שׁוּבָה אֶל-אֱלֹהִים angelegentlich suchend sich zu Gott wenden, *constr. praegnans* wie אֱלֹהִים אֱלֹהֵינוּ 5, 8. Mit בִּי עֲתָה beginsst wie 6, 3. 13, 19 der Nachsatz. Das *Hi. הִנֵּה* bed. im vorliegenden Sprachgebrauch ἐγείρειν z. B. Dt. 32, 11 und ἐγείρεσθαι z. B. Ps. 35, 23., nicht γρηγορεῖν (sansk. gāgar √gar = עָר); aber auch wenn es dies bedeuten könnte (Ausg. 1: Obacht haben auf dich, Hitz.: über dich wachen) ist doch hier mit Ruetschi Dillm. u. A. das inchoative ‚aufwachen‘ vorzuziehen, weil es Ausdruck desjenigen ist, was unter den angegebenen Bedingungen eintreten wird; der Modus der Folge וְשָׁלוֹם gibt dann diesem יִיכָר seinen Inhalt: die Folge dieses momentan eintretenden Umschwungs wird eine herrliche *restitutio in integrum* sein. Zugegeben auch daß das *Pi. שָׁלוֹם* ‚befrieden‘ (Hitz. nach Hier.: *pacatum reddit* bedeuten kann, wofür das *Pu. מְשַׁלֵּם* Jes. 42, 19 (befriedet, befreundet) sich anführen läßt: ist doch im Hebr. wie Aram. und Arab. die Bed. *integrum facere* und insbes. *redintegrare* die herrschende, und diese paßt hier noch besser als jene denominative. „Die Wohnung deiner Gerechtigkeit“ ist Iobs von Sünde gereinigter gerechter Hausstand. Diesen wird Gott wiederherstellen, aber nicht allein das: er wird was Iob war und hatte noch über vollständige Deckung des erlittenen Verlustes hinaus überschwinglich vermehren. Auffällig ist hier das männliche Präd. nach אֲחֵרִיתָהּ. Die Conj. Olshausens וְשָׁלוֹם beseitigt das Auffällige in leichter und gefälliger Weise. Daß das Sprachbewußtsein das Genus von אֲחֵרִיתָהּ vergessen habe (Ew. § 174g), ist kaum glaublich; viell. ist nach Spr. 23, 32. 29, 21 zu construiren: dein Ausgang aber wird das sein, daß es, dieses מַצֵּר, übergroß wird. Daß ראשִׁית sich nicht auf den neuen Anfang (Umbr.), sondern auf den früheren jetzt zerstörten Glücksstand bezieht, zeigt 42, 12. Richtig Hitz.: Es wird deine frühere Zeit eine Kleinig-

keit sein — näml. rückwärts angesehen von der zukünftigen aus, welche sie in Schatten stellen wird.

- 8 Denn befrage nur frühere Geschlechter
Und achte auf die Forschung ihrer Väter —
- 9 Denn von gestern sind wir, erfahrungslos,
Weil ein Schatten unsere Tage auf Erden —
- 10 Werden nicht jene dich weisen, dirs sagen
Und aus ihrem Herzen hervorholen Worte?

Die Aufforderung erinnert an Dt. 32, 7. 4, 32. Zu בִּינֵן (vgl. nach-bibl. בִּינָה *intendere*, בִּינְיָה *intentio*) ist לִבְךָ zu ergänzen; die Conj. Ols-hausens וּבִינֵן ist unnöthig. רִישׁוֹן ist syrische Schreibung, vgl. 15, 7 wo diese und die gewöhnliche Schreibung verquickt sind. Die „Forschung ihrer Väter“ d. i. welche die Väter früherer Geschlechter (Sir. 8, 9) auf sie vererbt haben ist die Gesamtheit ihrer Forschungsergebnisse, die tiefe Erfahrungsweisheit der Altvordern. Unser Einzelleben, das obendrein um vieles kürzere, welches dem unbeständigen (1 Chr. 29, 15) fliehenden Schatten (Hohesl. 2, 17) gleicht, reicht nicht aus, über Gottes Führungen ein gründliches Urtheil zu fällen; wir müssen Geschichte und Ueberlieferung zu Hülfe nehmen. Wir sind חֲמִיל (wie assyr. *timâli* verkürzt aus אֲחֲמִיל) gestern = gestrige (LXX Hier. *χθιςοί hesterni*) = von gestern; mit Olsh. מִחֲמִיל zu lesen ist unnöthig, das Subst. vertritt zugleich das nicht vorhandene Adj. Daß v. 9 im Gegensatz zu der mehrhundertjährigen Lebensdauer der Erzväter (vgl. 42, 16) gesagt sei, ist möglich, aber nicht nöthig. In v. 10 ist לֵב nicht Gegensatz des Mundes, sondern es hat die prägnante Bed. eines herzigen d. i. einsichtigen Herzens, wie man sagt אִישׁ לֵבב ein Mann von Herz d. i. Verstand 34, 10. 34. Aus dem Herzen geschöpfte Worte sind aus Einsicht stammende. יִצְיָאָה *promunt* erinnert an Mt. 13, 52. Es folgen nun zwar nicht in unmittelbarer Form angeführte Sprüche der Ahnen, aber es ist Weisheit der Alten, welche Bildad zu reproduciren sucht.

- 11 Wächst empor Papyrus ohne Sumpf?
Schießt Riedgras hoch auf sonder Wasser!
- 12 Noch ists im Grünen, wo mans nicht abpflückt —
Da vor allem Gras wird es verdorren.
- 13 So das Ergehen aller Gottvergessen,
Und des Ruchlosen Hoffnung geht zu Grunde,
- 14 Dieweil abgeschnitten wird sein Trotzen,
Und ein Spinnenhaus ist sein Vertrauen:
- 15 Er stützt sich auf sein Haus und es steht nicht,
Er hält sich fest dran und es hält nicht aus.

Papyrusstaude und Riedgras bedürfen sumpfigen nassen Bodens. In v. 12 ist vorausgesetzt, daß das Wasser, von dem sie aufschossen, nicht nachhält. Solchem nicht nachhaltig feuchten Boden vergleicht Bildad den trüglichen Boden, auf welchem der Glücksstand des Gottlosen steht, ebenso schnell aufschießend als verwelkend, gleichwie die Papyrusstaude, wenn sie kein stehendes Wasser hat, obwol das größte der Gräser, mitten im schönsten Grün vor allem Gras verdorren muß, ehe sie zur Reife gelangt. נָאֶה hat hier seine Wurzelbed., an die auch

das doppelsinnige **אֵין הַכֶּרֶן** erinnert (s. Hitz. zu Sach. 11, 3); **יִשְׁנָא** ist Fut. v. **שָׁנָא** wie syr. **ܢܫܢܐ** von **ܫܢܐ**. Mit **בָּלָא** wechselt **בָּלִי** = **בָּבְלִי** 35, 16. **אֲזַיָּא**, welches außer hier nur in ägyptischen Zusammenhängen Ex. 2, 3. Jes. 18, 2 und Jes. 35, 7 neben dem allgem. **קָנִי** als spec. Schilfname vorkommt (talm. **גַּמִּי** z. B. *Kelim* 10, 4 „Ball und Knäuel aus zusammen- gewundenen **גַּמִּי**“), ist die eig. Papyrusstaude (*Cypērus papīrus* L.); ihr Name leitet sich im Hebr. passend von **אָזַץ** schlürfen (vgl. Lucan 4, 136 *bibulā papyro*) ab, ist aber zugleich äg., indem koptisch *kam*, *cham* das Schilf und *gōm*, *gōme* das Buch (wie *liber* vom Bast) bed.¹ Das nur im B. Iob und in der Geschichte Josephs vorkommende **אֲזַיָּא** bed., wie Hier. (*Opp. ed. Vallarsi* 4, 291) von Aegyptern hörte, in deren Sprache *omne quod in palude virens nascitur*; das Wort ist von LXX in der Form **ἄχι** (**ἄχαι**) in die Uebers. herübergenommen und wie aus Jes. 19, 7 (**עֲרִיחַ** LXX **καὶ τὸ ἄχι τὸ χλωρόν**) und Sir. 40, 16 (**ἄχει ἐπὶ παντός ὕδατος καὶ χείλους ποταμοῦ πρὸ παντός χόρτου ἐκτι- λήσεται**) ersichtlich, im alex. Griechisch wirklich eingebürgert worden; der Kopte übers. *pi-akhi*, und auch *ake*, *oke* bed. im Koptischen *calamus*, *juncus*.² **לֹא יִקָּטַף** ist beschreibender Nebensatz: in einem Zustand, wo sie noch nicht gepflückt zu werden pflegt. **אֲרָחוֹת** 13^a sind die Wege, welche Jemandes Handeln (Spr. 9, 15) oder Erleiden (Spr. 1, 19) einschlägt und einhält. LXX hat näher gelegenes **אֲרָחִית** gelesen, was Merx aufgenommen. **בָּסֵל** ist hier fleischliches Selbstvertrauen wie Ps. 49, 14. Mit **אֲזַיָּא** *quippe qui* oder *quoniam* (5, 5) wird dieses Ende des Gottvergessenen und des **הַחֵי** d. i. des heimlichen Bösewichts weiter gezeichnet. **הַחֵי** bed. nach dem Arab. **حَنِيف** den seitwärts Gehenden und ist dort ein *ἐναντιόσημον* (sowol von dem welcher dem Guten und Wahren als welcher dem Bösen und Falschen sich zuneigt), im Hebr. ist es Name dessen der Schleichwege einschlägt, des Heuchlers und überh. des Ruchlosen, dessen Leben Verstellung und Entstellung (Deformität) ist. LXX, welche das Wort 34, 30. 36, 13 **ὑποκριτής** übers., gibt es hier mit **ἀσεβοῦς**. Eines solchen Trotzen **הַקֵּיט**, v. **קֵיט** *med. o* oder v. **קָטַט** (Schreibung wie z. B. Dan. 11, 12) in neutrischer Bed.: *succiditur* (ein Verbalstamm gleicher Wurzel mit **קָטַט** niederhauen, **קָטַט** *praecisum, minutum, parvum esse*, wov. das in starrer Vocallosigkeit verblichene Nomen **קָטַט** Abschnitt, Nonplusultra d. i. *id ultra quod non progrediendum* herkommt). Rödiger im Supplement-Heft zum *Thes.*

1) Jedoch ist der gewöhnliche altäg. Name des Papyrus *'tufi*, kopt. **ⲭⲟⲟⲩⲣⲓ** (*gōuf*).

2) Die Ueberlieferung des Hier., daß **אֲזַיָּא** urspr. *viride* bed., bestätigt sich durch den Gebrauch des entsprechenden Verbums in der Bed. grünen. So im *Papyr. Anastas. No. 3* (bei Brugsch, Aeg. Geographie S. 20 No. 115): *naif hesbu achach em sin* seine Aecker grünen von Kraut und in einer Stelle bei Young, *Hieroglyphics* 2, 69: *achechut mi us em senemt* ergrünt ist das herrliche Feld von Senem. Der zweite Radical ist in *achech* reduplicirt, wie in *uot-uct*, welches ebenfalls *viriditas* bed. Auch das Subst. findet sich, dargestellt durch drei Rohrblätter auf Einer Basis; die Grundform ist *ah*, der Plur. lautet *ahu* oder *akhu* vgl. Salvolini, *Campagne de Rhamsès le Grand* p. 117. Brugsch a. a. O. S. 25.

vergleicht *قاض med. Je rissig, brüchig werden, Hitz. besser قاض med. Fav* einreißen, abbrechen, was den mit *succiditur* wesentlich zusammenfallenden Begriff *abscinditur* gibt. Man erwartete freilich eher ein Bild entsprechend dem Spinnengewebe, weshalb Hahn nach Reiske übers.: dessen Hoffnung ist ein Kürbis — geschmacklos und überdies heißt der Kürbis oder vielmehr die Gurke hebräisch קשויה. Saadia¹ übers.: dessen Vertrauen der Sonnenfaden² ist — ein passendes Bild, aber ohne sprachliche Stütze. Man hat also anzunehmen, daß durch קוט das folg. Bild erst veranlaßt wird: so leicht wie ein Spinnengewebe ohne Widerstand zu leisten bei der leichtesten Berührung oder einem Windstoß durchschnitten wird, so wird durchschnitten das worauf er trotzt und vertraut. Der Name des Spinnengewebes בית עקבית³ führt auf die Bezeichnung des Glücksstandes des Gottlosen mit בית v. 15: Sein Haus, das Spinnenhaus, hält ihm nicht Stand. Ueber מבטחו mit virtueller Verdoppelung s. Olsh. S. 377. Es folgt ein anderes Bild: der Ruchlose in seinem Glücke gleicht einem Gartengewächs, einem Zierbaum, welcher eine Zeitlang üppig wächst, mit dem es aber plötzlich aus ist.

- 16 Von Safte strotzt er bei Sonnenschein
Und über seinen Hag dehnt sein Gesproß sich aus.
17 Ueber Steinhaufen verflechten sich seine Wurzeln,
Schichten von Steinen bohrt er durch.
18 Wenn Er ihn verschlingt von seiner Stätte,
So verleugnet sie ihn: nie hab' ich dich gesehn.
19 Sieh so endet sein wonniglicher Gang,
Und aus dem Staube blühen Andere auf.

Subj. ist v. 16. 17 der einer Schlingpflanze verglichene Gottlose. שמש לְפָנֵי-יָמֶיךָ ist nicht nach 2 S. 12, 11 f. zu verstehen: vor den Augen aller Welt (Hitz.), sondern dem Pflanzenbilde gemäß: unter der Obhut

1) s. Ewald-Dukes' Beiträge zur Gesch. der ältesten Auslegung 1, 89.

2) Auf ein arabisches Wort kann sich Saadia's Deutung nicht wol stützen, denn die Araber nennen den Altweibersommer den Lügen-Faden (*al-chait al-batil*) oder, Sonnen-Schleim od. Speichel (*lu'ab es-schems*) oder, Teufels Rotz (*muchat es-scheitan* DMZ V, 98 Z. 29) oder (ein Wort, welches Ewald, Jahrb. 9, 38 aus

einem nicht vorhandenen خَيْت = קוֹט und einem unarabischen عور Spreu

herleitet) خَيْتَعُور v. خَتَعَ hin- und herschweifen, unstät hin- und herfahren, zerfahren, vergehen, verschwinden. Von dieser Grundbed. aus ist *chaita' an*, wie viele ähnliche altarabische Wörter mit angestammter sinnlich-phantastischer Bedeutungsfülle, zum Ausdruck für eine Menge der verschiedensten Dinge geworden, die aber alle auf jenes unstete Hin- und Herfahren und haltungslose Zerfahren zurückgehen, unter Anderem auch, wie der türkische Kamus sagt, „jenes Dings, welches an äußerst heißen Tagen in der Gestalt von Spinnweben den Schein erzeugt, als kämen einzelne Fäden aus der Atmosphäre herab, was von der Dicke der Luft herrührt“ etc.; die von Ew. mit aufgeführte Form خَيْتَعُور ist in unseren Wörterbüchern zu streichen. Fl.

3) Die Spinne heißt עַכְבִּית für עַכְבִּית arab. *‘ancabût* (wofür man in Saida auf althphönizischem Boden *‘accabût* sagt, wie *atta* für *anta*), v. עָבַשׁ (verw. עָבַס) *contrahere (se)*, s. Fleischer zu Jes. 59, 5.

(Gen. 17, 18) der Sonne, welche ihm Licht und Wärme spendet, גִּזְרֵה 16^b ist der Garten als umfriedigter; das Stammwort ist גָּנַן decken, umhegen (s. zu Gen. 2, 8). Wie das Steinhaus 17^b gemeint ist, läßt sich dem parallelen גַּל entnehmen. Wir faßten früher חָזָה in seiner üblichsten Bed. schauen, wie v. Gerlach: das saftige Gewächs schlingt sich an Gemäuer hinan und sieht stolz von da auf das Steingebäu hinab. Da jedoch nichts dabei steht, wodurch das Schauen als ein so stolzes An- oder Hinabschauen bezeichnet würde, und da dem V. חָזָה, welches doch nicht mit Umgehung des Bildes von dem Gartenbaume unmittelbar auf den Gottlosen bezogen werden kann, die Wurzelbed. spalten (vgl. Jes. S. 30) vollkommen gesichert ist und hier ein ebenso schönes als naturwahres Bild gibt, so liegt es nahe zu übers.: *intersaxa diffundit* er spaltet durch d. i. drängt sich selbst unaufhaltsam durch zwischen Steinen, בֵּינֵי wie Spr. 8, 2. Ez. 41, 9., sicherer Ez. 1, 27 vgl. Num. 18, 7 als accusativisch gedachte Praeposition: innerhalb, Synon. von בֵּין, בֵּינֵי (welches sich im Syr. zu ܒܝܢ verkürzt). So Böttcher, Proben S. 210; Stickel, Jen. LZ 1842 S. 818; Ew. Mühlau Dillm. Noch näher aber liegt es, בֵּינֵי אבנים als unmittelbares Obj. zu יַחְזִיז zu fassen, so daß ‚Steinhaus‘ s. v. a. ‚Steinschicht‘ (Hitz.); denn auch die Präpos. würde von dieser Vergleichung der übereinanderliegenden Steine mit einem Hause ausgehn. Also: einen Aufbau von Steinen durchspaltet er d. h. er drängt sich vermöge wachstümlicher Kraft hindurch.¹ Der Wegschlingende v. 18 ist Gott. Der bisher Glückliche wird dann der Stätte, wo er üppig wucherte, so fremd, als ob sie ihn nie gesehen; sie sagt gleichsam verleugnend: οὐκ οἶδα τὸν ἀνθρώπον (Mt. 26, 72). Mit v. 19 lenkt die Schilderung recapitulirend zum Schlusse: Sieh das (הִנֵּה zurückweisend wie z. B. 31, 28) ist seines Weges (Lebensganges) Wonne d. h. so geartet, so vergänglich ist sie, so endet sie. LXX hat מְשֻׁשׁ nicht verstanden und hilft sich mit wolfeilem καταστροφή ἀσβεστῶς τοιαύτη. Aus dem Boden, über den er hinranks, wachsen dann Andere empor, deren Geschick, wenn sie keinen bessern Vertrauensgrund haben als er, dasselbe ist. אֶחָד ist als collectiver Sing. mit Plur. des Präd. verbunden wie Ps. 11, 7. Spr. 28, 1. Jes. 16, 4^b. Die resultatische Zusammenfassung hebt schließlich noch einmal an, um in Anwendung auf Iob auszulaufen.

20 Sieh Gott verschmähet nicht den Frommen
Und der Uebelthäter Hand erfaßt er nicht.

1) So auch Hitzst.: „Der Baum schlingt seine Wurzeln nicht bloß in die Blöcke, welche an der Erdoberfläche liegen (und an die Steine erinnern, welche man an den Stamm der Oelbäume zu legen pflegt) – er treibt sie auch in das tiefer liegende massivere Gestein. בֵּינֵי ist die Stätte wo etwas heimisch ist (39, 6) und im Arab. mit *ma'din* مَادِين die Stätte an welcher etwas von Natur haftet) häufig synonym; חָזָה aber hat hier die in der Sprache der trachonitischen (basanitischen) Israeliten erhalten gebliebene Wurzelbed. *secare*, *findendo discernere* (nicht *transfodere*, eine Bed., welche حَزَّ worauf man sich beruft weder in der alten noch in der neueren Sprache hat).“

- 21 Während er füllen wird mit Lachen deinen Mund
Und deine Lippen mit Jauchzen:
22 Werden deine Hasser in Scham sich kleiden,
Und das Zelt der Gottlosen wird zunichte.

„Bei der Hand fassen“, nämlich hilfreich als die Seinen wie Jes. 41, 13. 42, 6. Statt **וַיִּר** v. 21 ließe sich leicht mit Ew. Böttch. Stick. Dillm. **וַיִּר** lesen: noch (wie z. B. Ps. 42, 6) wird er füllen; Schlottm. findet dies unnöthig, Hitz. nöthig, und es ist wahr, daß man eher Unterordnung des v. 22 als des 21 mit **וַיִּר** erwarten sollte. Aber mit gleichem Rechte konnte der Sprecher, die Gedankenfolge von v. 20 beibehaltend, den Satz v. 21, in welchem 20^a zur Ausführung kommt, in Vordersatzform kleiden und nichtsdestoweniger den Hauptton darauf legen. Ueber die Construction des **וַיִּר** (lat. *dum*) s. zu 1, 18. Die Schreibung **וַיִּרְיָה** ist wie **וַיִּרְיָה** 1, 21. **וַיִּרְיָה** Ps. 4, 7. **וַיִּרְיָה** 60, 4. Dieser Schluß der Rede klingt ganz psalmisch, vgl. zu v. 21 Ps. 126, 2; zu v. 22 Ps. 35, 26. 71, 13. 109, 29. 132, 18. Bildad bietet alles auf, um Iob zu gewinnen. Er nennt die Gottlosen **וַיִּרְיָה**, um zu zeigen, daß er von Iob das Beste zu denken und zu erwarten sich anstrengt. Während Iob aus dem Leidensverhängnis glorreich hervorgeht, werden seine Feinde, welche im Hinblick auf sein Unglück schadenfroh auf ihr eigenes Glück pochten, tiefbeschämt zu Grunde gehen.

Wir haben gesehen, daß Iob in seiner zweiten Rede den Schein der Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit auf Gott brachte. Daß die Freunde dies nicht ohne Mahnung hingehen lassen, darin handeln sie als Freunde. Bildad vertheidigt Gottes Gerechtigkeit gegen Iobs unziemliche Reden. Sein Satz, daß Gott das Recht nicht beugt, ist ein so wahrer Satz, daß Behauptung des Gegentheils Gotteslästerung wäre. Und Bildad scheint von diesem Satze auch den rechten Gebrauch zu machen, wenn er Iob einen herrlichen Ausgang seines Leidens verheißt als Thatbeweis dessen, daß Gott an ihm insonderheit nicht ungerecht handele, denn einen solchen Ausgang nimmt ja wirklich das Leiden Iobs und dieser Ausgang ist die thatsächliche Zerstörung des falschen Scheins, daß Gott ungerecht oder unbarmherzig gegen ihn verfare. Noch vorsichtiger, dem vorliegenden Fall angemessener, drückt sich Bildad v. 20 aus. Und in den treffendsten Bildern schildert er die Vergänglichkeit des Glücks der Gottvergessenen und malt auf diesen dunkeln Hintergrund mit lachenden Farben die Zukunft, die Iobs wartet. Was ist an dieser Rede Bildads zu tadeln und warum macht sie auf Iob nicht den beabsichtigten ermutigenden Eindruck?

Es ist wahr daß nichts was Gott dem Menschen zuschickt von Ungerechtigkeit ausgeht, aber es ist nicht wahr, daß alles was er dem Menschen zuschickt von seiner Gerechtigkeit ausgehe. So wie Gott über den verstockten Sünder kein Leiden verhängt weil er gnädig ist, um ihn zu bessern, so verhängt Gott über den wahren Frommen kein Leiden weil er gerecht ist, um ihn zu strafen. Das was wir Eigenschaften Gottes nennen, sind nur einzelne Seiten seines einheitlichen heiligen Wesens, einzelne Bethätigungsweisen seines Wirkens *ad extra*,

von denen keine wenn sie activ ist in Widerspruch zur andern tritt, welche aber nicht alle an demselben Objecte zu gleicher Zeit sich bethätigen. Man kann nicht sagen, daß in der Hölle sich Gottes Liebe bethätige, nicht daß im Himmel sein Zorn, nicht daß am leidenden Frommen seine Gerechtigkeit und am leidenden Gottlosen seine Gnade. Darin besteht Bildads Fehler, daß er meint, sein Gemeinplatz reiche aus, um alle Lebensräthsel zu erklären. Wie ungerecht er wird, indem er den Anwalt der göttlichen Gerechtigkeit macht, sieht man an seinem Urtheil über Iobs Kinder. Hätte er also Iob selbst als Leiche getroffen, so würde er ihn für einen Sünder halten müssen, den Gott in seinem Zorn dahingerafft. Er hat auch keine Freudigkeit, Iob ohne weiteres Hülfe und Segen zu verheißten: er bedingt die Bedingung durch die Bedingung *אם ידך וישר אלה*. Man sieht daraus: sein Glaube an Iobs Rechtschaffenheit ist erschüttert; denn wie könnte der Allgerechte Iob so schweres Leiden zuschicken, wenn Iob es nicht verdient hätte!

Die Eine Aeußerung 8, 4 genügt, um erkennen zu lassen, daß Bildads Ansprache, so schön sie ist, doch auf falschem Grunde ruht und wirkungslos bleiben muß. Einen verwundenderen Pfeil hätte er in Iobs ohnedem zerrissenes Herz nicht drücken können. Denn ist es möglich daß einem Menschen etwas Herzdurchbohrendes gesagt werden kann, als daß sein Vater, seine Mutter, seine Kinder den Straftod der Sünder gestorben seien! Man darf so etwas nicht sagen selbst wenn es handgreifliche Thatsache zu sein scheint, am wenigsten einem ohnehin schon bis zum Tode betrübten schwergeprüften Vater. Und Bildad stützt sich nicht auf Thatsachen, er räsonnirt nur *a priori*. Er weiß nicht daß Iobs Kinder gottlos gewesen sind, sein richtendes Urtheil hat keinen andern Grund als den Syllogismus: Wer jähen schrecklichen Todes stirbt, muß ein großer Sünder sein; Gott hat Iobs Kinder solchen Todes sterben lassen, also etc. Er eifert um Gott, aber mit Unverstand. Er ist taub gegen die Wahrheit der Erfahrung, um nur nicht irre zu werden an der Wahrheit seiner Prämisse. Er mag nichts anerkennen, was zu dieser eine Antinomie bildet. Es ist dies derselbe Rationalismus des Aber- oder Ueberglaubens, welcher die falsche Lehre vom *decretum absolutum* dictirt hat. Mit dem selben eisigen und eisernen Rigorismus, mit welchem Calvin allen Widersprüchen der Schrift und der Erfahrung zum Trotz das göttliche Walten und irdische Geschehen aus dem Einen Princip absoluter göttlicher Willkür folgert, leitet Bildad Alles aus dem Princip der göttlichen Gerechtigkeit ab, und zwar der göttlichen Gerechtigkeit in gesetzlichem Sinne.

Denn es gibt auch einen andern Begriff der Gerechtigkeit als diesen gesetzlichen. Gerechtigkeit *צדקה* oder *צדק* ist im Allgem. Gottes durch seine Heiligkeit normirtes Handeln. Nun besteht aber nicht allein ein heiliger Wille Gottes an die Menschen, welcher lautet: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, sondern auch ein in Gottes heiliger Liebe wurzelnder Rathschluß der Erlösung der unheiligen Men-

sehen. Demgemäß ist Gerechtigkeit entweder die Uebereinstimmung des Handelns Gottes mit dem fordernden gesetzlichen Willen seiner Heiligkeit, abgesehen von der Erlösung, oder die Uebereinstimmung des Handelns Gottes mit dem gnädigen evangelischen Willen seiner Liebe, also entweder gesetzlich vergeltendes oder heilsordnungsmäßiges Handeln. Wenn man, wie Bildad, im ersteren Sinne sagt: Gott handelt nirgends ungerecht und diesen Satz mit starrer Consequenz als allgemeingültigen durchführt, so wird das Geheimnis göttlicher Führungen dadurch nicht gelüftet, sondern zerstört. Auch Iobs Leiden hört so auf, ein Geheimnis zu sein: Iob leidet was er verdient, und wenn sich das nicht nachweisen läßt, so ist es selbst im Widerspruch mit aller Erfahrung vorauszusetzen. Bei dieser Auffassung seines Leidens kann sich Iob nicht zufrieden geben trotz der herrlichen Verheißungen, womit sie verbrämt ist. Sein Gewissen gibt ihm Zeugnis, daß er so unvergleichlich schweres Leiden nicht verdient hat, und in der That nehmen wir an, was wir annehmen müssen, daß Iob in der Gnade Gottes stand, als dieses Leiden über ihn erging, so ist der Gedanke gänzlich abzuweisen, daß Gott mit ihm nach seinen Werken, etwa nach seinen unerkannten Sünden, handle. Gott straft die Seinen nicht, und wenn er sie züchtigt ist es kein Act seiner vergeltenden Gerechtigkeit, sondern seiner erziehenden Liebe. Dieses Motiv der Liebe ist nun freilich dem Züchtigungsleiden mit dem Prüfungsleiden gemeinsam und der Gläubige, der für diese Liebe ein helles Auge behält, wird auch das schwerste Leiden, ohne irre zu werden, als Züchtigungsleiden ansehen können, weil er weiß, daß die ihm anhaftende Sünde immer noch groß ist und die Arznei, wenn sie heilen soll, bitter sein muß. Wenn also Bildad Iobs Leiden als Züchtigung göttlicher Liebe darstellte, welche ihn erniedrige, um ihn desto höher zu erheben, so würde Iob sich demütigen müssen, obgleich Bildad nicht das Rechte trafe. Aber Bildad macht zu der Hand Gottes, unter die sich Iob demütigen soll, geradezu statt seiner Liebe seine Gerechtigkeit, welcher seine Kinder bereits erlegen seien — dadurch wird der Trost des Freundes für Iob zur Folter und seine Anfechtung immer größer, denn sein Gewissen sagt ihm nichts von Sünden, um deren willen er statt eines gnädigen Gottes nun einen zornigen haben sollte.

Aber freilich im N. T. wäre die Dichtung eines solchen Drama's nicht möglich. Der Blick auf das Leiden Christi und auf die jenseitige Krone übt eine Gewalt der Beruhigung auf das Gemüt aus, welche einen solchen Ausbruch des Unmuts, wie bei Iob, auch in der höchsten Anfechtung unmöglich macht. „Ob das Fleisch wol murret und schreiet, wie Christus selbst auch schrie und schwach war — sagt Luther in einem seiner Trostbriefe — so soll doch der Geist bereit und willig sein und mit unaussprechlichem Seufzen rufen: Abba, lieber Vater, das ist: scharf ist deine Ruthe, aber Vater bleibst du, das weiß ich fürwahr.“ Und weil in demselben Maße wie das Bewußtsein der Gnade auch das Bewußtsein der Sünde vertieft ist, so wird der Christ, auch wenn er die göttliche Liebe mitten im Kreuz nicht festzuhalten vermag,

doch kein Leiden für so arg halten, daß er nicht um seiner Sünden willen Aergeres verdient hätte.

Hengstenberg bemerkt in seinem Psalmen-Commentar, daß die eigne Gerechtigkeit, auf welche Psalmen wie Ps. 17. 18, 21 ff. 44, 18—23 die Bitte um Erhörung gründen, zwar als eine auf Glaubensgerechtigkeit ruhende Lebensgerechtigkeit und auch diese wieder nur als Gerechtigkeit des Strebens zu denken sei, daß aber doch die starke Betonung derselben nicht recht zu unserem Bewußtsein passe. Wir erwarten, daß jedesmal, wie es zuweilen auf ergreifende Weise geschieht z. B. Ps. 143, 2., auch die andere Seite: die dem Gerechten immer noch anklebende menschliche Schwachheit hervorgehoben und für diese die göttliche Vergebung angefleht werde, statt daß die Bitte um Rettung auf den Widerspruch des Leidens mit der Gotte bewußten Lebensgerechtigkeit des Leidenden gegründet wird. Als Ausdruck unserer christlichen Stimmung werden wir uns solche Psalmen und Psalmstellen nicht so ganz aneignen können, wir werden es kaum vermögen sie ohne Stocken vorzulesen, wenn wir dies versuchen. Woher kommt das? Hengstenberg gibt hierauf die Antwort: „Dem A. T. fehlte das wirksamste Mittel zur Bewirkung der Erkenntnis der Sünde: das Anschauen des Leidens Christi. Das N. T. besitzt zudem eine kräftigere Wirkung des Geistes, der so wie er in die Tiefen der Gottheit eindringt auch die Tiefen der Sünde beleuchtet. In den christlichen Liedern ist daher die Erkenntnis des Verderbens wie eine mehr von äußern Veranlassungen unabhängige, so auch eine mehr entfaltete, feinere, der Grund wird tiefer erkannt und auch die einzelnen Ausflüsse. Es war gut, daß unter dem A. B. die Saiten der Sündenerkenntnis nicht zu scharf angespannt wurden, da der volle Trost noch nicht vorhanden war. Der Abgrund schloß sich wieder zu, wenn das Leiden vorübergegangen.“ So verhält es sich wirklich. Und diese menschheitsgeschichtliche Heilsentwicklung wiederholt sich in dem Einzelleben jedes Gläubigen. Wie der Einzelne, je weiter er im Leben aus Gott zunimmt, um so gründlicher das natürliche Verderben des Menschen erkennt und einen immer schärferen Blick auch für die feinsten Fäden seines Gewebes erlangt, so ist im N. T. mit der Enthüllung des wesentlichen Heils auch eine ungleich tiefere Einsicht in die Sünde gegeben. Erst da wo die unendlichen Tiefen und Fernen des Lichtreichs entschleiert sind, fällt die Hülle von dem Abgrunde des Reiches der Finsternis. Wäre in der vorchristlichen Zeit dieses offenbar gewesen ohne jenes, so wäre das A. T. nicht bloß, was es bei dem damals noch peinigenden Bewußtsein der Sünde und des Todes wirklich war, eine zuchtmeisterliche Vorschule des N. T., eine Schule der Erlösungssehnsucht gewesen — es wäre eine Hölle der Verzweiflung geworden.

Antwort Iobs auf Bildads erste Rede c. IX—X.

Schema: 6. 6. 6. 10. 10. 9. 8. 10 | 9 (c. 9, 34 — 10, 2). 11. 10. 12. 11.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

2 Ja wol ich weiß daß es also:

Wie könnte Recht haben ein Sterblicher bei Gott!

3 Wenns Gott beliebt mit ihm zu streiten,

Er könnte Ihm nicht antworten Eins auf Tausend.

4 Dem Weisen von Herzen und Starken an Kraft —

Wer hätte dem getrotzt und blieb unversehrt?

Nicht auf das Wort des Eliphaz 4, 17., welches ähnlich, aber doch nicht gleich lautet, bezieht sich Iob v. 2 zurück, sondern אָמַנְם יִרְעֶהוּ קִי־יֵינָן ist Zustimmung zu dem was so eben Bildad gesagt hat; das וַיִּמְהַר ist *explicativum*. Der Grundged. der Rede Bildads war der, daß Gott das Recht nicht verdrehe. Ja wol (אָמַנְם *scilicet, nimirum* wie 12, 2) — sagt Iob, indem er diese Maxime Bildads ironisch bestätigt — es ist so: was Gott thut, ist immer Recht, weil Gott es thut; wie könnte der Mensch Gotte gegenüber sein Recht durchsetzen! Wenn Gott sich in Rechtsstreit mit dem Menschen einlassen wollte, so könnte er (der Mensch) auf die tausend Fragen, die er (Gott) ihm vorlegen würde, nicht Eines antworten d. h. nicht Eine befriedigende Antwort geben — verblüfft stünde der Mensch vor ihm und entwaffnet von wegen des unendlichen Abstands des schwachen Geschöpfs von seinem Schöpfer. Subj. zu יִרְעֶהוּ קִי־יֵינָן ist nicht der Mensch (Dillm. u. A.); der Fragende ist Gott, der keiner Antwort Fähige der Mensch; denn daß dieser Gotte gegenüber immer im Unrecht sein müsse, soll erhärtet werden. יִנָּה mit Acc. der Person und Sache bed. einem etwas antworten, einem einen Bescheid geben z. B. 1 S. 20, 10. Die Attribute 4^a gehen nicht auf den Menschen (Olsh.), sondern auf Gott wie 36, 5. Jes. 31, 2. 40, 26; jenes ist schon der Wortstellung halber nicht möglich (vgl. dagegen z. B. Dt. 5, 26), אֵלֵיךְ geht auf Gott dem diese Attribute zukommen. Gott ist weise von Herzen (לֵב = *roû*), um Fragen auf Fragen zu stellen, und stark von Kraft, um jede Geltendmachung eignen Rechtes auf Seiten des Menschen zu Boden zu schlagen; ihm trotzen (הִקְשָׁה verhärteten, näml. לֵבָדֵּן den Nacken) gereicht also allemal zur Niederlage der Trotz bietenden. Hier. übers. *quis restitit ei*, besser wäre *restitit*, vgl. 1 S. 26, 9. Gen. 21, 7. Ps. 11, 3 und unten zu 12, 9.

5 Der Berge hinwegrückt ohne daß sie es merken,

Daß er sie umgestürzt in seinem Zorn;

6 Der aufbeben macht die Erde von ihrer Stelle

Und ihre Säulen schüttern zusammen;

7 Der der Sonne gebietet und sie strahlt nicht auf,

Und legt die Sterne unter Siegel.

Man könnte וְלֹא יִדְעוּ 5^a auch übers.: ohne daß man es merkt, aber näher liegen als Subj. die Berge. אֲשֶׁר nach יִרְעֶהוּ ist objectives *quod* wie Ez. 20, 26. Koh. 8, 12. Oder ist 5^b Fortsetzung des attributiven Particips: er der sie umstürzt in seinem Zorn? Der üblichen

Syntax nahe wäre dann **וְהִפָּקֵם** zu erwarten. Auch das Perf. ist ersterer Erkl. günstiger. Ehe die Bergkolosse ein Geschehen gewaren ist das Geschehnis fertig, wie **הִפָּקֵם** besagt; die Zerstörungsmacht seines Zornes ist plötzlich und unwiderstehlich wirkende Allmacht. Er macht die Erde erbeben von ihrer Stelle (vgl. Jes. 13, 13), die sie im Weltenraum einnimmt (26, 7),¹ und indem sie von ihm in solches Beben versetzt wird, schüttern ihre Säulen (Ps. 75, 4) d. h. die mit ihren Wurzeln (28, 9) das Erdgebäude (38, 4—7) tragenden Berge, die Grundfesten, an denen das sichtbare Erdrelief seinen Halt hat (Ps. 104, 5). Es sind nicht die höchsten Berge gemeint, welche vielmehr die Säulen, gleichsam die Atlante, des Himmels heißen 26, 11. Ebenso allmächtig schaltet sein Wille mit Sonne und Sternen. Die Sonne heißt hier **חֶרֶם** wie Richt. 14, 18 **חֶרֶסָה** mit tonlosem *ah* und wie Jes. 19, 18 **עֵיר הַחֶרֶם** Anspielung auf **עֵיר הַחֶרֶם** *Ἡλιούπολις* ist, wahrsch. von gleicher Wurzel wie **חֶרֶץ** (assyr. *huraṣu*), einer der poetischen Namen des Goldes. Er gebeut der Sonne daß sie, obwol aufgehend, doch nicht strahle, und die Sterne legt er unter Siegel d. i. verbirgt sie tief hinter Wolken, so daß die Nacht nicht erhellt wird. Das V. **חֶרֶם** geht von der Wurzel bed. fest machen (*fermer*) aus, welche sich in **חָצַם** und **חָצַם** zu den Bedd. *confirmare* (*decernere*) und *obsignare* besonders hat. Hier.: *stellas claudit quasi sub signaculo*. Schultens erinnert an die noachische Flut, Warburton an die äg. Finsternis und den Stillstand der Sonne auf Josua's Glaubensmactwort — einzelne gesch. Belege für die hier ausgesagte allgemeine göttliche Erfahrungsthatſache.

- 8 Der ausspannt die Himmel alleine
Und daherschreitet auf des Meeres Höhen,
- 9 Der Erschaffer des Bärengestirns, Orions und der Pleiaden
Und der Kammern des Südens,
- 10 Der Großes schafft, nicht zu ergründen,
Und Wunderbares, nicht zu zählen.

Ew. Hr. Hitz. u. A. verstehen **נִטָּה** v. 8 nach Ps. 18, 10: der den Wolkenhimmel niedersenkt. Jedoch Parallelen wie Jes. 40, 22. Ps. 104, 2 und bes. Jes. 14, 24 zeigen, daß 8^a von der Erschaffung des Himmelsfirmaments und **נִטָּה** also im Sinne von *expandere* verstanden sein will, woran sich naturgemäß die Erwähnung der mittelst der **רִקִּיעַ** geschiedenen Gewässer anschließt. Ob aber **יָם** hier das Meer der überfirmamentischen oder der irdischen Wasser sei, ist fraglich. Die als Regen niederfallenden Wasser haben nach der Anschauung des Altertums in den Fernen des unendlichen Himmelsraums ihre Heimat; dort ist der Ocean der himmlischen Gewässer, ägypt. *Nun-pa*, den der Sonnengott *Ra* alltäglich durchschifft. Hienach scheinen „des Meeres Höhen“ hier wie viell. auch „des Meeres Wurzeln“ 36, 30 den Himmels-ocean zu bed. (Hahn Schlottm. Hitz. u. A.). Aber unzweifelhaft bezeugt findet sich (abgesehen von Apok. 4, 6. 15, 2. 22, 1) diese Vor-

1) Der Spanier Didacus de Stunica in seinem Comm. (1584) findet hierin eine Bestätigung des copernicanischen Systems, s. Rosenmüllers *Scholia in Iobum* p. XVII s.

stellung von einer himmlischen *θάλασσα* nirgends. Und warum sollte *בָּמֹתַי* (*bāmōthē*) wie von Wolkenhöhen Jes. 14, 14 nicht auch von den himmelan (Ps. 107, 26) sich thürmenden Wogen des irdischen Meeres gebraucht sein können? Ueber diese schreitet Gott hin, wie ein Mensch über ebenen Boden (LXX *περιπατῶν ἐπὶ θαλάσσης ὡς ἐπ' ἐδάφους*), ja sie thürmen oder legen sich unter seinen Fußtritten gemäß dem Willen seiner Allmacht (vgl. Hab. 3, 15). Weiter bez. Iob Gott als Schöpfer der Gestirne, indem er drei Gestirne der nördlichen Hemisphäre heraushebt. Es sind die Gestirne, nach denen auch der griechisch-römische Bauernkalender, theilweise wenigstens (z. B. *Vergiliarum exortus* und *occusus*), die landwirthschaftlichen Zeiten bestimmte. *שֶׁט* ist das Siebengestirn (*septentrio* oder *septentriones*) in der Nähe des Polarsterns, verkürzt aus *שֶׁט* arab. *نَعَش* Todtenbahre.

Der große und der kleine Bär bilden näml. ein Viereck, in welchem die Araber eine Todtenbahre sehen; die drei andern Sterne *benâth na'sch* (vgl. 38, 32) erscheinen als das Leichengefolge. *בְּסִיר* ist der an den Himmel gefesselte Orion, in welchem die alten Völker einen gewaltigen Riesen und zugleich einen übermütigen und thörichten Gesellen¹ sahen (K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften 2, 125), nach Saad. Abulwalid u. A. minder wahrscheinlich der Canopus im Sternbild der Argo, welcher in Aeg. aufsteigt, wenn der Nil aus seinen Ufern tritt (s. zu 38, 31). *כִּימָה* sind die gleichfalls an der nördlichen Hemisphäre und zwar in der Nähe der Ekliptik befindlichen Pleiaden, ein aus 7 großen und andern kleineren Sternen bestehender Sternhaufe im Zodiakalsternbild des Stiers, welcher im Arab. schlechtweg *en-neǧm* das Gestirn, genauer aber *نَجْمًا* genannt wird, was (v. *ثَرَوَة* Feuchtigkeit, Fülle, Reichlichkeit) ebenso wie *כִּימָה* (vgl. *كُومَة* *cumulus*) die dichte Gruppe bez. (s. 38, 31) — das von den *septentriones* zu unterscheidende Siebengestirn, dessen Aufgang und Untergang Anfang und Ausgang der Schifffahrt (*πλειάς* Schifffahrtsgestirn²) bez.³ Von der

1) Aehnlich ist das arab. *جَاهِل* welches die Bed. Unwissender, Tollkühner und Jähzorniger vereinigt, s. Fleischer, Ali's hundert Sprüche S. 115 f.

2) Viell. bed. aber auch *πλειάς* v. *πλεός*, *πλειός* den gedrängten Sternhaufen, bei Manilius *glomerabile sidus*, s. Ideler, Sternnamen S. 144 und Kuhns Zeitschr. VI, 282—85.

3) Anders als bisher gew., ausgen. *בְּסִיר*, erkl. M. A. Stern in Geigers Zeitschr. 1865 S. 258 ff. die im B. Iob genannten Sternbilder: *כִּימָה* Sirius, *בְּסִיר* Orion, *מוריות* Hyaden, *עֵש* (נֶשֶׁת) Pleiaden, *חֲרִיר חִימָן* die Sternbilder im tiefen Süden jenseit des Sirius. Nöldeke in dem Art. Orion und Schrader in dem Art. Sterne in Schenkels BL sprechen diesen dort begründeten Deutungen einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zu. Aus LXX und Syr. ist nichts zu schließen: beide übers. *עֵש* und *בְּסִיר* in beliebiger Umstellung. Daß *Πλειάδα* Uebers. von *כִּימָה* sein soll, sieht man aus LXX Syr. zu 38, 31. Und *Ἑσπερον* entspricht dem *עֵש* wie 38, 32 dem *עֵלֵשׁ*; der Syr. hat beidemale *ܥܠܝܬܐ* (*Berachoth* 58^b).

nördlichen Hemisphäre wendet sich die Schilderung zur südlichen. Die „Gemächer des Südens“ **הַדְרֵי הַיָּמִין** (vgl. **خَدَرٌ** *velamen, adytum*) sind vermöge einer *metonymia continentis pro contento* die dort gleichsam einquartierten Gestirne. Richtig Mercier nach dem Vorgange des Trg.: *sidera quae sunt in altero hemisphaerio versus alterum polum antarcticum*.¹ Statt des genaueren **הַיָּמִין** ist hier defectiv **הַיָּמִין** geschrieben. In v. 10 sagt Iob was 5, 9 Eliphaz. In Anerkennung der absoluten Macht Gottes stimmt er mit den Freunden überein und schildert sie absichtlich von Seiten ihrer schauererregenden Majestät. Denn während jene die Pflicht der Demütigung für den Leidenden daraus herleiten, beweist er damit den trostlosen Satz, daß menschliches Recht Gott dem Absoluten gegenüber sich nie behaupten könne.

- 11 Sieh er zieht über mir hin und ich sehe nicht,
Und schwebt vorbei und ich bemerk' ihn nicht.
- 12 Sieh er reißt fort und wer will ihn zurückhalten,
Wer sagen zu ihm: was machest du?
- 13 Eloah thut seinem Zorn nicht Einhalt,
Unter ihm krümmen sich Rahabs Helfer —
- 14 Geschweige daß ich ihm Rede stehn könnte,
Wählen dürfte meine Worte ihm gegenüber,
- 15 Ich der, hätt' ich auch Recht, nicht antworten könnte —
Zu meinem richterlichen Gegner müßt' ich flehn.

Wie in der Naturwelt, so wirkt Gott auch in der Menschenwelt mit furchtbarer Allgewalt unsichtbar, unwiderstehlich (11, 10), keiner Creatur verantwortlich (Jes. 45, 9. Dan. 4, 32). Das nur hier vorkommende V. **חָתַף** bed. fortraffen (arab. **حَتَفَ** Tod) und wird von Kimchi mit Recht für stammverwandt mit **חָטַף** (**خطف**) erklärt; **יִחָתֵף** klingt mit **יִחָלֵף** zus. wie z. B. 7, 11 **בְּמִר** mit **בְּצִר**. Weiter heißt es von Gott: er wendet oder hemmt seinen Zorn nicht ohne ihn ganz vollführt zu haben — ein Satz, der so allgemein gefaßt unwahr ist, wie aus Ps. 78, 38 ersichtlich. Unter den Helfern des **רִיב** im Allgem. solche zu verstehen, welche prahlerischem Uebermuth, titanischer Erhebung wider Gott Vorschub leisten, ist nicht thunlich, da v. 14 mit „geschweige ich“ fortgefahren wird, was voraussetzt, daß **יִחָתֵף רִיב** auf ein bekanntes außerordentliches Beispiel einer riesenkräftigen, weithin um sich gegriffenen und doch zu Boden geworfenen frevlen Unternehmung hinweist, wenn auch **נִשְׁחַחֵי**, indem die lautredende Thatsache als Ausdruck einer allgem. Wahrheit verwandt wird, sich präsentisch wiedergeben läßt. Anderwärts ist **רִיב** emblematische Bezeichnung Aegyptens Ps. 87, 4. 89, 11. Jes. 51, 9 vgl. 30, 7., aber der Untergang Pharaos' und seines Heeres im Schilfmeer läßt sich schon deshalb nicht ver-

1) Der von Baudissin herausgegebene *Arabs Tischendorfianus* nennt neben den Pleiaden: den *Aldabaran*, den *Aljabaka* (Löwenstirn oder *Regulus*) und den *Suhel* (*Canopus*), dem er **قلب التيمان** „Herz des Südens“ (d. i. leuchtendstes Gestirn des Südhimmels) als Apposition beigibt.

stehen, weil bestimmte Beziehungen auf Thatsachen der israel. Geschichte wider den Charakter des Buches sind. Aber wie kommt denn Aegypten zu dem N. רֹהַב? Aus Ps. 89, 11. Jes. 51, 9 ist ersichtlich, daß רֹהַב eig. ein Seeungetüm bezeichnet, welches wie anderwärts לִיָּהּ und לִיָּהּ zum Emblem Aegyptens geworden ist.¹ Auf diese Bed. des Worts führt auch 26, 12., wo LXX κῆτος übers., wie hier ὑπ' αὐτοῦ ἐκάμφθησαν ἀήτη τὰ ὑπ' οὐρανόν, worin wie in der Uebers. des Hier. *et sub quo curvantur qui portant orbem* sich das Bewußtsein eines bestimmten mythologischen Sinnes dieses עֹרֵי רֹהַב ausspricht, viell. einer an solche Sternbildernamen wie *Kῆτος* und *Πολύτις* sich knüpfenden Sage (Ew. Hitz. Schlottm.). Die Poesie des B. Iob verschmäht auch sonst mythologische Elemente nicht; man erinnert sich bei עֹרֵי רֹהַב an das indische Mythologumen von *Indras'* Siege über den finstern Dämon *Vritras*, welcher das Ergießen des Regens verhindern will, und über dessen Helfershelfer, oder (so Hitz.) an *Vishnu*, welcher den Drachen (*rahu*) entzweihielt und die Dämonen besiegte, und an den Himmelskrieg mit dem Drachen *Tihâmat* in den assyrischen Schöpfungslegenden. Mit jenen sagenhaften titanischen Mächten vergleicht Iob v. 14 sich selbst, den Ohnmächtigen. אֵף כִּי (eig. sogar daß) oder auch בֶּלִּי 4, 19 bed. hier in absteigender Klimax *quanto minus*: um wie viel weniger kann ich, der Ohnmächtige, ihm Rede stehen, wie ihm gegenüber die Geistesgegenwart behaupten, die mir verstattete, nach den zur Begründung meines Rechts geeignetsten Worten zu suchen! אֲשֶׁר v. 15 ist Relativconj. wie 5, 5 oder Relativpron., aber auch dieses im Sinne von *quippe qui*; das Begründende im Relativsatz ist dies, daß auch das Bewußtsein, das Recht auf seiner Seite zu haben, ihn nicht zur ἀνομιᾷ τοῦ στόματος (Eph. 6, 19) kommen lassen würde. מְשַׁפֵּט ist Particip des Tendenz- oder Zielstamms (فعل

عَلَبَة der arab. Grammatik); שֹׁפֵט bed. richten, שׁוֹפֵט (Grundform *śâ-fâṭa*) richterlich bekämpfen, s. zu Ps. 109, 10 vgl. Ew. § 125^a. Iob nennt so Gott welchen er gegen sich hat als Verkläger und Richter in Einer Person. Diesem gegenüber bliebe ihm nichts übrig als ihn um Gnade für Recht anzuflehen (יִתְחַנֵּן mit ל des persönlichen Obj. wie 19, 16 u. ö.).

- 16 Wenn auf mein Rufen er wirklich erwiderte,
Nicht glauben kann ichs, daß er mich anhören würde;
- 17 Vielmehr würd' er in Sturmesbrausen mich zermalmen
Und nur noch mehrten meine Wunden ohne Ursach;
- 18 Würde mir nicht zulassen Athem zu schöpfen,
Sondern mich sättigen mit Bitterkeiten.
- 19 Wenn es auf Kraft des Starken ankommt —: „Siehe hier!“
Und wenn auf Recht —: „Wer will mich fordern?“
- 20 Wenn ich Recht hätte — mein Mund müßte mich verdammen;
Wär' ich unschuldig, Er würde mich überschulden.

1) Zurückführung auf ein äg. Grundwort will nicht gelingen: *rāab* bed. Wahnsinn, Tollheit, Raserei und *ro, ru, ra* ist ein häufiger Giftschlangename; lautlich gleicht *rahabu* Glut, Flamme, Flammenathem z. B. im Todtenbuch: du schleuderst *rahabu* auf den welcher seine Hand an den Osiris d. i. den Verstorbenen legen will.

Die Erwiderung Gottes des gerufenen d. i. vorgeladenen wird in 16^a (Perf. und Modus der Folge) als wirklich erfolgte gesetzt, also kann 16^b nicht sagen wollen: ich könnte es nicht glauben, daß er mir erwidere, sondern: ich kann, sein Erscheinen vorausgesetzt, nicht glauben (vgl. 15, 22), daß er meine Stimme, näml. Selbstvertheidigung anhören würde; seine unendliche Erhabenheit würde solche Herablassung nicht zulassen. Das Obj. des קָרָאִי ergibt sich aus וַיַּעֲנֵי; der Erwidernde ist eben der Herbeigerufene (קָרָא wie z. B. Num. 12, 5). 17^a bed. *quippe qui* oder *quoniam*, was wie 15^a auf eins hinauskommt. שָׁעָרָה in der Bed. Haar gibt hier keinen Sinn; Hitz. versucht zwar einen solchen: der mich an den Haaren reißt, aber das herbeigezogene arab. نَسَفَ bed. *evellere* (wzvw. mit נָסַע) und widerstrebt der Verbindung mit בַּ des Obj. שְׂעָרָה ist nur andere Schreibung für סְעָרָה 38, 1. 40, 6. Aber was bed. יְשִׁיבֵנִי? Es sind nur 3 Stellen, wo das V. שׁוּבָה vorkommt: Iob 9, 17. Gen. 3, 15. Ps. 139, 11. In Ps. 139, 11 ist die Bed. *conterere* unpassend, aber auch die Bed. *inhiare* paßt nur nothdürftig, der Ged. fordert dort die für u. St. nicht in Betracht kommende Bed. *obvelare*. In Gen. 3, 15 sind zwar die Bedd. *inhiare* und *conterere* beide passend, aber die Bed. *inhiare*, die ohnehin für das mittelvocalige שׁוּבָה weder biblisch noch außerbiblisch nachweisbar ist, hat die Construction mit Acc. der Person und des Gliedes gegen sich und raubt jenem Gottesspruche seinen verheißenden Charakter; die Bed. *conterere* dagegen ist im Targumischen gemeinüblich und auch durch die Ueberss. überwiegend bezeugt. Für sie entscheiden wir uns auch an u. St. mit den alten Uebers. (LXX ἐξαρσῶν, Trg. מְדַבֵּק *comminuens*); keinesfalls ist ‚anschnauben‘ (Umbr. Hirz. Ew.) zu übers., denn das ist eine unzulässige Umbiegung jenes *inhiare*, welches in feindl. Sinne ‚erhaschen‘ (Schlottom. Dillm.), eig. schnappen, packen wollen bed. Also: er würde in Sturmweather mich zermalmen und viel machen (*multiplicaret*) etc., würde mich nicht lassen Athem holen (*respirare*), sondern (בָּרַךְ) mich sättigen (יְשִׁיבֵנִי mit *Pathach* wie הִרְבֵּנִי Gen. 19, 19 und wie hier nach hellem Vocal הִרְבֵּנִי Jes. 56, 3. Böttch. § 881^b) mit Bitterkeiten (מְדַבֵּק mit *Dag. dirimens*, welches den Wortlaut pathetischer macht.). Der Sinn von v. 19 ist daß Gott dadurch, daß er der Kraftanstrengung des Geschöpfs seine Uebermacht entgegensetzt, Geltendmachung des Rechts im Keime erstickt. כַּחַ אֲמִיץ ist nicht ‚gewaltige Kraft‘ (Hitz.), was durch אֲמִיץ כַּח ausgedrückt sein würde, sondern ‚Kraft des Starken‘ d. i. an Stärke Ueberlegenen. Dafür daß nicht יוֹדִיעֵנִי (Hitz. nach LXX Syr.) zu lesen ist, zeugt הִנֵּה wofür הִנֵּה geschrieben sein würde, wenn nicht Selbstrede Gottes beabsichtigt wäre. הִנֵּה (für הִנֵּנִי wie אֵהָ 15, 23 für אֵנִי) siehe da bin ich, bereit zum Kampfe, ist Wort Gottes wie das (bei Jer. 49, 19. 50, 44., wo *en-ni* statt *ēni*) nachklingende *quis citare possit me*. Das Geschöpf muß immer Unrecht haben, auch berechnete Selbstrechtfertigung muß Gotte gegenüber zur Selbstverdammung werden, indem Recht und Rechtsbewußtsein dem Zwange der Uebermacht erliegen. אֲצַדֵּק hat Kamez bei *Dechi* (*Michlol* 19^b). פִּי mit logisch betontem Suff. wie

15, 6: mein eigener Mund.¹ In יַעֲקֹשִׁי is das hiphil. \dot{y} mit Rückgang auf die Grundform verflüchtigt wie z. B. 1 S. 17, 25. Ges. § 53 Anm. 4. Subj. ist Gott, nicht ‚mein Mund‘ (Schlottom.): gesetzt daß ich schuldlos, Er würde mich als יַעֲקֹשׁ sittlich Verkehrten hinstellen. Der Modus der Folge יַעֲקֹשִׁי verknüpft hier wie z. B. Gen. 19, 9 innerlich sich Widersprechendes und dennoch äußerlich einander Folgendes.

21 Unschuldig bin ich — nicht kümmert mich meine Seele,
Ich verachte mein Leben.

22 Eins ists — darum sage ich:
Unschuldige und Frevler vertilgt er.

23 Wenn die Geißel tödtet jählings,
So spottet er des Misgeschicks der Schuldlosen.

24 Die Erde ist gegeben in Frevler-Hand,
Das Antlitz ihrer Richter verhüllt er —
Solls nicht so sein, wer anders thut es?

Mit Recht faßt man v. 21 als gleichartig mit 13, 13—15 vgl. 7, 11: unschuldig bin ich, kühn bekenne ichs, wenn ichs auch mit meinem Leben entgelten muß oder allgemeiner: sein Leben nicht achtend unterläßt er nicht, dergleichen, so ihn das Leben kosten kann, frei herauszusagen (Schnurr. Hirz. Ew. Schlottom. Kamph. Dillm. Zöckl. Hitz.), vgl. יָדַע לא sich nicht kümmern Gen. 39, 6. In Ausg. 1 wurde erklärt: ich kenne meine Seele d. i. mich selbst nicht — er ist unschuldig, aber der Widerspruch, in welchem sein Geschick mit seiner Unschuld steht, straft sein Selbstbewußtsein Lügen, macht ihn sich selber zum Räthsel, macht ihn irre an sich selber, und so sich selber unbekannt und fremd geworden, hat er Widerwillen an diesem widerspruchsvollen Leben, dem er nichts weniger als lange Dauer wünschen möchte (s. 7, 16). Im Allgem. sind das Gedanken und Empfindungen, wie sie Iob nicht fremd sind, aber sie sind zu elegisch, um zu der hier trotzig sich erhebenden Selbstbehauptung zu passen. So wird also auch das folg. אַחֵר הִיא zu erklären sein: gleichgültig ists ob ich lebe oder nicht (wie z. B. Dillm.), nicht wie wir früher nach Koh. 9, 2 (מִקְרָה אַחֵר לְצַדִּיק וְלָרָשָׁע) und Targ. הִיא מְכִילָא (Ein Maß der Vergeltung gibts) erklären zu müssen meinten: eins ists ob der Mensch unschuldig ist oder nicht. Bei jener Auffassung schließt sich nun auch עַל־כֵּן leichter und straffer an: Es ist ihm eins ob er leben bleibt oder sein Bestehen auf seiner Unschuld mit seinem Leben büßen muß, darum sagt er es frank und frei heraus, daß Gott ohne Unterschied über Schuldlose wie Schuldige Vertilgung verhängt. Er will es nicht verhehlen, daß die Geschehnisse der Menschen in Widerspruch mit göttlicher Gerechtigkeit stehen. In v. 23 f. malt er das Behauptete in grellen Farben aus. גֵּזֶר Geißel heißt ein über ein Land ergehendes Strafgericht Jes. 28, 15. Dieses rafft auch die Schuldlosen mit hin und Iob schließt daraus, daß Gott seine Freude habe an der מִסָּה Leidensprüfung πειρασμός oder viell.: dem Zerfließen (v. מָסַח wie 6, 14) der Schuldlosen d. i. ihrer Auflösung in

1) Olshausens Conj. פִּי ist hier gegen den beabsichtigten Ged. und auch Jes. 34, 16 (s. dort) nicht nöthig.

Weh und Zagen, ihrer Aufreibung und Verzweiflung (Umbr. u. A.). Nicht mit Unrecht bem. Hieronymus, daß Iob im ganzen Buche *nihil asperius* sage als hier v. 23. Ein anderes Beispiel für die trostlose Behauptung ist dies, daß die Erde, diese nicht als Einheit, sondern als Ländercomplex und also collectiv gemeint (vgl. zu Ps. 2, 10), in Frevler-Hand gegeben ist: der Monarch ist ein רשע und ihrer Richter Angesicht verhüllt er (Gott), so daß sie Recht und Unrecht nicht unterscheiden und nicht für jenes gegen dieses entscheiden (vgl. Jes. 29, 10). Gott selbst ist die letzte Ursache von dem allen: wenn nicht d. i. wenn es sich nicht so verhält, wer wäre es denn der es verursacht? אפוא (hier mit א, nicht wie sonst viermal im Buche אפוי) steht hier beim Bedingungssatze statt beim Fragesatze, denn אפוי darf man nicht (Ew. § 105^d) zusammenlesen, אפוי steht nie vorn, sondern lehnt sich immer hinten an. Hier belebt es die Frage nicht unmittelbar wie 17, 15. Gen. 27, 33, sondern nur mittelbar, indem es wie 24, 25. Gen. 43, 11 die Prämisse und wie Gen. 27, 37 die Aufforderung belebt, welche die Frage einleiten, also: wenn es durchaus nicht so sein soll (vgl. das homerische εἰ δ' ἄγε). מי-הוא quisnam ist aus dem Vorausgeg. nach Jes. 41, 4 zu ergänzen. Niemand anders als Gott thut es, er ist die letzte Ursache dieses widerspruchsvollen Jammers, den uns die Menschengeschichte entgegenhält und den Iob jetzt an sich selbst erlebt.

- 25 Und meine Tage waren flinker als Läufer,
Entflohen keines Glücks ansichtig,
26 Schossen vorüber gleichwie Binsenschiffe,
Wie ein Adler, der herabstößt auf Fraß.
27 Ist mein Gedanke: vergessen will ich meines Jammerns,
Will mein Gesicht entrunzeln und heiter blicken:
28 So schaudre ich vor allen meinen Qualen,
Ich fühle daß du mich nicht quitt sprichst.

So wie die vorige Str. geschildert ergeht es Schuldlosen insgesamt und in Menge, und so (dies der Zus.) ergeht es auch ihm: sein enteilttes Leben geht unter Qualen wie eines Missethätters, den Gott hinrichtet, zu Ende. Ueber seinen jetzigen Leiden hat er sein früheres Glück ganz vergessen; es ist ihm kein Glück, weil er es nur genossen, um es zu desto größerem Schmerz wieder zu verlieren. Die Tage des Glückes liegen hinter ihm, schnell entflohen ohne טובה d. i. ohne dauerndes Glück. Sie sind schneller gewesen מצי רץ. Im Hinblick auf 7, 6 möchte man dies für ein vom Webstuhl entlehntes Bild halten, da wirklich im Koptischen die auf die Spule gewickelten Fäden des Eintrags (*filu subteminis*) die ‚Läufer‘ heißen (s. Ges. *thes.*), aber schon Rosenm. hat bem., daß Iob, um die Flüchtigkeit seines Lebens zu bez., das Schnellste auf dem Festland (die Läufer oder Eilboten) und im Wasser (die schnellsegelnden Schiffe) und in der Luft (den herabstoßenden Adler) zusammenstellt. ברה fliehen eig. in querer Richtung enteilen hat hier gleiche Verwendung wie wenn im Arab. *el-bārihata* gestern = vergangenen Tages bed. 26^a ist hier s. v. a. in Vergleich mit *aeque ac*. Was für Schiffe aber אניתי אבה seien, sagt uns keine sichere Ueberlieferung. Hier. übers. nach Targ.: *naves poma portantes*,

wobei man an die nach Edrîsi auf dem todten Meere üblichen kleinen Schiffchen denken kann, in denen Getreide und verschiedene Arten von Früchten von Zoar nach Jericho und nach andern Gegenden des Jordans ausgeführt wurden (Stickel S. 267); aber wenn אֲבָה mit אֲבָב zusammenhinge, so wäre אֲבָה n. d. F. אֲבָה (v. אֲבָב) zu erwarten. Andere leiten das Wort von אֲבָה *avere* ab; Schiffe des Wollens d. i. segelfertig auslaufende (Gecatilia in Ges. *thes. suppl.* p. 62) oder dem Reiseziel zustrebende (Kimchi) oder dem Hafen zusteuernde (Zamora, vgl. Anm. zu 29, 16) und also eilende (Symm. *σπευδούσας*), aber abgesehen von dem begrifflich Unpassenden und Unzureichenden dieser Bezeichnung wäre אֲבָה n. d. F. אֲבָה, נָהָה zu accentuiren gewesen. Noch unmöglicher ist bei der vorliegenden Punktation die Erkl.: Feindschafts-Schiffe (Syr.¹) d. i. Raub-Schiffe von Piraten oder Freibeutern (*freebooters*, Flibustiern = *flyboots*, franz. *capres*), was sachlich passen würde, aber אֲבָה (אֲבָה) lauten müßte, wozu sich das äg. *uba* gegen und gegnerisch (*contrarius*) vergleichen ließe. Nach Abulwalid (Parchon, Raschi) ist אֲבָה Name eines dem Schauplatze des B. Iob nahen großen Flusses; dabei ließe sich an den abessin. Nilnamen *abâi* denken; אֲבָה verhielte

sich dazu ähnlich wie לְבָנָה zu لُبْنَى *lubnâ* u. dgl. Aber befriedigender ist die von Hiller in seinem *Hierophyton* stammende Vergleichung des arab. أَبَاء Schilf (wovon أَبَاءَة Schilfrohr das *n. unitatis*): Schiffe aus Schilfrohr wie גִּלְיָר גִּלְיָר Jes. 18, 2 Papyrusfahrzeuge βαρίδες παύρινα; auf solchen Schiffchen mit ägypt. Takelwerk fuhr man bis Ta-probane, sie waren zum Zusammenklappen *plicatiles*, so daß man sie bei den Katarrakten vorbei tragen konnte, Heliodor bez. sie als ὀξύδρομώτατα. Das dritte Bild ist der Adler, welcher herabstößt auf seine Beute; שִׁיט (mit *Sin*) ist durch das aram. שִׁיט gesichert, womit das Targ. Hab. 1, 8 חֵשׁ übers., Grätz' Conj. יִשִּׁיט beseitigt das hier charakteristische Wort, so wie Olshausens Aenderung des אֲבָהִי in אֲמִרָתִי den gewählteren Ausdruck: „wenn mein Sagen (Denken)“ ist s. v. a. so oft mir der Gedanke kommt (Hitz.) — eine Eigentümlichkeit des in der Plastik des Nominalsatzes sich gefallenden höheren Stils: das Nomen mit dem sein Subj. ausdrückenden Suff. kann einen Satz bilden, s. zu Koh. 2, 21. So hier: עֲזַב פָּנָי 27^b bed. das verzogene Gesicht entfalten, womit Merx passend طلق الوجه *dimissus* (*opp. contractus*) h. e. *serenus vultu* vergleicht (vgl. auch בִּישָׁר eig. das Gesicht glätten *diducere*, dann = engl. *to glad*), und בָּלַג hat, wie بلج I. IV.

zeigt, die Grundbed. weit machen, weit öffnen z. B. die Thüren weit aufreißen, dann auf das Gesicht übertragen: offen (*overt*), frei, heiter s., *Hi.* hier wie 10, 20 *vultum hilarem induere*. Wenn Iob seine Schmerzensmiene aufgeben und heiter blicken will, so stellt ihm die

1) Auch Luther versteht wol Raubschiffe, wenn er *wie die starcken Schiff* übersetzt.

Gewißheit, nicht von Gott begnadigt, also nicht von seinen Leiden befreit zu werden, alle seine Qualen trotz aller Gewalt, die er sich anthut, immer aufs neue vor die Seele. Daß die Anrede חנקי an Gott geht, nicht an Bildad, bedarf kaum der Bemerkung. Es ist wichtig daß Iob nicht über Gott redet, ohne zugleich betend zu Gott aufzublicken. Von Gott sich abgestoßen fühlend bleibt er doch an Gott. Auch in der folg. Str. fährt er fort, über Gott zu klagen, ohne ihm zu entsagen.

- 29 Ich soll Frevler sein —:
 Wozu da nutzlos mich abmühen?
 30 Wenn ich mich badete in Schnee
 Und rein wüsche in Laugensalz meine Hände:
 31 Alsdann in die Grube würdest du mich tauchen,
 Und verabscheuen würden mich meine Kleider. —
 32 Denn er ist kein Mann wie ich, daß ich ihm erwiderte,
 Daß wir hingingen zusammen vor Gericht.
 33 Nicht gibts zwischen uns einen Schiedsmann,
 Der da lege seine Hand auf uns beide.

Der Satz 29^a mit subjectiv gewendetem Jussiv wie 17, 2. 1 S. 14, 43. 20, 5. 28, 1 und mit stark betontem Ich besagt, daß Er im Verh. zu Gott von vornherein und unabänderlich Frevler d. i. Schuldiger (Ps. 109, 7) sein soll (חנקי Frevler sein d. h. entweder als solcher handeln 10, 15 oder als solcher erscheinen, als solcher gelten, wie hier und 10, 7; *Hi.* v. 20 verurtheilen): warum also sollte er da nutzlos (חבל *acc. adv.* hauchartig, windig, nichtig) sich abmühen, indem er nach Hülfe ruft und diesen Hülferuf auf seine Unschuld gründet? 30^a lautet das *Chethib* בָּמִי, das *Keri* כִּי־נִי wie umgekehrt Jes. 25, 10; *mo* selbst erscheint in der Bed. Wasser (ägypt. *muau*) in den Eigennamen מִי־נֶחֱם und מִי־נֶחֱם (nach Jablonski *ex aqua servatus*), in בָּמִי aber ist es Ausdruck eines unbestimmten, durch das Folg. näher bestimmten Etwas: in Irgendetwas, näml. Schnee. Das *Chethib* ist dem *Keri* בָּמִי vorzuziehen; denn der Schnee ist weiß und rein, das Schneewasser aber trüb 6, 16 (*Hitz.*). Parallel ist בְּבוֹר, nach Jes. 1, 25 s. v. a. בְּבוֹרִים mit Potasche oder Lauge; Ruetschi fordert „in Reinigkeit“, aber das wäre ein nichtssagender, dem בָּמִי שָׁלֵם ungleichartiger Zusatz, zu dessen Gunsten sich nicht die RA „seine Hände in Unschuld waschen“ Ps. 73, 13 anführen läßt. Keine Reinigung — dies der Sinn — selbst wenn er Schnee und pflanzliches Laugensalz dazu verwendete d. i. auch die gründlichste Reinigung seiner selbst kann ihm nicht helfen, denn Gott würde es doch dahin bringen, daß seine thatsächliche Unschuld in die greulichste Unreinheit umschlüge. *Ew. Röd. u. A. übers.:* zum Ekel machen würden mich meine Kleider. Aber das paßt nicht zum Bilde und ist auch sprachlich mislich, denn das *Pi* הִיָּב bed. 19, 19. 30, 10 und anderwärts verabscheuen, nicht: Abscheu verursachen, und überh. ist die causative Bed. fraglich, denn מִי־נֶחֱם Jes. 49, 7 bed. Verabscheuung wie מִי־נֶחֱם 23, 18 Bedeckung, und Ez. 16, 25 liegt zwar die Bed. „zum Greuel machen“ nahe, aber הִיָּב kann auch in der nächsten Bed. *abominari* höchster Ausdruck der durch Prostitution bethätigten Mis-

achtung der gottverliehenen Schönheit sein. Man übers.: verabscheuen würden mich meine Kleider, was aber nicht sagen will: es müßte mir vor mir selbst ekeln (Hirz.), vielmehr denkt sich Iob als solchen der nackt allen Schmutz weggebadet, ihn den Nackten und Reinen würde Gott — sagt er — dermaßen in die Grube tunken, daß seine Kleider vor ihm Abscheu empfinden d. h. davor zurückschauern würden, von einem solchen Scheusal angezogen und besudelt zu werden (Schlottm. Oehler Dillm. Hgst. u. A.). Denn Gott ist nicht seines Gleichen, auf gleicher Linie mit ihm stehend: er der Absolute ist Kläger und Richter in Einer Person, es ist zwischen ihnen kein מִדִּיּוּת d. i. Recht und Unrecht Ermittelnder, also: Schiedsrichter, welcher oder: daß er lege etc.; וְשִׁי ist Subjunctiv und gleichen Sinnes mit לְשִׁי (Böttcher § 964, 7). Richtig Mercier: *impositio manus est potestatis signum*, der Sinn also: *qui utrumque nostrum velut manu imposita coerceat*. Mit לֹא-אִישׁ läuft das nahezu gleichklingende לֹא-אִישׁ (s. Wellhausen, Text der Bb. Sam. S. V) parallel, nicht אִין, weil was nicht vorhanden mehr hervorgehoben werden soll, als daß es nicht vorhanden. Merx liest nach LXX Syr. לֹא-אִישׁ, was sprachlich zulässig 16, 4., aber der Wunsch v. 34 setzt nicht den Wunsch fort, daß ein מִיִּדִּיּוּת da sein möchte, sondern geht von der Voraussetzung aus, daß ein solcher nicht da ist.

34 Möcht' er von mir wegthun seinen Stecken
Und sein Schrecken mich nicht betäuben:

35 So wollt' ich reden und ihn nicht fürchten,
Denn nicht also steh' ich bei mir selbst. —

10, 1 Voll Ekels ist meine Seele an meinem Leben,
So will ich frei lassen in mir mein Jammern,
Will reden in Bitternis meiner Seele,¹

2 Sprechen zu Eloah: Verdamme mich nicht,
Laß mich wissen, warum du mich befehdest!

Wenn Gott nur einmal die Strafruthe, womit er auf ihn losschlägt, hinwegthun wollte, daß er sich zur Selbstvertheidigung sammeln könnte, und wenn er ihm nicht dadurch das freie Wort im Munde ersticke, daß er ihm mit niederschmetternder Majestät (אִיָּמָה = אִיָּמָה 13, 21) entgegenträte: so wollt' er sich furchtlos aussprechen (Construction wie z. B. 10, 20 *Cheth.*); denn „nicht also bin ich bei mir“ (vgl. 10, 13 und das *συν* in *συνείδησις*) d. h. ich bin mir nicht einer solchen sittlichen Beschaffenheit bewußt, daß ich vor ihm verstummen müßte. Indes gibt es auch trotz Dillmanns Widerspruch ein mit einem Gestus verwerfender Misachtung gesprochenes כֵּן = nichts Num. 13, 33., כִּמוֹכֵן Jes. 51, 6 = wie nichts,¹ לֹא-כֵן = nicht so gering, so nichtig 2 S. 23, 5., wonach viell. auch hier zu erkl.: ich bin bei mir d. i. nach dem Zeugnisse meines Gewissens nicht so d. i. nicht so sittlich werth-

1) Man hat an beiden St. (welchen Böttcher Ps. 127, 2 „so — ohne weiteres“ zugesellt) כֵּן für den Sing. zu כְּנִים Mücken gehalten, aber dieser Sing. כֵּן ist ein ebensolcher Irrtum wie בִּיץ als Sing. zu בִּיצִים. Die betreffenden Sing. lauten כְּנָה, בִּיצָה.

und rechtlos. Sein Selbstbewußtsein läßt ihn wünschen, daß ihm die Möglichkeit der Selbstverantwortung vergönnt sei, und da er nun einmal des Lebens überdrüssig ist und auf Lebensverlängerung verzichtet hat, so will er wenigstens seinen Klagen freien Lauf lassen und den Urheber seines Leidens bitten, daß er ihn nicht wider sein eignes Gewissenszeugnis den Tod eines Schuldbeladenen sterben lasse. נִקְטָה ist s. v. a. נִקְטָה (vom נִי. נִקְטָה) Ez. 6, 9 nach der in Vv. ע"ב üblichen Verkürzung Gen. 11, 6. 7. Jes. 19, 3. Richt. 5, 5. Ez. 41, 7. Ges. § 67 Anm. 11.; das

aram. נִקְטָה hat damit so wenig zu schaffen, als זָמַל mit נִמְלִיחַ Gen. 17, 11., was vielmehr s. v. a. נִמְלִיחַ, wie נִמְלִיחַ 1 S. 13, 11., נִמְלִיחַ Gen. 9, 19., נִמְלִיחַ Jes. 33, 3 gleichfalls Nifalformen sind, welche *per metaplasma* v. נִמְלִיחַ = נִמְלִיחַ gebildet. Seine Seele hat Ekel (*fastidio affecta est*) an seinem Leben, so will er frei lassen¹ in sich sein Klagen (vgl. 7, 11); עָלַי bed. nicht *de me*, sondern wie 30, 16 *in me*, es gehört zu dem Ich im Ausdruck der Selbstbestimmung: ich in mir, indem das Ich das Subjekt ὑποκείμενον seines Wesensbestandes ist (Psychol. S. 151 f.). Von dem Inneren aus soll die Klage in ungehemmtem Strom sich ergießen, nicht aber bloß dumpfe Klage über den Schmerz, sondern flehentlich zu Gott gerichtete Klage über des Schmerzes eigentlichen Schmerz: diese strafrichterliche Befehdung, die er erfährt (רִיב *seq. acc.* wie Jes. 27, 8), ohne doch zu wissen, wodurch er sie verschuldet.

- 3 Ists dir gut, daß du bedrückest,
Daß du verstößest das Kunstwerk deiner Hände,
Während du zu der Frevler Rathschlag leuchtest?
- 4 Hast du Augen von Fleische,
Oder siehest du wie Sterbliche sehen?
- 5 Sind wie Sterblicher Tage deine Tage,
Oder deine Jahre wie eines Mannes Tage,
- 6 Daß du suchest nach meiner Verschuldung
Und nach meiner Sünde forschest? —
- 7 Obschon du weißt, daß ich kein Frevler bin,
Und daß Niemand ist der deiner Hand entrisse.

Es sind drei Fragen, in denen Iob alle Möglichkeiten, seine Leiden von Gott aus zu erklären, zu erschöpfen sucht; diese Erklärungs-möglichkeiten zerschlagen sich aber in sich selbst, weil sie von Vorstellungen ausgehen, welche Gottes unwürdig sind und seinem Wesen widersprechen. Erstens: ob es ihm wolgefällig (Dt. 23, 17) oder auch objektiv: ob es gut für ihn (13, 9. Num. 14, 3 u. ö.) ist, wenn er bedrückt, wenn er verschmäht d. i. gewaltsam niederhält oder gehässig von sich stößt (מָצָה wie Ps. 89, 39. Jes. 54, 6) das Werk seiner Hände, während er dagegen auf der Frevler Anschlag (21, 16) Licht von oben fallen läßt d. i. ihn begünstigt (9, 24)? Der Mensch heißt הָיִי der göttlichen Hände, gleichsam deren Elaborat, weil er bei seiner Ursetzung Gen. 2, 7., deren Fortsetzung das Werden im Mutterleibe ist

1) Das V. עָזַב bed. lassen, loslassen, freilassen (vgl. عَزَب) — eine Bed., die in عَذَب die Wendung: belassen, im *status quo* festhalten (vgl. *situs v. sinere*), ab- oder zurückhalten bekommt.

(Ps. 139, 15), in bevorzugender Weise durch eigenpersönliche und so zu sagen künstlerische Bethätigung Gottes ins Dasein getreten. Dieses יָגִיעַ כַּפֶּיךָ schließt die Verneinung des Gefragten in sich: eine solche Selbstbefriedigung liebloser Laune widerspricht der Hingabe und dem Aufwande der Liebe, denen der Mensch sein Dasein verdankt. Zweitens: ob Gott Fleischesaugen habe d. i. sinnliche, die sich durch die sinnliche Aeüßerlichkeit ohne Einblick in das Innere bestimmen lassen, oder ob er sehe wie Sterbliche sehen d. h. κατὰ τὴν σάρκα urtheile (Joh. 8, 15)? Richtig Mercier: *num ex facie judicas, ut affectibus ducaris more hominum*. Auch diese Frage verneint sich selbst, es liegt ihr der Ged. zu Grunde, daß Gott das Herz ansieht 1 S. 16, 7. Drittens: ob sein Leben der Kürze eines Menschenlebens gleiche, so daß er nicht warten könne, bis des Menschen Sünde von selbst offenbar werde, sondern solches qualvolle Leidensverhör mit ihm anstelle, um ihm so bald als möglich das Eingeständnis derselben abzufoltern und ihn בְּחַיָּתוֹ (Num. 27, 3) sterben zu lassen? Auch diese Annahme ist, wie v. 7 besagt, ein Selbstwiderspruch. Eine solche Handlungsweise läßt sich bei einem sterblichen Machthaber denken, welcher wegen seiner Kurzsicht das nur erst Gemutmaße inquisitorisch zu ermitteln sucht und aus Besorgnis, die süße Rache nicht zu erleben, dieses hochnothpeinliche Verfahren möglichst beschleunigt, damit ihm sein Opfer ja nicht entgehe. Gott aber würde so handeln obwol ihm absolutes Wissen (11, 11) und absolute Macht zukommt. עַל trotzdem, ungeachtet (von der Bed. überdem *insuper* ausgehend) wie 16, 17 (Jes. 53, 9) 34, 6. Gott weiß ja doch, daß er (Iob) kein Frevler ist (Fut.: *non talis qui impie agat* 9, 29) und, wie dem auch sein möge, daß seiner Hand sich nichts entwinden kann (Jes. 43, 13). Die folg. Str. hält das in יָגִיעַ כַּפֶּיךָ angeklungene Moment der Liebe fest, in deren Erwägung Iob was er jetzt erlebt ganz unbegreiflich findet.

- 8 Deine Hände haben mich geformt und ausgewirkt
Allzumal ringsum, und doch verschlingst du mich!
- 9 Gedenke doch, daß wie Thon du ausgewirkt mich,
Und in Staub willst du mich wieder wandeln!
- 10 Hast du nicht wie Milch mich hingegossen
Und ließest wie Käse mich gerinnen?
- 11 Mit Haut und Fleisch bekleidetest du mich
Und mit Knochen und Sehnen durchflochtst du mich;
- 12 Leben und Gnade hast du mir erwiesen,
Und deine Obhut schirmte meinen Odem.

Die Entwicklung des Embryo galt der israel. Chokma als eins der größten Geheimnisse Koh. 11, 5. 2 Macc. 7, 22 f.; zwei poetische Stellen reden ausführlich von diesem geheimnisvollen Werden: diese Strophe des B. Iob und v. 13—16 des Davidps. 139 (Psychol. S. 210). Daß diese Schriftzeugnisse „alle neueren *Systemata generationis* in sich schließen und noch übertreffen“, ist eine Behauptung Scheuchzers, Hoffmanns, Oetingers, welche der Schrift einen ihr fremdartigen Lehrzweck unterschiebt: es ist ihr überall nicht um Analyse des Natürlichen, sondern um Zurückführung desselben auf seine letzten Gründe

zu thun, in der Entstehung jedes Menschen wiederholt sich nach ihrer Anschauung die Schöpfungsweise Adams, und die Fortsetzung naturgesetzlichen Werdens ist ihr nicht minder selbsteigene Wirkung Gottes wie die schöpferische Setzung des Anfangs selbst, der in diesem Werden sich nach urgesetzlichen Impulsen fortschwingt. Deine Hände, sagt Iob, haben mich geformt (עָצַב schneiden, schnitzen, gestalten, verw. חָצַב, קָצַב, ohne den Nebengriff der Mühsal, den das Wort von der Uebertragung des Einschneidens auf das Innere des Menschen selbst gewinnt) und ausgewirkt; wir übers. nicht: gemacht, denn עָשָׂה verhält sich zu בָּרָא und יָצַר wie *perficere* zu *creare* und *ingere* Gen. 2, 3. Jes. 43, 7. יָחַד bez. sich auf die Gesamtzahl der Glieder, סָבִיב auf die Gesamtform des Leibes. Jedoch mag die LA der LXX Syr. אָחַר הַסִּיב (Merx חֲשׂוֹב), hernach wendetest du dich‘ besser der Absicht des Dichters entsprechen; die Zeile wird dadurch selbständiger und וְהוֹלֵלֵי seiner Vereinzelung enthoben (vgl. 9^b). Die Auswirkung בְּחֶמֶר besagt dreierlei: die Irdigkeit der Substanz, die Entstehung des Menschen ohne sein Mitwissen und Mitwirken, und die Gestaltung des formlosen Anfangs durch göttliche Allmacht und Weisheit: im Mutterschooße wiederholt sich die Urentstehung des Menschen *de limo terrae* 33, 6. Ps. 139, 15. Die folg. Bilder v. 10 malen die unscheinbare, aber um so geheimnisvollere und um so mehr Gottes Allmacht verherrlichende Entstehungsweise. Das Sperma im Moment der Empfängnis vergleicht sich der Milch, welche hingegossen wird; הִחִיךָ (wov. מִחֶחֶךָ der nachbiblische Name des Metalls) bed. Starres oder auch stehendes Flüssiges in Fluß bringen. Der aus dem ergossenen Sperma sich bildende Embryo vergleicht sich der גְּבִינָה, was in allen sem. Dialekten den Käse (Quark) bed. Ew. Hahn unpassend: wie Molken; Molken gerinnt ja nicht, man läßt sie, wenn man Käse macht, von der geronnenen Milch ablaufen. Schlottm.: wie Sahne; aber Sahne ist nicht *lac coagulatum*, was גְּבִינָה (v. גָּבַן zusammenfahren, gerinnen, wov. arab. *gubn* als Benennung des Käses und der Feigheit); also entw. ‚Quark‘ (d. i. weicher Käse von frisch geronnener Milch) oder ‚Käse‘, dies noch passender als jenes: der Embryo ist wie geronnene und in Form geschlagene Milch. Uebrigens beachte man die *consecutio temporum*. Ew. übers.: Lässest du mich nicht wie Milch hinfließen etc. Aber Iob blickt ja auf seinen Lebensanfang zurück; die dem tonangebenden יַעֲבֹדִי וְיַעֲשֶׂה לִּי (vgl. Ps. 119, 73) untergeordneten vier Sätze v. 10. 11 sind nicht minder rückblickend gemeint; die Futt. sind also Ausdruck des Werdens in der Vergangenheit, wie dem v. 12 in Perf. zurückgelenkt wird: die Entwicklung des Embryo zum geburtsreifen Kinde malt v. 11, wozu Grotius bem.: *hic ordo est in genitura: primum pellicula fit, deinde in ea caro, duriora paulatim accedunt*, und die Beweise göttlicher Güte nicht bloß in Mutterleibe, sondern vom Lebensanfang an und weiterhin meint v. 12. יָדִי Schne geht auf יָדָא جَان spannen, spannkraftig s. zurück. Die stabreimartige Verbindung יָדָא וְיָדָא (vgl. יָדָא וְיָדָא, יָדָא וְיָדָא, יָדָא וְיָדָא u. dgl.) ist zeugmatisch: er hat ihm das Leben gegeben und ihn unter fortgehenden Gnadenbeweisen am Leben erhalten,

seine Obhut hat den Geist רִיחַ geschirmt, durch den das Leibesgebilde ein lebendiges Wesen, eine selbstbewußte Person ist. In diese lobpreisenden Rückblicke fließen schmerzliche Reflexionen ein, in denen Iob den Contrast des bisherigen und des nunmehrigen Erzeigens Gottes ausspricht, nämlich 8^b יִחַבְלֵנִי nach dem masor. Texte: und doch verschlingst (vgl. zu 9, 20^b) du mich — wofür Hitz. mit Unrecht יִחַבְלֵנִי lesen will, indem er das in dem Modus der Folge sich ausdrückende Moment des Paradoxen verkennt — d. h. du ziehst mich in das Verderben herab, entziehst mich dieser sichtbaren Welt, cassirst mein Dasein, und v. 9 (wo nur sachlich, nicht syntaktisch klar ist, daß תִּשְׁרִיבֵנִי nicht rückwärts Liegendes, sondern im Werden Begriffenes ausdrückt): zu Staub willst du mich wieder machen d. i. in das Chaos zurückstürzen, aus dem der Mensch entstanden. In diesem Tone geht es in der folg. Str. weiter. So wundergnädig ist er ins Dasein getreten und am Leben erhalten geblieben, um nun so schrecklich zu enden!

- 13 Und solches bargest du in deinem Herzen,
Ich erfahre daß dieses dir im Sinn lag:
- 14 Wenn ich sündigte, so wolltest du mich verwart halten,
Und meiner Schuld mich nicht ledig lassen.
- 15 Wenn ich frevelte, wehe mir!
Und wär' ich gerecht, sollt' ich mein Haupt nicht heben,
Satt von Schande und ansichtig meines Elends.
- 16 Und richtete es sich auf, wie ein Leue wolltest du mich jagen
Und immer wieder wundermächtig an mir handeln,
- 17 Wolltest immer frische Zeugen mir entgegenstellen
Und überbieten deinen Unmut gegen mich,
Immer neue Truppen und ein Kriegsheer sollt' ich hegen.

Jene vom Mutterschooße an erfahrene Offenbarung göttlicher Güte hat, wenn Iob sein nunmehriges Leidensgeschick damit vergleicht, einem verborgenen Willen ganz entgegengesetzter Art zur Verhüllung gedient, näml. dem nun zu Tage liegenden Willen, dieses so gnadenreich begründete und geschirmte Menschenleben hinterdrein zum Gegenstande gestrengster strafrichterlicher Heimsuchung zu machen. Sowol אֶלֶּיָּה als יָאֵר weisen vorwärts; יָאֵר זָקֵק von dem gefaßten Gedanken, der gehegten Absicht und Gesinnung wie 23, 14. 27, 11. 1 K. 11, 11. Durch den die Strophe beherrschenden Hauptsatz: ‚dies war es was du zu thun vorhattest‘ bekommt alles Folgende den Stempel der Zukunft und subjunctive Färbung. So 14^a: wenn ich gesündigt, so wolltest du mich in Gewarsam halten, eig. *custodies me*, was hier s. v. a. als *custoditurus eras me*; שָׁמַר mit dem Acc. der Person nach Ps. 130, 3., wo der Acc. der Sünde folgt, zu verstehen (Hirz. Stick. Ausg. 1) hat nichts für sich; וְשָׁמַר תִּהְיֶה bed. entw. *rigide observaturus eras me* (Schlottm.) oder nach 7, 12. 13, 27 *custoditurus* = *custodia servaturus* (Dillm.), was beides den wesentlich gleichen Ged. ergibt: du wolltest mich bewachen, damit ich der Strafe in ihrer ganzen Strenge und vollen Dauer ja nicht entgehe. Schwachheitssünden (vgl. zu Ps. 25, 7) sollten ihm nicht ungestraft hingehen und wenn er gefrevelt (חָטָא opp. רָשָׁע) von Bosheitssünden, synon. (פָּשַׁע), wehe ihm (vgl. οὐαὶ σοι 1 Cor. 9, 16). Diesem Satzschema gemäß ist וְצִדְקָתִי *praet. hypotheticum*; der

Nachsatz folgt auch hier ohne ו *apodosi*s: hätt' ich recht gehandelt, sollt' ich mein Haupt nicht erheben, satt von Schande und ansichtig meines Elends. Die Adj. sind nicht Appositionen zu ראשי (Böttch.), sondern bezeichnen den Zustand, in den er, statt fröhlich sein Haupt erheben zu können (nach dem ethischen Grundsatz Gen. 4, 7), versetzt sein sollte: ראיה v. ראה wie שבע v. שבע ist nach Geiger s. v. a. ריה, aber da man sogar ראה מות den Tod sehen d. i. ihn zu erleiden bekommen sagt, bedarf es keines stärkeren Worts; es mit Pisc. Hirz. Böttch. Ew. Dillm. in ראה zu verwandeln ist unnöthig, da ראה sich als zuständliches Adj. zu נכה, נקה, קטה stellt; Hitz. hält es für Infin. n. d. F. ריה Ez. 21, 15: gesättigt von Schmach und dem Schauen meines Elends; aber jene Infinitivform mit aramäischem Auslaut (מהיה) ist kritisch verdächtig. Und Imper. (Rosenm. de W.) ist es vollends nicht, denn obwol solche mit ו an nicht conforme Sätze angeschlossene Imperative vorkommen Ps. 77, 2. 2 S. 21, 3., so würde doch hier ein solcher Stoßseufzer Zus. und Stimmung der Str. stören. Auch הנאה ist wie וצוקי hypothet. Vordersatz, aber im zweiten Tempus, weil voluntativ gemeint Ew. § 357^b: und strebte es (das Haupt) dennoch empor (נאה von stolzer oder froher selbstbewußter Emporrichtung), so (ohne das sonst z. B. 22, 28 stehende ו *apod.*) wolltest du wie ein שחל (s. 4, 10) Jagd auf mich machen — mit dem Löwen vergleicht Iob (wie Hosea 5, 14. 13, 7) Gott, mit der Beute, die dieser Löwe verfolgt, sich selbst —, wolltest dich immer wieder (חשב Voluntativform, mit folg. Finitum, zu dem es den Adverbialbegriff hergibt Ges. § 142, 3^b) in ausgesuchter absonderlicher Weise an mir bethätigen (תהפיל Nebenform von תהפיל mit dem nicht bloß in Pausa eintretenden ה, vgl. Num. 19, 12. Lev. 21, 1), näml. wunderbar mächtig und erfinderisch in immer neuen Peinigungen (23, 14), durch die ich diese Erhebung büßen müßte. Die Zeugen עדים, deren immer neue Gott gegen ihn aufstellt, sind seine Leiden (s. 16, 8), welche, während er sich seiner Unschuld bewußt ist, ihn für einen Sünder erklären. Wie oben חשב, ist auch תרב Voluntativform: du wolltest mehren, steigern deinen Unmut mit mir, עם *contra* wie auch sonst bei Wörtern des Streits und Kriegens 13, 19. 23, 6. 31, 13 oder wo der Zus. auf ein feindliches Verhältnis führt Ps. 55, 19. 94, 16. Die letzte Zeile ist ein Nominalsatz für sich; תליפות וצבא wird meistens mit collectiver Fassung des צבא als Hendiadyoin angesehen (Mercier: *impetor variis et sibi succedentibus malorum agminibus*), warum dann nicht תליפות צבא ohne ו? Iob meint mit תליפות die neu zurückenden Truppen und mit צבא den Stamm des Heeres, der durch sie verstärkt wird; jenes steht voraus, weil sich der in תחדש und תרב ausgesprochene Ged. bildlich (vgl. 19, 12) fortsetzt; der Groll Gottes äußert sich gegen ihn in immer neuen Qualen, welche zu dem Einen Hauptübel hinzukommen. Alle Verszeilen von v. 14 gehen auf *i* aus, ein Flexionsreim, der auch v. 18 noch sich fortsetzt. Der Eindruck der Bezogenheit des göttlichen Zornwillens auf dieses Eine Ich wird dadurch gewaltig verstärkt.

- 18 Warum doch hast du aus Mutterleibe mich hervorgeholt? —
 Ich sollte verschneiden, daß kein Auge mich erblickte,
 19 Hätte als ob ich nicht gewesen werden sollen,
 Von Mutterleibe zum Grab geleitet. —
 20 Sind nicht wenig meine Tage? So lass' er ab
 Und richte sich weg von mir, daß ich ein wenig mich erheitre,
 21 Ehe ich hingehe, ohne zurückzukehren,
 In das Finsternis- und Todesschatten-Land,
 22 Das Land des Tiedunkels gleich Mitternacht,
 Des Todesschattens und des Durcheinanders,
 Und wo es hell wird gleich Mitternacht.

Auf dem Fragsatz 18^a mit וְלֵמָּה, 'warum doch' (wie 1 S. 28, 16. 2S. 14, 13) folgen Futt. als Ausdruck des Geschehensollenden, aber nicht als indicativischer Ausdruck (wie z. B. 31, 22), sondern subjunctiv gemeint von dem was geschehen sein würde und geschehen sein sollte, wenn Gott ihn nicht hätte geboren werden lassen um zu leben: ich hätte verschneiden sollen, eig. ich sollte verschneiden (wie *debebam* = *debuisssem*), mit Zurückversetzung in die Zeit des Geborenwerdens, vgl. 3, 13., wo das Praet. mehr objektiv das was dann geschehen wäre ausdrückt. In solchen Subjunctiven geht es v. 19 weiter: ich hätte werden sollen (näml. sofort nach der Geburt) gleich als ob ich nicht gewesen (vgl. den kürzeren elliptischen Ausdruck Ob. v. 16), hätte von Mutterleibe weg (wie Jes. 20, 17: als eben ans Licht Getretener) zum Grabe gebracht, geleitet werden sollen (וְהָיִיתִי wie 21, 32). Zweierlei wünscht er: entweder nicht geboren oder unmittelbar nach der Geburt gestorben zu sein wie der Chor im Oedipus Koloneus singt: „Nie geboren zu sein, wo ist Höherer Wunsch? Und der andere dir der du lebest er ist: zu gehn Wieder von wannen du kamst in Eile.“¹ Diese Verwünschung seines Daseins geht v. 20 in den Wunsch über, daß Gott es wenigstens etwas entlasten möge, ehe es von der Nacht des Hades verschlungen wird. Man darf weder mit Targ. übers.: sind nicht wenig meine Tage, dahinschwindend? noch mit Oetinger nach Hier.: wird nicht mein Bißchen Tage aufhören? Die Acc. begünstigen beides nicht. Olsh. findet es zwar auffällig daß bei לֵמָּה nicht ein schwächerer Pausalaccent stehe, aber ein solcher steht ja indirekt wirklich, denn *Munach* ist hier s. v. a. *Dechê*, aus dem es transformirt ist. Demgemäß übers. Seb. Schmid richtig: *nonne parum dies mei? ideo cessa*. Das *Kerî* substituirt dem Wunsche diese Gebetsanrede: so laß doch ab, so wende dich doch ab von mir (*imper.* mit ו der Folge Ew. § 235^a), aber viell. ist gegen den in festgehaltener Anrede an Gott verlaufenden Redeschluß 7, 7 ff. hier der Umschlag der Anrede in die herbere Form des die Anrede fallen lassenden Wunsches beabsichtigt. Zu נָשִׂיתִי (Voluntativ für נָשִׂיתִי 9, 33) läßt sich לָבִי, עֵינָי, פָּנָי, יָדַי (7, 17) ergänzen (nicht aber mit Hirz. was vom Sprachgebrauch zu weit abliegt: נָשִׂיתִי nach 9, 34 oder gar mit Böttch. מִחֲנִי *copias suas*), indes kann נָשִׂיתִי auch an sich schon wie שִׂיתִי (הַשִּׂיתִי) 4, 20, 'sich richten = aufmerken' bed., נָשִׂיתִי also die Aufmerksamkeit abwenden, wie נָשִׂיתִי 7, 19. Ps. 39, 14 (wo wie hier

1) Vgl. Apologetik (1869) S. 116.

folgt). Ueber הַבְּלִיג mit der Wurzelvorstellung weiter Oeffnung, gänzlicher Erschließung, Entfaltung, Entwölkung s. 9, 27. Er wünscht wenigstens zeitweilige Erleichterung vor der ihm so nahe bevorstehenden Hinabfahrt in den Hades. Dieses Land ohne Rückkehr (assyr. *iršit la târat* oder *tairat*) nennt er Land der Finsternis und des Todesschattens; das zuerst Ps. 23, 4 in der alttest. Literatur vorkommende

צֶלְמָה, aus צֶלְמָה (v. צֶלַם = ظِلٌّ tiefdunkel s.) umgebildet, ist das eig.

Wort für das Dunkel des Todtenreichs, weshalb es sich weiterhin wiederholt. Er nennt es ferner Land der Umnachtung (עֶפְתָּה oder עֶפְתָּה v. עָפָה *caligare* pathetisch wie עֶפְתָּה 5, 16 für עֶפְתָּה bei Amos 4, 13., der auch הַבְּלִיג 5, 9 mit dieser Rede Iobs gemein hat) gleich Mitternachtsdunkel. אָפֶל ist die absolute Sonnenlosigkeit 3, 6. 28, 3. Ps. 91, 6 vgl. Ex. 10, 22., wo die ägypt. Finsternis אֶפְלָה genannt wird; Böttch. vergleicht richtig אָפֶל und נֶפֶל: *mersa ad imum h. e. profunda nox*. Iob nennt es drittens Land des Todesschattens und der Ordnungslosigkeit (סְדָרִים von dem im nachbibl. Hebräisch allgewöhnlichen, im A. T. nur hier vorkommenden סְדָר d. h. wo alles in chaotischer Weise von Todesschatten überlagert ist, ohne daß etwas in festen Umrissen, in unterscheidbarer Schiedlichkeit hervortritt. Der Modus der Folge נֶפֶס setzt die attributive Beschreibung fort und verhält sich syntaktisch wie 3, 21. 23. Jes. 57, 3. 49, 7. Da הִפְּעִי (v. הִפֵּעַ = aufsteigen, aufstrahlen, s. zu Ps. 95, 4), wie auch הִאִיר, sonst nicht neutrisch vorkommt, so wird es אִרְץ zum Subj. haben: und welches hell wird, dem Sinne nach freilich s. v. a. wo es hell wird. Auch hier ist אָפֶל das äußerste Dunkel, *ipsum medullitium umbræ mortis ejusque intensissimum*, wie Oet. es ausdrückt. Das was man dort Licht nennt, d. i. das sich einigermaßen lichtende Dunkel, ist wie Mitternacht auf der Oberwelt, *not light, but darkness visible*, wie Milton von der Hölle sagt.

Erst in dieser Rede c. 9. 10. geht Iob auf den Grundsatz ein, von welchem aus die Freunde ihn angegriffen haben. Sie ist zunächst gegen Bildad gerichtet, zugleich aber gegen Eliphas, denn diese zwei sind übereinstimmig. Jedoch werden die Freunde nirgends angeredet. Die Anrede richtet sich überall an Gott. Ew. bemerkt, diese Rede habe die Art eines lauten Selbstgesprächs. Man darf noch weiter gehn und sagen, daß sie großentheils Gebet ist.

Der Grundsatz der Freunde lautet: Gott beugt das Recht nicht d. i. er handelt gerecht in allem was er thut. Der Folgesatz daraus ist, daß kein Mensch, kein Leidender sich selbst rechtfertigen darf. Diese beiden Sätze gibt Iob zu, aber sein Zugeständnis ist ein bloßer Sarkasmus auf das was sie aussagen. Er gibt zu, daß alles was Gott thut als recht gelten müsse, aber nicht weil es in sich recht ist, sondern weil es die That des absoluten Gottes ist, gegen welchen kein Widerspruch des Geschöpfes auch bei dem klarsten Bewußtsein der Unschuld aufkommen kann. Iob reißt Gott und das Gute auseinander und postulirt wie die Freunde für die Gerechtigkeit des göttlichen Waltens

sinnliches Sehen und Empfinden, und kennt wie die Freunde kein anderes Princip göttlichen Waltens als die sich so häufig vermissen lassende gerechte Vergeltung. Der Gott der Freunde ist der Gott der absoluten Gerechtigkeit und zwar der sinnlich wahrnehmbaren, der Gott Iobs der Gott der absoluten Macht; jener mißt je nach Verdienst Glück oder Unglück zu, dieser vertheilt es mit einer Freiheit, welche sittlicher Nothwendigkeit entleert und also die pure Willkür ist.

Wie kommt Iob zu dieser trostlosen Ansicht? Die Freunde drängen ihn durch ihr Extrem in ein anderes. Eliphas behauptet indem er sich auf seine Lebenserfahrung und Bildad indem er sich auf die Weisheit des Altertums beruft, daß die Gottlosen, wenn auch eine Zeit lang glücklich, doch ein Ende mit Schrecken nehmen; mit Bezug auf Iob, daß sein Leiden eine wolgemeinte, aber nicht unverdiente Züchtigung Gottes sei. Gegen die eine Behauptung sträubt sich Iobs Lebenserfahrung, gegen die andere empört sich sein Bewußtsein. Und in der That Iobs Beobachtung ist so richtig als die der Freunde. Die Geschichte kennt ebensoviel Beispiele von Strafgerichten, welche plötzlich die Gottlosen auf der Höhe ihres Glücks getroffen haben, als allgemeiner Strafgerichte, denen mit den Schuldigen, die sie verwirkt hatten, auch Schuldlose in Menge erlegen sind. Was aber sein eignes Schicksal betrifft, so sträubt sich Iob mit Recht dagegen, es als eine Schickung göttlicher Gerechtigkeit anzuerkennen.

Wenn sein Leiden nicht so schwer und sein Glaube nicht so gewaltig erschüttert wäre, so würde er, so wie er einerseits die vielen Spuren gerechten göttlichen Waltens in der Menschenwelt nicht leugnen kann (er leugnet sie auch hier nicht), andererseits über die ebenso zahlreichen Widersprüche menschlicher Schicksale mit der göttlichen Gerechtigkeit dadurch hinwegkommen, daß er sich mit der Unausforschlichkeit der göttlichen Wege beruhigte, eine Beruhigung, die ihm freilich nicht wie uns durch den Blick in das Jenseits erleichtert wird. Sein eigen Geschick aber hätte ihm immerhin unerklärlich bleiben können, ohne daß er deshalb jenen bis zu dem stummen Besuche bewährten Asaphglauben zu verlieren brauchte, der, wie Luther sagt, durch Zorn und Ungnade zu Gott bricht als durch eitel Dornen, ja durch eitel Spieße und Schwerter.

Diesen Asaphglauben zu lehren und zu stärken ist das B. Iob geschrieben. Seinem Weibe gegenüber hat Iob ihn bewährt, ohne durch den Hohn des Unglaubens wankend zu werden. Als aber die Freunde kommen und er von diesen sich verkannt sieht, da entstellt sich ihm das Bild des gnädigen Gottes, er fühlt nur den göttlichen Zorn und fragt: Warum gibt Gott den Leidenden das Lebenslicht? — ein Zustand, der nicht befremden kann, denn, wie Luther sagt, „ist keiner so heilig jemals gewest, der nicht mit diesem *quare quare* warum warum geschichts wäre geplaget worden.“ Als nun die Drei, ihr unheimliches Schweigen brechend, ihn jenes *quare* halber rügen und in den Sätzen: Der Mensch hat keine Gerechtigkeit, die er vor Gott geltend machen könnte, und: Gott beugt das Recht nicht den Schlüssel zum

Geheimnisse darzureichen meinen, da steigert sich seine Anfechtung, weil ihm weder für sein eignes noch der Menschen Schicksale Gottes Gerechtigkeit ein genügender Erklärungsgrund ist. Er vermag die göttliche Gerechtigkeit, aus welcher die Freunde alle menschlichen Begegnisse erklären zu können meinen, nur als das Recht des Ueberlegenen anzusehen, und dieser trostlose Satz, welcher den Gottesbegriff zu entsittlichen und ebendamit zu zerstören droht, treibt ihn zu den unwürdigen Aeüßerungen, daß er trotz des Bewußtseins seiner Unschuld immer vor Gott als schuldig erscheinen werde, weil er vor dessen schreckender Majestät verstummen müsse, daß er aber, wenn Gott nur einmal ihm so gegenüberträte, daß er furchtlos reden könnte, sich wol zu vertheidigen wissen werde (c.9). Nach diesen Aeüßerungen eines Gemüts, dem alles Gefühl göttlicher Liebe entzogen ist, thut er die rührende Bitte: verdamme mich nicht, laß mich wissen, warum du mich befehdest! (10, 1—7). Blickt er zurück, so muß er rühmen was Gott als sein Schöpfer und Hüter bis hieher an ihm gethan (10, 8—12); blickt er aber auf seinen gegenwärtigen Zustand, so sieht er daß Gott von Anfang im Sinne gehabt hat, seinen Zorn an ihm auszulassen, ihm seine Schwachheitssünden zu gedenken und ihn seiner Gerechtigkeit nicht froh werden zu lassen (10, 13—17). Er muß also Gott als Feind ansehen und dieser Gedanke überwältigt den Gedanken an die göttliche Güte. Hat er aber Gott zum Feinde, so kann er mit Recht fragen: warum doch bin ich ins Leben getreten? Und indem er sich wie ein Wurm unter dem Drucke der göttlichen Allgewalt windet, fleht er, daß Gott doch ablassen möge von ihm, ehe er, ohne zurückzukehren, in das Land der Finsternis dahingehe (10, 18—22).

Der Glaubensgrund Iobs bleibt auch in der höchsten Anfechtung und bricht überall durch; man versteht das ganze Buch nicht, wenn man nicht in den Reden Iobs überall diese *fidei scintilla* (Brentius) durchschimmern sieht, mit deren Erlöschen Satans Vorhaben an ihm erreicht wäre. Zur Feindschaft Iobs gegen Gott, dem ברך אלהים, kommt es bei Iob trotz der vermeinten Feindschaft Gottes gegen ihn nirgends. Er kehrt Gott nicht den Rücken, sondern ist ihm zugewendet in Gebet. Er ist noch voll Anbetung Gottes, voll Ehrfurcht vor seiner Macht und Majestät, hellen Auges für Gottes große wunderbare Thaten in Natur und Menschenwelt, für die Schöpfermacht und die Güte der Vorsehung, die er selbst erfahren. Aber das Räthsel, welches die Freunde erst recht räthselhaft gemacht haben, hat ihm das Liebesantlitz Gottes mit einer schwarzen Wolke umzogen, und da er Gott nur als den Allmächtigen und Zornigen sich gegenüber hat, so geräth sein Gemüt wechselsweise in zwei gleich tragische Zustände. Bald erhebt er sich im Bewußtsein seines guten Rechts, um vor der Majestät Gottes, vor dem er mit seinem guten Recht erliegen muß, wieder zurückzusinken; bald geht sein zuversichtliches Selbstgefühl in der Uebermacht des Schmerzes unter und er legt sich auf flehentliches Bitten. Es ist wahr daß Iob, weil er seine Leiden als göttliches Verdammungsurtheil ansieht, so ungerecht gegen Gott wird, als er Gott

ungerecht gegen sich selbst wähnt; aber da dieser Zustand der Anfechtung ein zurückgezogenes Vorhandensein des Glaubens nicht ausschließt und das tiefe Geheimnis des Gebets ebendarin besteht, daß die menschliche Persönlichkeit sich angesichts der göttlichen geltend machen kann (Baumgarten, Theol. Comm. zum Pent. I, 209), so braucht nur die schwarze Wolke hinweggethan zu werden und Iob steht dem Gotte der Liebe wieder als der Heilige Gottes gegenüber.

Die erste Rede Zophars c. XI.

Schema: 11. 6. 6. 6. 11.

[Da hob Zophar der Naamathite an und sprach:]

- 2 Soll Schwall von Worten bleiben ohne Antwort,
Und soll etwa ein Mundheld Recht behalten?
- 3 Deine Mährchen sollen wol die Leute sprachlos machen,
So daß du höhnest ohne daß dich wer beschämt
- 4 Und sagest: Lauter ist meine Lehre,
Und rein stand ich da in Deinen Augen!?
- 5 Jedoch o daß Eloah reden möchte
Und öffnen seine Lippen gegen dich:
- 6 Er würde dir kund thun Verborgeneheiten der Weisheit,
Daß sie das Zwiefältige an Bestand,
Und erkenne daß dich vergessen macht Eloah deiner Schuld.

Nach einer längeren Pause ergreift Zophar der Na'amatit oder nach dem merkwürdigen Quidproquo der LXX: der Minäer und also Araber (s. Sprenger, Alte Geographie Arabiens § 361), der dritte und heftigste der Freunde, das Wort. Gleich der Anfang seiner Rede ist leidenschaftlich. Er nennt Iobs Rede רב דברים einen Wortschwall (Spr. 10, 19. Koh. 5, 2) und fragt, ob der unbeantwortet bleiben solle; גַּעֲנֶה *responsum non feret* v. גַּעֲנֶה nicht in der Bed. gedemütigt werden, sondern beantwortet w. (vom Beter: erhört w. = Antwort empfangen). Er nennt Iob איש שפתיים einen Schwätzer (versch. von איש דברים ein Beredter Ex. 4, 10 und nach שפתיים Spr. 14, 23 u. ö. zu verstehen), der nicht Recht behalten, dem man nicht das letzte Wort lassen dürfe. Auf die Fragen v. 2 folgt eine nur an dem Fragaccent erkennbare: deine דברים grund- und bodenlosen Reden (Pluralet.

v. בדר = ברא^א Sonderliches, Neues ausdenken und beginnen) sollen die Leute (מְחִים wie andere archaistische Wörter z. B. חַבֵּל immer artikellos) doch nicht zum Schweigen bringen, so daß du höhnen darfst, ohne daß dich jemand beschämt d. i. *ad absurdum* führt? וְחִלָּצִי nach Hirz.: Gott, besser Rosenm.: *nos et Deum*, er spottet des Bußrufs der Freunde und des in dem Leidensverhängnis selbst liegenden Bußrufs Gottes. Die Modi der Folge v. 3. 4 sagen wozu das Schweigen des Widerspruchs Iob Anlaß werden würde. Zophar meint daß man Iob abfertigen müsse, weil er sonst so und so denken und sagen würde: er würde seine Doctrin für tadellos und sich für einen solchen halten, den Gott selbst rein befunden und doch unverdienter Weise so gestraft

habe (10, 7). Das Chokmawort לָקַח (außer Mischle nur noch Dt. 32, 2. Jes. 29, 24) bed. Aneignung, dann was zur Aneignung d. i. zum Lernen sich darbietet: die Lehre (wie שָׁמְעָה das Hören ἀκούω und dann die Predigt); man sieht aus dem וְיָלֶקְחִי, welches Zophar Iob in den Mund legt, daß der Streit mehr und mehr die Wendung eines bewußten Principienstreites nimmt. Mit יֵאָדָם geht Zophar zu dem Wunsche über, daß doch Gott selber Iob in die Schule nehmen möchte: das wäre seine gründlichste Widerlegung. Auf מִי יֵהֵן folgt erst der *inf.*, dann wie 23, 3 u. ö. das *fut.* Mit וְיִגִּיד beginnt der Nachsatz; die Jussivform der 3 *p.* entspricht im Nachsatz des Wunschsatzes der Cohortativform der 1 *p.* wie 23, 4. Ps. 55, 7. Jer. 9, 1 u. ö.: so würde (vgl. 22, 28) er dir kund thun. כְּפִלָּים (nur noch Jes. 40, 2) bed. was noch einmal so groß ist, dann überh. was das Andere weit überbietet. Merx schreibt כְּפִלָּים = כְּפִלְאִים, gleich Wundern¹, aber keiner der Alten hat so gelesen. Das weggelassene Subj. des Satzes mit כִּי (*quod*, nicht wie Hitz. unnöthig: *immo*) ist הִיא, näml. die göttliche Weisheit: daß sie das Doppelte an (לְ) hinsichtlich wie z. B. 1 K. 10, 23) Realität (s. über הַיִּשָּׁה zu 5, 12), näml. in Vergleich mit Iobs und überh. menschlicher Schein- und Afterweisheit. Statt fortzufahren: und du würdest dann erkennen sagt Zophar, indem er die Nothwendigkeit der thatsächlichen Folge in Pflichtnothwendigkeit umsetzt, gebieterisch וְיָדַע (ein ähnlicher *imper. consec.* oder, wie ihn Ew. § 347^a nennt, *imper. futuri* wie Gen. 20, 7. 2 S. 21, 3): du müßtest dann erkennen, daß Gott dir Vergessenheit schafft von deiner Schuld d. h. hinweg von ihr, so daß sie deinem Bewußtsein sich entzieht.¹ Ich erklärte früher wie die Meisten so daß Gott der Vergessende, aber Hitz. hat Recht, daß in הָשָׁה vgl. הָשָׁה mit Acc. 39, 17 das הָ ebenso das Obj. einführt wie in הָשִׁיאָה Jes. 36, 14 vgl. הָשִׁיאָה mit Acc. ebend. 37, 10. Iob also ist es den Gott vergessen macht *cui oblivionem affert*. Statt des zweiten Objektsacc. 39, 17 dient מִצְוָה, dessen מִן nicht partitiv, sondern wie Ps. 102, 5 zu fassen sein wird; denn es handelt sich nicht um Schuld im Allgem., sondern um die Iob unbekannte Schuld (10, 2), durch die er so furchtbare Abndung verwirkt habe. Diese Schuld, meint Zophar, ist volle Wirklichkeit, wie er wol erkennen würde, wenn Gott ihm nicht diesen Abgrund verschleierte.

7 Kannst du den Urgrund Eloahs erreichen

Oder zur Wesenheit des Allmächtigen hinanreichen?

8 Himmelshöhen ist sie — was willst du thun?

Tiefer als die Unterwelt — was kannst du wissen?

9 Länger als die Erde ist ihr Maß,

Und breiter ist sie denn das Meer.

Die meisten Neuern übers. הִקָּר Forschung = Erkenntnis und הַכְּלִיא Vollkommenheit, was dieses Wort bedeuten kann, aber im vorliegenden biblischen Hebräisch nirgends bed.; הִקָּר bed. in aktivem Sinne Erforschung, dann aber auch in objektivem das Forschungsobjekt: den ‚verborgenen Grund‘ (Ew.), die Tiefe (hier und 38, 16 vom

1) Ueber die Accentuation s. Psalmen II (1874), 366.

tiefen innersten Sinn), und הַכְּלִיָּה wird von Erreichung des Aeüßersten und dann dem Aeüßersten πέρας selbst gesagt (26, 10. 28, 3. Ps. 139, 22). Der synon. Parallelismus von v. 7 ist wie 8, 3. Die femininisch lautenden Aussagen v. 8. 9 gehen auf die הכליָה Gottes d. i. seine Wesenheit, welche sich zu seiner Erscheinung als letzte Basis verhält. Die Absolutheit dieser wird, wie Eph. 3, 18 die Absolutheit der Liebe, welche den Rathschluß der Erlösung gefaßt hat, nach vier Dimensionen beschrieben. Der Subjectsbegriff הָיָא ist hinzuzudenken. Sie ist „Himmelshöhen“ (Subst. als Präd. wie 22, 12), was willst oder kannst du thun, um zu der himmelhohen emporzuklimmen? In 9^a ist nach der Masora מָדָה mit *He mappic*. zu lesen, was verkürzt aus מִדְּהָה, wie 5, 13 עָרַמְסָא aus עֲרַמְסָא, Sach. 4, 2 גִּלְהָה aus גִּלְהָה und dergleichen synkopirte Formen mehr (s. zu Ps. 27, 5); auch bei der LA מָדָה wäre *ah* für die erweichte Suffixform zu halten wie 31, 22. Ew. § 21^f. Die Wesenheit Gottes ist ihrer Höhe nach schlechthin transscendent, ihrer Tiefe nach unergründlich für darein sich versenkende Forschung, ihrer Länge nach unbegrenzt, ihrer Breite nach unbegreiflich, weit hinausragend über menschliche Begriffe.

- 10 Wenn er vorüberfährt und verhaftet
Und zu Gericht ruft, wer will ihn zurückhalten?
- 11 Denn er kennt die Leute der Gewissenlosigkeit
Und sieht Heillosigkeit, ohne drauf zu merken.
- 12 Auch ein Hohlkopf kann Verstand gewinnen
Und ein Wildeselfüllen zum Menschen geboren werden.

In הַכְּלִיָּה ist Gott als solcher gedacht, der sich in selbstgegenwärtigem Walten in Natur- und Menschenwelt (windhauchartig Jes. 21, 1) hin und wieder bewegt. Trifft er da einen Schuldigen und legt er diesen in Verschuß (מִסְגֵּר Jes. 24, 22., näml. Untersuchungshaft Num. 15, 34) und hält dann Gerichtsversammlung über ihn, wer will ihn dann (*Waw apod.*) zurückwenden d. i. hemmend eingreifen? Gericht halten heißt הִקְהִיל mit Bezug darauf, daß das alte Gerichtsverfahren öffentlich war und die Urtheilsvollstreckung zum Theil dem Volke oblag 1 K. 21, 9. Ez. 16, 40. 23, 46 vgl. Spr. 5, 14. Zophar sieht sich wol selbst mit den zwei Andern als einen solchen כְּהִל an: sie können ihn nicht wider Gott rechtfertigen; denn sein Ankläger ist der Allesdurchschauende: er kennt durch und durch מְהֵרָא Leute von heuchlerisch maskirter sittlicher Wüste und Leere (s. über den Begriff zu Ps. 26, 4) und sieht (durchschaut) אֵינָא heillose Sinnes- und Handlungsweise. Er weiß und sieht diese verdammliche Selbstverderbung und braucht gar nicht erst darauf zu reflektiren: *non opus habet*, wie schon Abenezra richtig erklärt, *ut diu consideret* (vgl. den gleichen Ged. 34, 23). Die fragende Fassung: und er sollte nicht darauf merken (וְלֹא = וְהָלֵא wie Ex. 8, 22. 2 S. 19, 44. Ez. 16, 43., viell. auch Mal. 2, 15) ist möglich, aber (vgl. zu 14, 16) überall wo es möglich zu vermeidender Nothbehelf. Unzulässig ist auch, irgendwen anders als Gott zum Subj. des יִחְבֹּן zu machen (z. B. Ew.: ohne daß er, der אֵינָא, es merkt; Ruetschi: Frevel den man nicht gewahrt; Schlottm.: Frevel und den der unverständig),

es verbietet sich dadurch daß der Subjectswechsel durch nichts angezeigt und auch für Gewinnung eines zusammenhangsgemäßen Gedankens keine Nothwendigkeit ist. Wie wir erkl. auch Hirz. Dillm. Zöckl. Syntax, Sprachgebrauch und Zus. helfen auch zum richtigen Verständnis des schweren v. 12. Gesenius im HW übers.: doch der Mensch ist hohlköpfig, ohne Verstand — aber das ist gegen den Fingerzeig der Accentuation, wonach **אִישׁ נָבוֹי** der zusammengehörige Subjectsbegriff ist; besser Olsh.: ein hohler Mensch dagegen ist ohne Herz — aber dazu paßt nicht recht das Fut., und ein privatives *Ni.* (s. zu Koh. 12, 6) ist geradezu unmöglich. Eigentümlich Stickel: gegenüber Gott braust der unwissende Mensch auf — aber das ist gegen die augenscheinliche Wechselbez. von **נָבוֹי** und **יִלְכָּב**, welche nicht auf den Gegensatz eines Hohlkopfs und eines Trotzkopfs (Böttch.) führt, vielmehr bed. jenes ‚hohl‘ und dieses ‚Herz oder Mark gewinnen‘ (Heidenh. **לִבָּהּ לֵב**), so daß **לֵב** den hohlen Raum ausfüllt. Dieser Wechselbez. genügt einigermaßen Hirz.: der Mann wie ein Hohlkopf hat er Verstand — aber diese Erkl. (wie die von Ges. gegen die Acc.) gibt ein geschraubtes Witzwort. Hupf. bem. *nil dicto facilius et simplicius* und modificirt Hirzels Erkl. folgendermaßen: aber der Mann wird beherzt ein hohler d. i. bekommt in seinem Entstehen ein hohles einsichtsloses Herz, und der Mensch wird als Eselsfüllen geboren d. i. so dumm und widerspenstig wie dieses. Auch da wird **נָבוֹי** gegen die Acc. als Prädicatsbegriff gefaßt, die Wechselbez. von **נָבוֹי** und **יִלְכָּב** kommt nicht zu ihrem Rechte und die ganze Aussage wird wider den Eindruck des futurischen Ausdrucks auf die schlimme Mitgift des Menschen bei seiner Entstehung bezogen. Besser Oehler: aber ein hohler Mann wird so wenig gewitzigt, als je der Wildesel als Mensch geboren, zum Menschen umgeboren wird. Das **וְ** von **וְיִצְרֵר** wäre dann ebenso wie 5, 7. 12, 11 vgl. Spr. 25, 25 das vergleichungsweise nebeneinander stellende, wie in der emblematischen Spruchform (s. Herzogs RE 14, 696): das Eine wird nicht eher und wird so wenig geschehen als das Andere. Aber an dieser Erkl. festzuhalten verbietet mir die Erwägung 1. daß statt des ersten **וְ** eine Adversativpartikel zu erwarten wäre und 2. daß der ohne Zweifel auf Iob gemünzte Ausspruch ein verzweifelndes Urtheil über diesen fällt, mit welchem sich der unmittelbar folgende Uebergang zur Ermahnung nicht reimt. Der Fortgang mit **וְאִישׁ** begreift sich besser wenn man mit Ew. Hlgst. Schlottm. Dillm. Zöckl. in v. 12 die heilsame Folge des in v. 10 f. beschriebenen richterlichen Waltens Gottes (vgl. Jes. 26, 9) beschrieben findet: der Hohle wird dadurch einsichtig, der Rohe menschlich. Aber besser tritt die unleugbare Abzielung der Worte auf Iob hervor und noch mehr werden sie zu einem die folg. Paränese vermittelnden Wink für diesen, wenn man mit Hitz. die Futt. nicht als Ausdruck des sicher oder gewöhnlich sondern des möglichen Geschehens (Potentialis) und **וְ** im Sinne von *etiam* wie z. B. 2 Chr. 27, 5 (vgl. zu Koh. 5, 6) faßt; dann sagt v. 12 gerade das Gegentheil dessen was er als emblematischer Spruch besagen würde: man darf an keinem Menschen verzweifeln, auch einem

Dummkopf kann, wenn er Gottes Walten beherzigt, noch ein Licht aufgehen¹ und in Anwendung dieses Satzes hält es Zophar nicht für unnütz, Iob noch weiter zuzusprechen. Das *Ni. נילר*, welches nach Spr. 17, 17 auch ‚sittlich, geistig, geschichtlich als etwas ans Licht treten‘ bedeuten kann, streift hier wie Ps. 87, 5 f. an den Begriff *regenerari*. Unbändigkeit ist des Wildesels Natur, zumal des Wildeselfüllens (*עיר* v. *عار* *ful. i* in der Bed. *vagari, huc illuc discurrere* von dem jungen unsteten wild sich tummelnden Thiere, im Arab. auch für sich allein vom Wildesel, vgl. zu der appositionellen Verbindung Ew. § 287^b). Der immerhin in *איש נכיר* liegende Seitenhieb auf Iob entspricht der Individualität Zophars: er ist der leidenschaftlichste der drei Freunde.

- 13 Wirst du zurechtgestellt haben dein Herz
Und ausbreiten zu Ihm deine Hände —
14 Sofern Unheil in deiner Hand, thue es fernweg
Und laß nicht wohnen in deinen Zelten Unrecht —
15 Ja dann kannst du dein Antlitz erheben sonder Makel
Und wirst standfest sein ohne zu fürchten.

Mit *אם-אָהָה* wird die Nutzenanwendung auf Iob gezogen. Die RA *לִבְ הַיָּדָיִם* bed. weder das Herz aufrichten (Ew.) noch es festigen (Hirz.) oder beschwichtigen (Hitz.), sondern es richten (Sir. 2, 17 *ἐτοιμάζειν*) d. i. ihm die rechte Richtung geben Ps. 78, 8., näml. die Richtung auf Gott 1 S. 7, 3. 2 Chr. 20, 33.; sie hat selbständigen Sinn, so daß man weder *אֵל-אֵל* zu ergänzen noch *יְפָרְשֶׁהָ* für *לִפְרֹשׁ* (vgl. 2 Chr. 30, 19) zu nehmen braucht. Die Hände zum Gebet ausbreiten heißt *פָּרַשׁ בְּפָיִם* (*פָּרַשׁ*), minder oft mit *יָרִים* statt *כָּפִים* (*palmas* d. i. *manus supinas*). Auf den conditionalen Vordersatz folgt zunächst v. 14 ein gleichfalls conditionaler Zwischensatz, welcher die unerläßliche Bedingung der Gebetserhörung einschaltet; man könnte den Nachsatz auch schon mit *הִרְחִיקָהּ* beginnen: wenn du dein Herz schickest und zu Ihm deine Hände ausbreitest, so thue, sofern Unheil in deiner Hand ist, dieses fernweg, aber der Vordersatz läßt als Nachsatz eine Verheißung erwarten, *הִרְחִיקָהּ* aber drückt nur eine Vorbedingung erhörlichen Gebets aus. Ebendeshalb ist es auch unzulässig, 13^b zum Nachsatz von 13^a zu machen (Hitz.); 13^b besagt nur die äußere Zukehr zu Gott wie 13^a die innerliche. Der Nachsatz beginnt mit *כִּי-אָז* ja dann, wie 8, 6. 13, 19 vgl. 6, 3 mit *כִּי עַתָּה* ja nun, die begründende Bed. des *כִּי* ist beidemal in die bestätigende (vgl. 1 S. 14, 44. Ps. 118, 10–12. 128, 2 und zu Gen. 26, 22) übergegangen: fürwahr dann wirst du dein Antlitz erheben können (ohne ferner so bitter klagen zu müssen wie 10, 15 f.) sonder Makel d. h. nicht: sonder Körpergebrechen, sondern ohne Makel

1) Aehnlich Wetzst., welcher *נכיר* = *נכוב* von *נבב* = *نب* bellen (das Zeltlagerwort für *נב* *נכה* der syr. Städte und Dörfer) herleitend erkl.: Auch

ein hündisch kläffender d. i. schamlos eifernder Mensch kann noch Vernunft annehmen und ein junger Wildesel d. h. das wildeste und roheste Geschöpf als Mensch wiedergeboren werden d. i. menschliche Gesittung annehmen.

strafwürdiger Schuld *sceleris et poenae* (Rosenm.), מִן (Trg. מִלָּא), fern von¹ wie 21, 9. 2 S. 1, 22. Spr. 20, 3. Makelfrei wird er dann aufblicken können und festgegründet sein, ein solcher, der keinen Unfall weiter zu fürchten hat. מִצָּק (so ohne *Dag.* nach überlieferter Schreibung) ist s. v. a. מִצָּק 37, 18 und bed. wie 1 K. 7, 10 gegossen *ex aere fusus*, ist aber, so ohne Vermittelung des Bildes von der Person gesagt, auf צִיָּק (wov. מִצָּק Säule) = רָצָה, רָצָה Jos. 7, 23. 2 S. 15, 24 (Hitz.) zurückzuführen: festhingestellt, festgegründet, unerschütterlich. Merx hat nach LXX Trg. מִצָּק (v. יָצָק), 'geläutert' aufgenommen, aber dieser Begriff ist ja schon in 15^a enthalten.

- 16 Denn du wirst der Mühsal vergessen,
Wirst wie Wassers das vorüberfloß gedenken.
- 17 Und heller als der Mittag wird erstehn das Leben;
Mag es finster sein, es wird wie Morgen werden.
- 18 Und du fassest Vertrauen, denn nun ist Hoffnung,
Und wirst spähen, getrost dich niederlegen.
- 19 Und lagerst ohne daß wer dich aufschreckt,
Und es streicheln deine Wange Viele.
- 20 Aber die Augen der Frevler verschmachten
Und alle Zuflucht schwindet ihnen hin,
Und ihre Hoffnung ist Seelenverhauchen.

Mit מִן-אֶתָּה setzt sich die Paränese so persönlich andringend fort wie sie 13^a begonnen; מִן-אֶתָּה ist nach vorausgegangenem מִן-אֶתָּה vom Dichter nicht beabsichtigt. Die überstandene Mühsal wird dann in der Erinnerung spurlos vorübergeflossenem Wasser gleichen (עָבַר wie Jes. 29, 5. Ps. 144, 4); מִן-אֶתָּה in מִן-אֶתָּה zu verwandeln (Hirz.) ist unnötig, מִן-אֶתָּה verstärkt wie v. 13 den applicativen Charakter dieses Redeschlusses. Das Leben (חַיָּה v. חַיָּה sich eingraben, verharren: Lebenszeit Ps. 39, 6 oder Zeitwelt, Welt Ps. 49, 2)¹, an dessen Ende du schon zu sein glaubtest und welches für dich in grausige Finsternis auslief, wird dir erstehen (יָקִים mit *Munach* auf *ult.* wie 31, 14., denn die Endungen *âm* und *ôm* lassen keinen Tonrückgang zu) heller als der Mittag (מִן prägnant wie z. B. Mi. 7, 4) und mag es noch so finster sein, es wird wie Morgen werden. So ist מִן-אֶתָּה zu fassen. Es ist nicht Subst. (Syr. Trg.), denn als solches müßte es מִן-אֶתָּה (n. d. F. מִן-אֶתָּה, מִן-אֶתָּה) mit Ultima-Betonung lauten (wie Hitz. zu lesen vorzieht), vielmehr eins der wenigen Beispiele des paragogisch verstärkten Intentionalis der 3 *pers.* wie Ps. 20, 4. Jes. 5, 19 und auch Dt. 33, 16²; die paragogische Futurform ist mit oder ohne מִן (s. zu Ps. 73, 16) im hypothetischen Vordersatze beliebt Ges. § 128, 1.

1) Die Wurzelbed. ist nicht: schleichen = unvermerkt vergehen (Hupf. zu Ps. 17, 14), sondern sich einwühlen, verstecken und also feststecken (*to stick*, was Cheyne zu Jes. 38, 11 vergleicht), weshalb מִן-אֶתָּה talm. auch den in das Eisen sich einfressenden und daran festsitzenden Rost bed., nicht den Moder (Böttcher *infer.* § 275 s.).

2) In andern Fällen, wie מִן-אֶתָּה Spr. 1, 20. 8, 3 und מִן-אֶתָּה Ez. 23, 20., ist das *ah* nicht das cohortative, sondern entweder bedeutungslose Paragoge oder (so daß das Fut. doppelte Geschlechtsbezeichnung hat) Femininendung.

Also: mag es dunkel werden (wonach richtig mit *Mugrasch* accentuirt ist), v. עִתָּה sich umhüllen, dunkeln (wonach עִתָּה 10, 22), nicht: magst du dunkel werden (Schlottm. und Kimchi *Michlol* 21^a) oder gar: mögst du dich aufschwingen (Hgst. gegen den Sprachgenius, welcher „fliegen“ nicht von Menschen sagt); die *femm.* sind neutr. gemeint, wie הַמִּטֵּר es regnet Am. 4, 7., הַשָּׁמַיִם es wird finster Mi. 3, 6. Auf das *fut.* folgen in v. 18 *perff. consecutiva*: und du wirst Vertrauen fassen, denn es ist Grund der Hoffnung für dich da — ein auch sonst (Spr. 19, 18. Jer. 31, 16 f.) vorkommendes Wort der Ermutigung. Auch יִחַפְּרָה ist *perff. consec.* und mit Recht als solches accentuirt. Wäre zu erkl.: *et si erubueris pudore tranquille cubabis* (Ges. Hirz.), so müßte יחפרה den Ton auf *penult.* haben, denn es wäre *perff. hypotheticum*. Aber so sehr der anscheinende Gegensatz von יחפרה und לִבְטָח (vgl. 6, 20) diese Erkl. zu empfehlen scheint, so ist sie doch deshalb unzulässig, weil sie eine Trübung in die Verheißung bringt: gesetzt auch daß du in dieser oder jener Aussicht dich getäuscht finden solltest. Faßt man dagegen חָפַר *fodere* in der metaphorischen Bed. *scrutari* (Ew. Dillm. Hitz.), in welcher es unserem Dichter geläufig ist 3, 21. 39, 29, so fällt jene Trübung weg und die Accentuation bleibt in ihrem Rechte: und du wirst spähen (d. i. dein Hauswesen durchsuchen, was 5, 24 יִפְקְדָה heißt), wirst getrost dich niederlegen (deshalb näml. weil du Alles in gutem, keine Besorgnis erregendem Stande findest). Diese in Gott ruhende Sicherheit vor aller Gefährdung der Person und des Eigentums wird 19^a durch das Bild vom friedlichen Lagern einer Herde ausgedrückt, welches sich an Lev. 26, 6 anlehnt und bei den Propheten sich öfter (Jes. 17, 2. Zeph. 3, 13) wörtlich so wiederholt. Die Verheißungen Zophars gipfeln in weithin ehrfurchtgebietender und vertrauenerweckender Hoheit: *et mulcebit faciem tuam muli*; חָלָה פָּנָי (v. חָלָה) = חָלָה reiben, streichen) sich in demütigem Flehen an jemand anschmiegen, gewöhnlich an Gott, seltener wie hier und Ps. 45, 13. Spr. 19, 6 an hochgestellte Menschen. Welches dagegen der Frevler Endgeschick ist, sagt v. 20. Ueberall redet hier Zophar in den gewählten Ausdrücken psalmisch-prophetischen Stils: חָלָה sonst häufig von den sehnüchtig schmach tenden, hier und 17, 5 von den in ungestillter Sehnsucht verschmachtenden Augen; מִנְהָם (aram. מִנְהָן) poetisch für מִנָּהם (vgl. den Nachklang Jer. 25, 35); נָפַח נַפְשׁוֹ nach der RA נָפַח נַפְשׁוֹ er haucht seine Seele aus 31, 39. Jer. 15, 9. LXX nach Cod. Alex. flickt an v. 20 noch eine Zeile an: παρ' αὐτῶν γὰρ σοφία καὶ δόξα. Sie ist aus 12, 13 hierher verschlagen. Merx hat sie aufgenommen, aber sie ist eine den drastischen Schluß der Rede abstumpfende μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος. Der Cod. Alex. ist bekannt als Einflicker. Also schließt Zophar damit, daß die einzige Hoffnung, in die sich der Frevler getäuschte Hoffnungen allesamt auflösen, Aushauchen der Seele ist. Eine andere Befreiung aus verzweiflungsvoller Lage gibts für sie nicht.

Daß Zophar im Sinne des Dichters der jüngste der Drei ist, läßt

sich daraus schließen, daß er ihn, obwol den leidenschaftlichsten von allen, zuletzt das Wort nehmen läßt. Zophar zeigt sich noch in höherem Grade als die andern beiden völlig unfähig, Iob zurechtzu-
helfen. Sein Standpunkt ist der der beiden Andern, er sieht wie diese Gottes vergeltende Gerechtigkeit als das Princip an, wovon alles göttliche Walten in der Menschenwelt ausgeht und worauf es zurückzuführen ist, und zwar voraussetzungsweise selbst da, wo der Sachverhalt uns undurchdringlich dunkel ist. Bei dieser dogmatischen Beschränktheit läßt sich leicht erklären, warum die Reden der Freunde gegen die Iobs verhältnismäßig so kurz sind. Jener Eine *locus communis* ist das einzige Thema, das sie in immer neuen Variationen wiederholen, während Iob an seinem Herzen, welches durch unmittelbare Erlebnisse in die äußerste Erregung versetzt ist, einen unerschöpflichen Gedankenquell hat. Ehe die gegenwärtigen Leidensschickungen über Iob kamen, genoß er des Friedens der Gottseligkeit und alle seine Gedanken und Gefühle standen unter der Zucht des erfahrungsgewissen Bewußtseins, daß Gott sich bekenne zu denen die ihn fürchten; jetzt aber ist der bisher von der Gnade niedergehaltene Naturgrund in ihm entfesselt, die Mächte des Zweifels, des Misstrauens, der Ungeduld und des Verzagens sind daraus emporgestiegen, sein inneres Leben ist in anarchische Kämpfe gerathen, sein zeither befriedetes und wolgeordnetes Gemüt ist in ein wildes chaotisches Durcheinander aufgelöst und ebendeshalb sind seine Reden gegen die der Freunde wie tosende Katarakte gegen umuferte stagnirende Wasser. Aber in jenem Chaos liegen doch die Elemente einer neuen Schöpfung; die schroffe Stabilität, mit welcher die Freunde an ihrem Einen Lehrsatz festhalten, gibt dazu nur den Anstoß — geboren wird die neue Wahrheit, des Räthsels Lösung aus dem inneren Kampfe Iobs, aus dem er, obwol nicht ohne Wunden, doch als Sieger hervorgehen soll.

Wenn also Zophar in den Reden Iobs, welche der unwillkürliche Ausdruck schwerer Anfechtung sind, einen Schwall von Worten sieht, so zeigt er daß er auf der stolzen Höhe seines beschränkten Dogma's jenen Zustand des Gemütslebens gar nicht versteht, und wenn er Iob vorrückt daß wer viel zu schwatzen wisse deshalb noch nicht Recht habe, so ist das zwar ein an sich wahrer Satz, aber seine Anwendung auf Iob geht von der lieblosesten ungeistlichsten Verkennung des leidenden Freundes aus, er sieht in dem schwer Angefochtenen, der nach Trost ringt und den falschen Trost zurückweist, weil dieser den Knoten zerhaut statt ihn zu lösen, einen rechthaberischen Disputanten. Er ist in seinem Wahne, den Schlüssel zum Geheimnis zu besitzen, so verblendet, daß er Iob indirekt den gehässigen Vorwurf eines sich nicht witzigen lassenden איש כריב macht. Als ob da Hohlheit wäre wo ein Herz ist, welches wie Metall im Feuer des Schmelztiegels siedet! Und als ob das Dogma der Freunde, welches den einzigen Inhalt ihrer Hohlheit bildet, ein angefochtenes Herz mit Klarheit und Frieden auszufüllen vermöchte!

Ist denn das Dogma der Freunde so lautere Lehre (לקח יך) als

nach Zophars Aussage Iob für sich in Anspruch nimmt? Auf Zophars Seite wird behauptet, Gott handle überall nach Gerechtigkeit, und Iob behauptet, Gott handle nicht überall nach Gerechtigkeit. Der Satz der Freunde ist in der Ausschließlichkeit, mit der sie ihn geltend machen, falsch; die Folgerung, die sich ihnen daraus aufzwingt, zeugt von der Falschheit der Prämisse: sie müssen Iob verurtheilen und also ungerecht werden, um Gottes Gerechtigkeit zu retten. Iobs Satz dagegen ist wahr, aber er steht so halt- und zusammenhangslos da, daß er alle Augenblicke umstürzen und sich in eine Lüge umwandeln kann. Denn daß Gott nicht überall als der Gerechte handle, ist Wahrheit, aber daß er zuweilen als Ungerechter handle ist Gotteslästerung. Zwischen jener Wahrheit und dieser Gotteslästerung hängt Iob in der Schwebel. Denn daß Gott an ihm nicht nach seiner Strafgerechtigkeit handle, dafür zeugt ihm das unerschütterliche Bewußtsein seiner Unschuld; soll er also annehmen, daß Gott als Ungerechter an ihm handle? Vor dieser blasphemischen Kehrseite seines Satzes flüchtet sich Iob in die absolute göttliche Macht, die auch das was nach klarstem menschlichen Bewußtsein Ungerechtigkeit ist zu Gerechtigkeit macht. Das ist der schwache Faden, an dem Iobs Frömmigkeit hängt. Wäre dieser zerschnitten, so wäre es mit ihm aus. Die Freunde thun das Ihrige um ihn zu zerschneiden. Zophars Rede ist wie ein Schwerthieb darauf.

Brentius bemerkt hier: *videntur et Sophar et reliqui amici Iob prorsus ignorare quid sit aut efficiat Evangelion et fides in promissionem Dei; sic argumentantur contra Hiobum, quasi nullus unquam possit coram Deo fide justificari.* Der Ausdruck ist zu neutestamentlich, aber es ist wahr, daß die Freunde gar nichts von dem Stande eines wahren Gerechten wissen, über den das Gesetz mit seinem Fluche oder die göttliche Strafgerechtigkeit mit ihrer Vergeltung keine Gewalt hat. Die Auffassung des Leidens, welche dieser Erkenntnis entspricht, ist ihnen fremd und ist eben das an Iob sich entwickelnde Resultat des Drama's, die Idee welche unter den tragischen Wehen desselben geboren wird. Wenn Zophar wünscht, daß Gott dem Iob Einsicht in seine unendliche Weisheit geben wolle, so ist es zwar wahr, daß Iob dessen dringend bedarf, aber es ist stolzer Selbstbetrug daß Zophar sich dessen nicht gleich bedürftig hält. Denn diese Weisheit, die Iobs Leiden beschlossen hat, ist auch ihm zugedeckt. Und doch behandelt er das Leiden des Freundes nicht als göttliches Geheimnis.

Die Antwort Iobs auf Zophars erste Rede c. XII—XIV.

Schema: 5. 8. 8. 6. 6. 10. 8 | 4. 8. 10. 10. 6. 6. 7 | 6. 7. 7. 7. 10. 7. 6.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

- 12, 2 Wahrlich ja ihr seid das Volk,
 Und mit euch stirbt die Weisheit aus!
 3 Auch ich habe ein Herz wie ihr;
 Ich falle nicht gegen euch ab,
 Und wem wär dergleichen unbewußt!

Das mit **כִּי אֲמַנִם** wahrlich ja (versch. von **כִּי אֲמַנִם** denn wahrlich 36, 4., ähnlich wie **כִּי הָיָה** siehe traun Ps. 128, 4) bekräftigte Zugeständnis ist ironisch gemeint: ihr seid nicht bloß einzelne Leute, sondern das Volk = Menschevolk (**עַם** wie Jes. 40, 7. 42, 5), so daß aller menschliche Verstand in euch beschlossen und sonst gar keiner zu finden ist und wenn ihr einmal sterbt als ausgestorben zu gelten hat. Richtig LXX A *μη̄ ῡμεῖς ἐστὲ ἀνθρώποι μόνοι;* Er hat auch ein Herz wie sie, ist also nicht hohl **נָחַי** 11, 12. Herz ist wie 34, 10 vgl. **נֶלֶב** 11, 12 s. v. a. *νοῦς, διάνοια*, Ewalds Uebers.: „auch ich hab' Kopf eben wie ihr“ ist abendländisch, modern und unbiblisch (s. den Abschn. über Herz und Haupt in Bibl. Psychol. IV § 12). In **נָפַל מִן** hier und 13, 2 ist **מִן** nicht das comparative (Ew.), nicht das der Ursache von welcher die Wirkung ausgeht (Hitz.: mich bringt ihr nicht zu Falle), sondern das locale: hinweg von jem. fallen ist s. v. a. fallen während er stehen bleibt (vgl. **נָפַל לְפָנַי** Est. 6, 13). Wem, fragt Iob, wohnte nicht ein Wissen um dergleichen Dinge bei, wie die welche sie ihm, indem sie sich zu Vertheidigern Gottes aufwerfen, entgegengehalten haben! **חָזָה אֲתָי** ist s. v. a. *ἵδεντο* **σύννοτα** Jes. 59, 12.

- 4 Ein Spott dem eignen Freunde muß ich sein,
Ich der zu Eloah rief und den er erhörte;
Ein Spott — der Gerechte, Fromme.
- 5 Dem Misgeschick Verachtung nach des Glücklichen Dünken,
Sie steht bereit für die so wankenden Fußes.
- 6 Ruhig bleiben Zelte der Verwüster
Und wohlrig ists Trotz bietenden Gotte,
Dem der Eloah nimmt in seine Faust.

Die Synallage **לְרֵעִי לְרֵעִי** für **לְרֵעִי** ist bei weitem nicht so hart wie viele andere z. B. Ps. 49, 20. Jes. 2, 8; im Grunde ist es gar keine Synallage: ein solcher der Gelächter seinem Freunde muß ich sein, übrigens scheint **רֵעִי** (der Freund Jemandes) ebenso wie **בָּלִי** u. dgl. mit Rücktritt des Fürworts für die Vorstellung gebraucht worden zu sein (s. Böttcher, Neue Aehrenlese No. 1351). **אֲהִיָּה** ist, so zu sagen, Jussiv der 1. Pers. wie **אֲרַשֶׁ** 9, 29. „Ein Rufender zu Eloah und er erhörte ihn“ ist Apposition des Subjectsbegriffs; desgleichen **צָרִיק הָיִים**, ein zusammengehöriges Eigenschaftspaar (vgl. Spr. 11, 5), welches sonst nur noch dem Noah Gen. 6, 9¹ zugesprochen wird. Das folg. **לְפִיד** fassen die meisten Alten (Trg. Hier. Lth.) in der Bed. Fackel. Danach erklärt z. B. Levi b. Gerson: „Nach der Ansicht des Glücklichen und fleischlich Sichern ist der, welcher zu Wankungen des Fußes bereit d. i. nahe daran ist zu fallen, wie eine Feuerfackel, welche sich und Anderes wenn es ihr nahe kommt verdirbt, und deshalb hält man sich ferne von ihm, aber noch mehr als das: er ist ein Gegenstand der Verachtung in ihren Augen.“ An und für sich würde Iob nicht unpassend von sich sagen, er sei, wie Lth. übers., ein verachtet Lichtlein (vgl. das

1) Auch dort wollen die Eigenschaftswörter **צָרִיק הָיִים** zusammengenommen sein, da *Tebir* ein kleinerer Trenner als das nachfolgende *Tifcha* (vgl. die Accentfolge Gen. 15, 12^b).

ähnliche Bild Jes. 14, 19 wie ein mit Widerwillen weggeworfener Zweig) nach der Meinung der Glücklichen; auch würde sich 5^b passend anschließen, wenn לָמִצְרִי sich von einem Subst. מִצֵּר *vacillatio* herleiten ließe, aber weder der Sprachgebrauch noch die *scriptio plena* noch die Vocalisation (statt מִצְרִי) sind dem günstig; מוֹצְרֵי רֶגֶל bed. *vacillantes pede* solche deren Wolstand erschüttert ist und die sich in Gefahren nahen gänzlichen Sturzes befinden. Man fasse also wie AE und seit Ew. alle neueren Ausll. (ausg. Hitz.) לִפִּיר als zusammengesetzt aus לֵ and פִּיר, einem gerade dem B. Iob (30, 24. 31, 29) mit Mischle (24, 22) gemeinsamen Worte, welches von den jüd. Lexikographen seiner Bildung und Bed. nach mit בִּיר (21, 20) und אִיר verglichen wird und urspr., indem בִּיר die stärkere Potenz von בָּאן (אִבֵּר) ist, Verlorengehen, Hingang, Untergang (syr. *f'jodo* Entkommen, arab. *feid*, *fêd* oder auch *fîd* Sterben) bedeutet; Ges. leitet es von dem Verbum פִּיר ab, aber das Arabische kennt *fâda* nicht allein mit dem Fut. *jafîdu*, wovon das Verbalabstractum *el-feid* (*fêd*), sondern auch mit dem Fut. *iafûdu*, wovon *el-fid* = *el-môt*, indem *fîd* aus *fiwd* wie unten 22, 20 קִים aus קָם erweicht ist.¹ Wir erkl. also: dem Unglück (gebührt) Verachtung nach den Gedanken oder: nach der Einbildung, dem Wähnen des Glücklichen; die Vocalisation schwankt zwischen לְעִשְׂתוֹתָ und dem bezeugteren לְעִשְׂתוֹתָי, wozu Parchon der Form nach מְרִדוֹת und מְרִדוֹתַי vergleicht; das הֵ is, wie das ר in letzterem, dagessirt, die Punktation ist hierin nicht consequent. Nun schließt sich 5^b unanstößig an: bereit (auf בִּיו bezüglich) d. i. sicher bevorstehend solchen die wankenden Fußes, כָּבוֹן *ετοιμος* wie Ex. 34, 2. Ew. und Dillm. übers. wie schon Schultens: Schlag (ertheilt man) denen deren Fuß wankt (damit sie vollends fallen); aber abgesehen davon daß כָּבוֹן oder נָכִיּוֹן (נָכִיּוֹן, syr. نَكَبُون) in dieser Bed. unerhört sind, wäre statt Schlag ein Wort welches Stoß bed. zu erwarten. Während so das Unglück Tieferschütterter Verachtung zu gewärtigen hat, bleiben in Wolergehen Zelte d. i. Wohnung, Leute und Besitztum solchen welche Andere gewalthätig, räuberisch, eroberungssüchtig gefährden; הַשְׁלִי für הַשְׁלִי is die nicht bloß in Pausa (Ps. 36, 8 vgl. Dt. 32, 37) und bei größeren Distinctiven (Num. 24, 6. Ps. 122, 6), sondern auch außer solchen Tonstellen (Ps. 36, 9. 57, 2. 73, 2) übliche vollere Form. Ueber אֶהְלִים statt אֶהְלִים s. Ges. § 93, 6, 3. Auf den Verbalsatz 6^a folgt 6^b ein Nominalsatz; בְּטָחוֹת (versch. von Ps. 51, 8) ist abstraktes *pluralet*. von בְּטִיחַ vollkommen sicher, also: sorgloseste Sicherheit ist solchen welche Gott provozieren (LXX *παροργίζουσιν*),² worauf individualisierend fortgefahren wird: dem der Eloah bringt d. i. führt in seiner Hand, welcher also in Lemechs Weise bei der eisernen Schutz- und Trutzwaffe keines ande-

1) Der Himjarit *Nešwân* in seinem Lexikon *Shems el-šlûm* (Handschrift der kgl. Bibl. in Berlin, Sectio Wetzst. No. 149 Bd. 2 fol. 119) kennt sogar nur *fâda med. o* in der Bed. sterben. Wetzst.

2) Luther faßt בְּטָחוֹת als Adverbialbestimmung zu מְרִיגִיזִי: *und toben wider Gott thürstiglich* (s. Vilmar, Pastoraltheolog. Blätter 1861 S. 119—112) nach Vulg. *et audacter provocant Deum*.

ren Gottes zu bedürfen meint. Seb. Schmid: *qui Deum in manu fert h. e. qui manum aut potentiam suam pro Deo habet et licitum sibi putat quodlibet*, vgl. Hab. 1, 11: „diese seine Kraft wird ihm zum Gotte“ (d. h. er vergöttert seine eigne Kraft, er setzt diese an die Stelle Gottes) und Virgils (*Aen.* X, 773): *dextra mihi Deus*. Anders ist רַבִּיּא Ps. 74, 5 gebraucht, wo es ‚einhausen‘ bed.; hier bed. es *afferre* im Sinne von *ferre* (φορεῖν), nicht ‚mit sich herumführen‘, wie Hgst. zu viel in das Wort einlegend.

- 7 Aber so frage doch nur das Vieh — es möge dichs lehren,
Und die Vögel des Himmels — sie mögen dir kund thun,
- 8 Oder rede zur Erde — sie möge dichs lehren
Und erzählen werden dir die Fische des Meeres:
- 9 Wer erkannte nicht an diesen allen,
Daß die Hand Jahve's dies gemacht hat,
- 10 In dessen Hand die Seelen alles Lebendigen
Und der Odem aller Menschenleiber?!

Man verschiebt den Sinn der ganzen Strophe, wenn man זָאֵר v. 9 mit Ew. auf das Verhängen von tiefen Leiden und Schmerzen, mit Hitz. auf das Glück der Frevler bez. Gott als Weltregierer wird von Iob in den folg. Strophen gepriesen, hier handelt es sich um Ihn als Welterschöpfer und Welterhalter. Den Zweck dieses hymnischen Bekenntnisses spricht Iob v. 2 f. 13, 1 f. selbst aus: er will den Freunden zeigen, daß die Allerhabenheit Gottes, unter welche er nach ihrer Forderung sich bußfertig beugen soll, ihm nicht minder wie ihnen wolbekannt ist, und zu diesem Thema geht er mit יְאִילִם über, indem diese seine dritte Antwort in folgender Gedankenbewegung anhebt: Die Erkenntnis, mit der ihr euch brüstet, besitze ich auch; zwar bin ich euch, die ihr das Leiden des Frommen so wenig als das Glück der Gottlosen zu würdigen versteht, ein Gegenstand höhnischer Verachtung, jedoch was ihr wißt weiß ich auch — es ist die Predigt aller Creaturen. Bildad hatte sich für die Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung auf die Sprüche der Altvordern berufen, welche im Verh. zu uns die Erfahrung einer langen Vergangenheit für sich haben; Iob beruft sich hier für die Absolutheit des göttlichen Waltens auf alle Klassen der Geschöpfe; diese Strophe ist formell das Seitenstück zu 8, 8—10 in der Rede Bildads und gewissermaßen auch zu 11, 7—9 in der Rede Zophars: die menschliches Wissen und Vermögen unendlich überragende Allwirksamkeit Gottes ist dem Zeugnis aller Wesen unserer Umgebung zu entnehmen, sie alle verkündigen die Allmacht und Weisheit ihres Schöpfers. Auf den Plur. בְּהִמּוֹת zurück bezüglich folgt der Sing. des Prädicats, wofür Gen. 49, 22 das bei den alten Ausll. beliebteste Beispiel ist, vgl. 14, 19 wo der Sing. vorausgeht. Auf das Sammelwort עֲנֵי dagegen folgt mit Festhaltung des Sammelbegriffs der Sing. (Ausdruck wie 1 S. 25, 8), dem individualisirenden Plur. הֵנִי aber geht auch das Präd. in Plur. voraus. Nach der Regel Ges. § 128, 2 folgt dem Imper. das Fut. in Jussivform. Mitten in dieser Aufzählung der Creaturen scheint שִׁיִּים substantivisch die Pflanzen zu bed., zumal da

شبح noch jetzt in der Umgebung des alten Wohnsitzes Iobs Name der allbekanntesten Steppenpflanze ist, in deren Schatten sich selbst in heißer Jahreszeit eine dürrtige Vegetation erhält (s. zu 30, 4 ff.). Aber 1) ist שִׁיחַ als Subst. *gen. masc.* Gen. 2, 5.; 2) müßte es statt לְאָרֶץ, um die auf der Erde befindliche oder in der Erde haftende Pflanze zu bez., על-הָאָרֶץ oder בָּאָרֶץ heißen; 3) würde die Stellung, welche den Pflanzen zwischen Vögeln und Fischen gegeben wird, befremden. Man fasse also שִׁיחַ als Imper.: sprich zur Erde (LXX Trg. Hier. und die Meisten), nach der aram. Construction לִי קָה *narravit ei*, welche auch Spr. 6, 22 dem hebr. תְּשִׁיחַ לְךָ = תְּשִׁיחַ לְךָ *fabulabitur* oder *confabulabitur tibi* zu Grunde liegt, nicht, was unnöthig künstlich: sinne d. i. blicke sinnend zur Erde (Ew.), obwol שִׁיחַ (שִׁיחַ) allerdings, wie הָקָה, die Bedd. stiller oder lauter nachdenklicher Beschäftigung mit einem Gegenstand in sich vereinigt. Die Aufforderung geht nicht auf die Erde als solche, sondern auf das am Boden sich regende Leben, bes. die kleineren Thiere, welche der Schöpfungsbericht in den Sammelnamen רֶמֶשׁ syn. שָׂרָץ (Kriechthiere) zusammenfaßt. Hitz. corrigirt deshalb שָׂרָץ הָאָרֶץ, aber das ist unnöthig: der Blick wird erst vorwärts, dann aufwärts, dann niederwärts und immer tiefer niederwärts gelenkt, mit אִי wird ihm eine andere Richtung gegeben und daß die Erde in diesem Zus. mit Bezug auf die da wimmelnden Wesen gemeint ist, versteht sich von selbst. Alle diese Geschöpfe, obwol vernunft- und sprachlos, reden doch eine für jeden vernünftigen Menschen vernehmliche Sprache. Irrig Ew. Hgst. Hitz. Renan: *qui ne sait parmi tous ces êtres*. Auch nicht: um dieses alles (Umbr. Hahn), denn es handelt sich nur um Eines, die absolute Causalität Gottes. Das Wissen um diese reichen die vier genannten Klassen von Geschöpfen dar: sie sind Erkenntnismittel, בְּ bei רָדַד wie Gen. 15, 8. 43, 33 u. ö., anders als 35, 15. Alle die genannten Geschöpfe übermitteln, vermitteln uns die Erkenntnis, daß die Hand Jahve's gemacht hat וְאִיִּי die Gesamtheit dessen was uns umgibt, τὸ βλέπομενον Hebr. 11, 3. Ebenso wird im Indischen *idam* und Jes. 66, 2. Jer. 14, 22 בְּלִי-אֲלֵהּ von dem uns rings umgebenden Kosmos gebraucht. In Gottes Hand d. i. in seiner Macht, weil sein Gemächt, sind die Seelen alles Lebendigen und der Geist (der unmittelbar aus Gott hervorgegangene) aller Menschenleiber; er ist „Gott der Geister alles Fleisches“ Num. 16, 22. 27, 16., alles niedere und höhere Leben urständet und hat Bestand in Ihm. אִישׁ ist das Individuum und in diesem Zus., in welchem נָפֶשׁ und רִיחַ (= נְשָׁמָה) gewiß nicht unabsichtlich gerade so vertheilt sind, der einzelne Mensch. Die gesamte Creatur ist eine Erkenntnisschule und der Mensch ist der Erkennende. Die Erkenntnis drängt sich auf: *quis non cognoverit*. Diesen subjunctiven Sinn hat das Perf. auch sonst in Fragsätzen z. B. Ps. 11, 3., s. zu Gen. 21, 7. Jes. S. 398. Daß dem Dichter hier einmal der Gottesname יְהוָה unterläuft, erklärt sich daraus daß die RA עֲשָׂה וְאִי eine sprichwörtlich übliche war, vgl. Jes. 41, 20. 66, 2. Nun kommt Iob auf die Sprüche der Väter zu sprechen, auf die ihm von Bildad entgegengehaltene Autorität der Ueberlieferung.

- 11 Soll nicht das Ohr die Sprüche prüfen,
So wie der Gaumen sich Speise kostet?
12 Unter den Greisen ist Weisheit
Und langes Leben gibt Verständnis.
13 Bei Ihm ist Weisheit und Stärke,
Sein ist Rath und Verständnis.

Die Sprüche (מִלִּין 8, 10 vgl. 5, 27) der Alten — meint v. 11 — sind nicht ungeprüft hinzunehmen; das ו von מִלִּין ist das der Gleichstellung wie 5, 7: das Ohr — welches hier als geistiges αὐθιγήριον (Hebr. 5, 14) gemeint ist — hat die Aufgabe, prüfend die probetaligen Sprüche herauszufinden, wie der Gaumen kostend die schmackhaften und zuträglichen Speisen, was andeutungsweise der ethische Dativ לוֹ besagt. Allerdings — setzt Iob v. 12 hinzu — ist Weisheit von Greisen zu erwarten und Lebenslänge ist Verständnis d. h. es ist in und mit ihr gegeben. Man kann in dieser Weise אֶת־הָאֱלֹהִים als Subj. fassen (Ew. Olsh.) oder auch mit den alten Uebers. und Ausl. בָּ herübernehmen: ἐν δὲ πολλῶν βίῳ ἐπιστήμη (LXX). Aber — in diesem Gegens. steht zu v. 12 der noch zu dieser Str. gehörige v. 13 — der höchste Inhaber der Weisheit wie der Macht ist Gott. Das mit Nachdruck vorausgestellte וְעַמִּי und לוֹ führt, ohne daß sich mit Ew. Dillm. eine Gegensatzpartikel vermissen läßt, einen Gegensatz ein, und daß der Eine, welcher den vielen erfahrungsreichen Menschen entgegengesetzt wird, Gott ist, bedarf keines Ausdrucks. Die Ueberlieferung hat obwol keine die Prüfung ausschließende unbedingte doch eine gewisse Autorität: bei den Alten findet sich Weisheit, Gott aber besitzt Weisheit, gepaart mit Macht, allseitigst und maßlos, wie die superlativische Synonymen-Häufung besagt: הַכֹּמֶה welche die Dinge in dem Grunde ihres Wesens und in der Wirklichkeit ihres Daseins erkennt, הַצֶּה welche nie um die besten Wege zur Erreichung ihrer Ziele verlegen ist, הַבִּינָה welche Wahres und Falsches, Heilsames und Verderbliches gründlich zu durchschauen und zu unterscheiden weiß (vgl. 1 K. 3, 9), und dazu הַבְּיָרָה welche die Pläne, Rathschlüsse, Entscheidungen dieser Allweisheit unbehindert und unhintertreiblich durchzusetzen vermag. Im Folg. schildert nun Iob nach Selbstbeobachtung und Ueberlieferung (13, 1), wie Gott in der Menschen- und Naturwelt sich als den unergründlich Weisen und unwiderstehlich Mächtigen bethätigt.

- 14 Sieh er reißt nieder, und nicht wird wiederaufgebaut,
Er kerkert jemand ein, und man kann nicht aufthun.
15 Sieh er bändigt die Wasser, und sie vertrocknen,
Und er läßt sie los, und sie kehren das Land um.
16 Bei ihm ist Macht und gründlich Wissen,
Sein sind Irrende und Irreführer.

Gott ist allmächtig und Alles ihm gegenüber ohnmächtig. Reißt er nieder, so wird das Niedergerissene nicht wieder aufgebaut und der Versuch könnte nicht ohne Auflehnung gegen Gott gemacht werden (15, 28); schließt er über jemanden (näml. den Kerker, wie etwa eine Cisterne oben mit einem Steine Thren. 3, 53 vgl. Jer. 38, 6., עֵל mit Bezug auf die Tiefe des Verließes statt des sonst üblichen בְּצֵר), so

kann es (das oberhalb Verschlussene) nicht wieder geöffnet oder auch: so kann er (der Eingeschlossene) nicht losgelassen werden (Hitz. nach Jes. 14, 17), aber das Passiv נִסְרַח eignet sich besser für sachliches als persönliches Obj. (vgl. Jes. 45, 1). Desgleichen verfügt er nach Willkür, wenn er ein Land strafen will, über die Elemente, indem er Dürre oder Ueberschwemmung herbeiführt; יִצְצֹר (nicht יִצְצֹר wie die Schreibung יִצְצֹר bemerklich macht) bed. der $\sqrt{\text{צ}}$ einengen, einschnüren gemäß *coercet* mit כ des Beherrschten; וַיִּרְכָּשֵׁי (wofür Abulwalid nach Ben-Naftali's Weise וַיִּרְכָּשֵׁי) ist defektive Schreibung nach Ges. § 69, 3, 3.; die Form וַיִּרְכָּשֵׁי bildet mit dem ebenso vocalisirten *fut. cons.* 1 S. 25, 12 ein von der Masora bemerktes Paar (זוג) und hat den Ton auf *antepen.* nach dem zu Jes. 40, 18 und 50, 8 erörterten Tonrückgangsgesetze. Unter der Gotte zugesprochenen תִּשְׁקָה ist hier (vgl. 5, 12) im Gegens. zu allem Scheinbaren das wahrhaft Seiende, das Reelle, das Objektive, das auf objektiver wesenhafter Basis (אִשׁ אֲשִׁישׁ verw. mit אֲשִׁישׁ, wov. arab. *asis*, *asās* u. s. w. Fundament, Grundfeste) ruhende Wissen zu verstehen, so daß also 16^a und 13^a sich dem Sinne nach decken, denn auch תִּקְמָה bed. urspr. Dichtheit, Solidität, Gedicgenheit (s. zu Ps. 1, 1). Die Strophe schließt ähnlich wie die vorige. Auf eine Zeile mit עָמֹד folgt eine mit לִי, welche besagt, daß Gott in der Allmacht seines Weltregiments und in der Weisheit seines Weltplans auch die Mächte des Verderbens und das Böse in allen Gestalten seinem Wirken dienstbar macht.

- 17 Er führt Rathsherren hinweg schmuckberaubt
Und macht Richter zu Narren.
- 18 Regiment von Königen löst er auf
Und umschlingt mit einem Gurte ihre Lenden.
- 19 Er führt Priester hinweg schmuckberaubt,
Und bringt Längstbestehende zum Sturze.
- 20 Er entzieht die Sprache Redefesten
Und benimmt Aeltesten das Urtheil.
- 21 Er gießt Verachtung über Standesherren,
Und der Thatkräftigen Schärpe macht er locker.

Zu מוֹלִיךָ v. 17. 19 tritt שׂוֹלֵל als accusativisches Verhältnisswort (vgl. 33, 3. Jes. 20, 4); die Alten schwanken in der Auffassung dieses Wortes, keinesfalls bed. es gefesselt (Trg. 17^a) von dem in שִׁלְשֻׁלָה Kette, einem nachbiblischen Worte (alttest. שִׁרְשִׁירָה), reduplicirten שָׁלַל (שרר), aber auch nicht: erbeutet, gefangen (LXX αἰχμαλώτους, Trg. 19^a בְּבִזְזָא als Beute) = מְשׂוֹלֵל, sondern es ist zuständliches Adj. in der nächstliegenden Verbalbed. *exutus*, aber nicht *mente* (sinnenberaubt), sondern *vestibus*, nicht bloß barfuß (Hitz. Ew. Oehler Dillm. u. A. mit LXX Mi. 1, 8 ἀνυπόδετος), was יָחַה bed., sondern gewaltsam entkleidet, entkleidet insbes. der Insignien ihrer Herrschaft (Hofm. in Weiss. u. Erfüll. I, 104). Er führt sie halbnackt in die Gefangenschaft, und Richter stellt er als Narren hin (יְהוֹלֵל, s. Psychol. S. 292), indem er zugleich mit ihrer Macht auch das Prestige ihres bisherigen Ansehens vernichtet. Wie Nachklänge dieser Aussagen von Gottes paradoxem

Walten in der Menschengeschichte sind Jes. 40, 23. 44, 25 und einen thatsächlichen Beleg bietet Jesaia's Orakel über Aegypten 19, 11—15. In v. 18 liegt es nur zu nahe zu übers.: die Fessel (Trg.: Kette) von Königen löst er (nach Ps. 116, 16 פָּחַת לְמוֹסֵרִי du hast gelöst meine Bande), aber das Verh. der beiden Halbverse kann dann nicht dieses sein: er entfesselt und fesselt Könige (Hirz. Ew. Hlgt. Schlottm.), denn der Modus der Folge וַיִּצָּסֵר fordert einen nicht bloß so äußerlichen, sondern einen in innerlichem Zus. stehenden Gegensatz: Bande, in welche Könige geschlagen haben, löst er und schlägt sie selber in Bande (Raschi) — eine Auffassung, welche sich empfehle, wenn nur für מוֹסֵר als Constr. von מוֹסֵי die Bem. ausreichte, daß „das o sich zu u senkt“ (Ew. § 213^c). In der That bed. nicht einmal מוֹסֵר *vinculum* (oder wie Hitz. mit Hier. übers.: *balteus* Wehrgehänge), sondern der Sprachgebrauch kennt nur מוֹסֵרִים und מוֹסֵרוֹת *vincula*, so daß auch die von Hirz. Dillm. beliebte Umvocalisirung מוֹסֵר ein Wagnis ist; wir bleiben bei מוֹסֵר als Constr. von מוֹסֵר Zucht, Strafgewalt, Regiment (vgl. Dt. 11, 2 wo מוֹסֵר Gottes von sittlichen Motiven und Zwecken ausgehendes Führen und Regieren bed.); das Wort ist laut- wurzel- und sinnverwandt mit מוֹסֵרִים (vgl. Ps. 105, 22), wodurch dem Dichter Verbindung mit פָּחַת (einem ihm sehr geläufigen Worte 30, 11. 39, 5. 41, 6) nahegelegt ward (Lth.: *Er löset auff der Könige Zwang*, Engl. *he looseth the authority of kings*), vgl. die ähnliche Dilogie Act. 2, 24 λύσας τὰς ὁδοὺς τοῦ θανάτου. Auch 18^b ist dilogisch, denn statt וַיִּצָּסֵר sollte es nach 2 K. 1, 8 וַיִּצָּר heißen; צָר ist hier was bei den Frauen Jes. 3, 24 נִקְפָּה, ein Anzeichen der Degradation und Gefangenschaft. Unter den כְּהֹנִים v. 19 nach 2 S. 8, 18 hohe Civilbeamte, etwa Geheimräthe, zu verstehen ist unnöthig; es sind solche geistliche Fürsten wie Melchisedek und Jethro gemeint — כֹּהֵן ist von Haus aus sinnverwandt mit מוֹשֵׁל (s. Fleischer zu Jes. S. 691). אֵיתָנִים (Nomen in Elativform¹ v. יָתֵן), welches von Wassern unversiegbar *perennis* bed., bez. Völker (Jer. 5, 15) und Personen als seit lange bestehend und anscheinend unerschütterlich feststehend. Ueber סִלָּה *pervertere* s. zu Spr. 11, 3. Von אֵיתָנִים führte Ideenassociation (vgl. Jer. 15, 18. Jes. 33, 16) auf die נִצְמָנִים d. i. Bewährten (nicht wie Hitz.: solche von unversiegbarem Redefluß), welche zu rechter Zeit Rechtes reden und rathen können, also Red- und Redefertige; Kimchi's Herleitung von נִצָּם im Sinne von *diserti* ist ein unnützer Einfall. טַעַם ist Geschmack, Urtheil, Takt, welcher im Leben das Rechte zu treffen weiß 1 S. 25, 33.; יָקָם ist wie Hos. 4, 11 gemeint, und die Thatsache die gleiche wie z. B. Jes. 19, 13. Die Aussage 21^a nebst 24^b wiederholt sich Ps. 107, 40; das Trifolium Ps. 105—107, bes. Ps. 107, ist voll von Anklängen an Jes. II und das B. Iob. אֲפִיקִים sind hier nicht Ströme (Hitz.), eig. wasserhaltige Rinnsale, sondern Starke (Trg. Syr. Raschi), v. אָפַק zu-

1) Auch im Arab. ist diese Form z. B. أَصْفَر, klein‘ an sich Positiv, der aber nach syntaktischen Gesetzen den Sinn eines Comparativs oder Superlativs annehmen kann.

sammenhalten, an sich halten, die Kraft concentriren, schwerlich s. v. a.

أَفِيقُ überragend *praestans*, dessen Bed. von einer andern Vorstellung ausgeht. מִזִּיחַ (nur hier statt מִזֶּחַ, nicht v. מִזֶּחַ, was es nicht gibt, sondern v. מִזֶּחַ, nach Fürst s. v. a. יָקַם schnüren, binden) ist der Gürtel, womit die Kleider zu rührigem Handeln, bes. zu schlagfertigem Kampfe (Jes. 5, 27), festgemacht und aufgeschürzt werden. Ihn schlaff machen oder lockern ist s. v. a. der Fähigkeit straffen thatkräftigen Handelns berauben. Das Schlottern ist eben das Gegentheil der den אַפִּיקִים eignenden Intensität und Energie. Also: alles äußere und innere Vermögen ist bedingt durch Gott; er gibt oder nimmt es je nach seinem allesbedingenden Willen.

- 22 Er legt bloß Tiefes aus Finsternis
Und führt hervor ans Licht Todesdunkel,
23 Gibt Gedeihen Nationen und richtet sie dann hin,
Weiten Flächenraum Nationen und verschleppt sie dann;
24 Entzieht den Verstand den Volkshäuptern des Landes
Und macht sie irren in unwegsamer Oede:
25 Sie ertasten Finsternis und nicht Licht,
Er macht sie irregehn wie Trunkne.

Nichts ist so fein gesponnen, was Gott nicht ans Licht der Sonnen brächte: er zieht geheime verbrecherische Plane, stumme Sünden und in tiefes Dunkel gehüllte Frevelthaten vor das richterliche Forum der Weltgeschichte. עֲצוּמִים עָרוּמִים ist Plur. von עָרוּם wie עֲצוּמִים עָרוּמִים, nicht von עָרוּם.¹ Das folg. מְשַׁגֵּי' übers. LXX *πλανῶν*, wie es auch in mehreren Midraschstellen, aber nur von wenigen jüd. Ausll. (Jachja, Alschech) durch מְשַׁגֵּי' erklärt wird; Hitz. liest demgemäß מְשַׁגֵּי' und als Gegens. dazu in 23^b וַיִּנְחֵם, aber irren heißt nicht שָׁגָא (denn שְׁגִירָא ist s. v. a. שְׁגִיָּה), sondern שָׁגָא (16^b), wogegen in שָׁגָא = שְׁגִיָּה, chald. שָׁגָא das א nicht befremdet. Merx schreibt מְשַׁגֵּי' und beläßt das Uebrige, aber die Antithese: „Der Völkern Platz schafft und sie leitet“ gibt einen in diesen Zus. von v. 14 an ungehörigen Ged. Schon Midrasch Ester glossirt מְשַׁגֵּי' durch מְגִדִּיל und Hirz. erkl. es richtig von Wachstum in die Höhe (Hier. nicht recht passend nach Trg.: *multiplicat*), שִׁטָּה dagegen von Wachstum in die Breite. Falsch faßt das Trg. שִׁטָּה in dem Sinne von *expandere rete*, ebenso falsch erklärt AE: er zerstreut Nationen und bringt sie zu heimatlicher Ruhe. Das V. שִׁטָּה ist hier ebenso mit לֵךְ verbunden wie הִפְתָּה Gen. 9, 27.; beide bed. jemandem weiten und breiten Raum verschaffen, hier des Bodens wo sie wohnen und herrschen; das schlimme Gegentheil ist הִנְחָה, welches, sonst wie נָחַל guten Sinns, hier wie 2 K. 18, 11 (vgl. dagegen Ps. 67, 5) als Synon. von הִנְחָה (*abducere*, näml. in *servitutum*) in der

1) Kimchi im Wörterbuch vertritt die Schreibung עֲצוּמִים, führt aber Abulwalid als Gewährsmann für die gedehnte Schreibung an, welche nach der Masora zu Lev. 13, 3. 25 die überlieferte ist; die zwei Ausnahmen, wo die Form mit gedehntem Inlaut vorkommt, sind Spr. 23, 27 und u. St.

Bed. von dannen führen gebraucht ist.¹ Der Parallelismus ist durchaus synonymisch; das wiederholte גִּירִים bekundet die darauf gehende Absicht des Dichters. גִּיר ist die durch Abkunft, Sprache, Wohnland, Herkommen zusammengehaltene Masse, עַם (עַם) das durch Einheit des Regiment verbundene Volk, dessen *membra praecipua* ebendeshalb רֵאשֵׁי הָעָם heißen; הָאָרֶץ ist in dieser Verbindung das Land, obwol es anderwärts wie Jes. 24, 4 vgl. 42, 5 עַם הָאָרֶץ auch das Erdenvolk d. i. die Menschheit bed. kann — die Gesamtheit der Regierten, die *plebs* im Untersch. von den *optimates* (wie mischnisch vom gemeinen Haufen im Untersch. von den Gelehrten). Bei dem tragischen Bilde, wie Gott den Glückstern dieser Häupter nach dem Sprichwort *quem Deus perdere vult prius dementat* in bethörter verblendeter Selbstverderbung untergehen läßt, verweilt Iob länger. Bei Jesaia klingt diese Schilderung vielfach nach, bes. in dem Orakel über Aegypten c. 19, z. B. בְּשָׁבוֹר 19, 14. Die Verbindung בָּחַרְוֹ לֹא יָרֵךְ ist nicht genitivisch, sondern לֹא יָרֵךְ ist entw. adverbialer Zusatz des Verbums, wie חָקַר לֹא יָרֵךְ 34, 24. לֹא בָנוּ 1 Chr. 2, 30. 32., oder virtuelles Adj.: in unwegsamer Oede, wie לֹא אִישׁ 38, 26. לֹא עָבִיר 2 S. 23, 4; die Punctuation בָּחַרְוֹ, nicht בָּחַרְוֹ, entscheidet für Letzteres. חָשֶׁךְ ist wie 15, 14 Obj.: sie tasten Finsternis und nicht Licht, indem was sich ihnen zu fühlen gibt nichts anderes als lichtlose Finsternis ist. Iob schlägt hier den Ton des Eliphaz an, vgl. 5, 13 f. Absichtlich überbietet er die Freunde in hymnischem Bekenntnis der absoluten Erhabenheit Gottes.

- 13, 1 Sieh das Alles hat gesehen mein Auge,
 Hat gehört mein Ohr und wol vermerkt.
 2 So viel ihr wißt, weiß auch ich,
 Ich falle gegen euch nicht ab.

Was er im Eingang 12, 3 gesagt hat, daß er im Wissen um Gott und göttliche Dinge gegen die Freunde nicht abfalle d. i. hinter ihnen nicht zurückstehe, das hat er so eben thatsächlich bewährt und er kann also was er von sich gesagt hat nun als bewiesen wiederholen. Das nackte כָּל hat auch sonst den Werth von כָּל הָעוֹלָם *omnes* Gen. 16, 12. Jes. 30, 5. Jer. 44, 12 und *omnia* 42, 2. Ps. 8, 7. Jes. 44, 24 und ist hier von allem dem gemeint was in Natur- und Menschenwelt Gottes absolute Erhabenheit bekundet, also da hievon so eben die Rede war zugleich zurückbezüglich in dem Sinne von *haec omnia*. לֹא 1^b ist nicht *dat. objecti* wie wahrsch. 14, 21., sondern wie 12, 11 der die Handlung auf das Subj. zurückwerfende sogen. *dat. ethicus*; בִּינִי von der mit der Perception sich verbindenden denkenden Apperception: sein Ohr hat es innerlich vermerkt. Auch er hat ein Wissen um Gottes preiswürdig erhabnes Walten, ein theils durch Selbsterleben theils durch Ueberlieferung vermitteltes. Gleich (*instar*) ihrem Wissen weiß auch er d. i. er hat ein Wissen (יָדַעַתִּי als in sich geschlossener Begriff wie

1) Im Arab. bed. *nahaituhu* ich beseitigte ihn indem ich auf die Seite (*nahw* oder *nâhijî*) ging, und das hifilische *anâhaituhu* ich beseitigte ihn indem ich ihn auf die Seite brachte.

z. B. Ps. 82, 5), welches mit dem ihrigen sich messen kann. Aber er will mit ihnen nicht mehr streiten.

- 3 Aber ich möchte zum Allmächtigen reden,
Und Gotte Beweis zu führen verlangt mich.
- 4 Und aber ihr seid Lügen-Anstreicher,
Stümper-Aerzte seid ihr alle.
- 5 O daß ihr doch lieber ganz schwieget,
So gälte das euch für Weisheit.
- 6 Höret doch meine Zurechtweisung,
Und meiner Lippen Entgegnungen horchet!

Aber (אוֹלָם) er will mit den Freunden nicht mehr streiten: je mehr sie ihn abstoßen, desto sehnlicher wünscht er vor Gott seine Sache ausfechten zu können — vor Gott, als dessen Sachwalter sie sich gebaren, sie aber (אוֹלָם אֵתם καὶ ὑμεῖς δὲ) weder Gotte zu Ehren noch Iob zum Frommen. Zwar hat er c. 9 gesagt, daß vor Gott Niemand Recht behält, aber das Vertrauen zu Gott wächst in dem Grade, als sein Mistrauen gegen die Freunde zunimmt, zugleich die Hoffnung, daß ihm Gott die 9, 34 vgl. 13, 20 f. ausbedungene Sänftigung seiner Majestät gewähren werde. Der *infin. absol.* הוֹיָבָה, welcher 6, 25 Subj. war, vertritt hier die Stelle des Obj. wie z. B. Jes. 5, 5. 58, 6.: zu erweisen d. i. mein Recht darzuthun Gotte (אֶל-אֵל wie v. 15 אֶל-פִּנְיָ) begehrt' ich. Das V. שָׁפַל bed. anstreichen, anschmieren¹ (wovon z. B. talm. שָׁפַל, שָׁפַלָה der Anwurf, wie bei Verschmierung der Risse eines Ofens), verw. הָפַל (wov. הָפַל Tünche und viell. auch in der Bed. Fades 6, 6 = Klebriges, Schmieriges, Schleimiges), wov. שָׁפַל שָׁקַר Ps. 119, 69., targ. שָׁפַל שָׁקַר Erlogenes anschmieren, anheften, andichten und erdichten. Mit הָפַר nähen, flicken hat dieses Verbum nichts zu schaffen und die Erklärungen *assutores* (Hirz. u. A.) oder *concinnaiores* (Olsh. Dillm. u. A.) setzen an die Stelle der in der RA liegenden Metapher eine ihr fremde. Falsch auch Hupf. *sarcinatores falsi* = *inanes, inutilis*; auch die Bed. belasten ist dem Verbum fremd, das Reflexiv bed. sich mit einer Sache befassen (etwa wie *se immiscere in aliquid*), nicht: sich mit etw. belasten, und שָׁקַר ist nicht Gen. des Attributs, sondern des Objekts. שָׁפַל-שָׁקַר nennt Iob die Freunde als solche welche Personen und Sachen nicht als das gelten lassen was sie sind, sondern ihnen Lügen anschmieren, einen falschen Anstrich geben, so daß sie sich selber unähnlich und unkenntlich werden. Anderer Art ist der Genitiv אֶל-אֵל, welcher wie אֶל-אֵל 16, 2 attributiver Art ist. Und so wenig שָׁפַל Anflicker bed., ebenso wenig, wie Dillm. behauptet, רָפְאִי Flicker ῥάπτει oder ῥάπτει (Xen. *cyrop.* I, 6, 16); die רָפָה bed. lind s., lindern und gleicht dann in Entwicklung ihrer Bedd. dem griech. ἀλέουσαι (s. zu Spr. 12, 18): unvermögend die Wunden Iobs mit

1) Das Arabische hat ein sinnverwandtes طَفَّلَ schmarotzen, تَطَفَّلَ sich (parasitisch) andrängen, welches aber als Denom. eines bei allen Schmäußen unvermeidlichen Hauptschmarotzers, eines Mannes, welcher *Tufeil* (Kindchen) hieß, angesehen wird.

Arznei des Trostes zu heilen, sind sie *medici nihili*,¹ nichtige Aerzte. Ihnen gilt das „auch ein Narr wenn er schweigt kann als weise gelten“ Spr. 17, 28., das *si tacuisses, sapiens mansisses* oder, wie ein von Heidenh. hier angeführtes gleich sinniges rabb. Sprichwort sagt: *הלאזה בהשגה השגה* „das Abmühen im Begreifen ist Begreifen“ d. h. das schweigsame Stillstehn vor einem Problem ist schon halbe Lösung. Im Nachsatze des Wunschsatzes wie 21, 2 einer Aufforderung steht der Jussiv *יִתְחַי* es würde sein Ew. § 347^a. So fordert er sie denn auf, seine *חִזְקָתָה* (הִזְקָתָה) und seine *רְבוּתָה* anzuhören. Hirz. hat ganz Recht, daß weder jenes Vertheidigung (Rechtfertigung) noch dieses Beweise (Gegenbeweise) bed.; *חִזְקָתָה* ist *ἐλεγχος correptio* (LXX Vulg.) und hier nicht sowol Widerlegung und Entgegnung, als Zurechtweisung im sittlichen Sinne, wonach auch *רְבוּתָה* Bestreitungen (vgl. Dt. 17, 8 *רִיבָתָה*) d. i. Auszankungen von Vorwürfen, Verweisen gemeint ist. LXX hat in 8^a *ἐλεγχον τοῦ στόματός μου* = *חִזְקָתָה פִּי*, was Merx als durch den Parallelismus erfordert aufgenommen hat. Noch paralleler wäre *חִזְקָתָה* (s. jedoch das über die Verss. zu 22, 9 Bemerkte).

- 7 Wollt ihr Gott zu Gunsten reden Unrecht
Und ihm zu Gunsten reden Täuschung?
- 8 Wollt ihr für ihn parteiisch sein,
Oder Gottes Sachwalter spielen?
- 9 Ists gut daß er euch erforsche,
Oder könnt ihr, wie man Menschen narrt, narren ihn?
- 10 Bloß, ja bloßstellen wird er euch,
Wenn ihr im Geheimen parteiisch seid.
- 11 Wird nicht seine Hoheit euch bestürzen
Und sein Schrecken euch überfallen?

Ihre Anwaltschaft Gottes — dies der Sinn dieser Str. — ist gegen Iob eine Ungerechtigkeit und Gotte ein schlechter Dienst, welcher der entlarvenden Strafe Gottes nicht entgehn kann. Sie ergreifen, ohne nach der Wahrheit zu fragen, die Partei dessen, auf dessen Seite die Macht ist, oder auch, den Absoluten nicht anders als den Gerechten zu denken vermögend, machen sie die Advocaten Gottes (*רִיב לְאֵל* wie Richt. 6, 31), auch das auf Kosten der Wahrheit, wie ihnen in Formen des *ful. energeticum* zu hören und zu bedenken gegeben wird; das 10^b beigefügte *בִּסְתֵּר* will sagen, daß ihre Parteilichkeit es mit sich bringt, ihr besseres Wissen hinter eiferndem rücksichtslosem Tone zu verbergen. Sie wissen, daß Iob kein böswilliger Sünder ist, dennoch lügen sie sich es vor und führen wider besser Wissen und Gewissen gegen ihn die Sache Gottes. Eine solche Entstellung der Wahrheit *in majorem Dei gloriam* ist Gotte ein Greuel. Die Frage *הֲטוֹב* ist nach 10, 3 zu verstehen: Ists euch gut (vgl. Num. 14, 3) daß er euch auf den Grund gehe (*הִקִּיר* wie Spr. 28, 11). Die Frage mit

1) Im Talmud. heißt die Halsarterie deren Durchschneidung den Tod herbeiführt *אֶלֶל* (später *עֶצֶב*), wonach *Chullin* 121^a erklärt wird: Halsarterien-Heiler d. h. solche welche Unheilbares heilen wollen, also Charlatans — ein sonderbarer Einfall, welcher durch die defektive Schreibung *אֶלֶל* veranlaßt ist. Die LXX übers. *λαταὶ κακῶν*.

correlatam אִם 9^b gibt ihnen zu bedenken daß es ihnen nicht gut sein wird, weil ihre Apologie dann als Blasphemie offenbar werden wird (42, 7): oder läßt Gott sein spotten wie man Sterblicher spottet? Das lautet ähnlich wie Gal. 6, 7. הָיָה ist *inf. constr.* n. d. F. הָיָה וְהָיָה ist gleichfalls auf הָיָה zurückzuführendes *fut. Hi.* mit nicht synkopirtem Präformativ für הָיָה Ges. § 53 Anm. 7., nicht *Pi.* von הָיָה (wie 1 K. 18, 27), denn aufgelöste Verdoppelung (Olsh. im Lehrb. S. 577) bei Nichtgutturalen ist im *Pi.* ohne sichern Beleg. Gott mag solche ihm und nicht zugleich der Wahrheit die Ehre gebende λατρεία (Joh. 16, 2) nicht, mag nicht solchen dogmatistischen ζῆλος θεοῦ ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν (Röm. 10, 2), solche insgeheim parteische d. i. mit der Sprache nicht herausgehende, den Thatbestand heuchlerisch versteckende Apologetik, welcher der Zweck die Mittel heiligt: sie muß sich vor sich selber schämen und erschrecken, wenn er, der zu seiner Rechtfertigung keiner Vertuschung des wahren Sachverhalts bedarf, in seiner צָדִיק d. i. nicht: im Lodern seines Zorns (nach Richt. 20, 38. Jes. 30, 27), sondern wie 31, 23: in seiner Erhabenheit (Rabag richtig: הַתְנַשְׁאוּתוֹ וְרוֹמְמוֹתוֹ) offenbar wird und durch die Unmittelbarkeit seines Eindrucks alle Unwahrheit offenbar macht. Es ist der denkbar kühnste Gedanke, daß man da wo man sich etwas vorlügen müßte selbst die Person Gottes nicht ansehen darf. Und doch auch ein selbstverständlicher! Denn Gott und die Wahrheit können doch nie collidiren.

- 12 Eure Merkworte sind Aschensprüche,
Zu Lehmschanzen werden eure Schanzen!
- 13 Schweigt, laßt mich, so will Ich reden,
Ergehe über mich was da mag!
- 14 Warum sollt' ich forttragen mein Fleisch mit meinen Zähnen
Und meine Seele nehmen in meine Hände?
- 15 Sieh wird er mich tödten — ich harre seiner:
Nur will ich meine Wege ihm ins Angesicht darthun.
- 16 Schon das gereichte mir zur Hülfe,
Daß nicht darf vor ihm ein Ruchloser erscheinen.

Die Sentenzen, mit denen sie ihm ermahrend und warnend entgegengetreten, heißen זְכָרִים nicht als solche welche an Erfahrungen und Lehren der Altvordern erinnern (Hirz.), sondern als Denksprüche mit dem Grundton זְכָרָא 4, 7 (Hahn), wie סֵפֶר זְכוּרֹן Mal. 3, 16 das Gedenkbuch und סֵפֶר זְכוּרֹת Est. 6, 1 das Memorabilien- oder Memorandenbuch; diese ihre angelernten *loci communes* sind Aschen-Sprüche d. i. in Anwendung auf den vorliegenden Fall nichtssagende, der Asche gleich (welche nach أَفَرٌ so von der springenden schnellen leichten Bewegung heißt) zerstiebende und verfliegende (אָפֵר = Nichtiges Jes. 44, 20). Während 12^a sagt was ihre Reden mit dem gravitatischen Notabene sind, sagt 12^b wozu ihre גְּפִים werden; denn גְּפִי bez. immer eine *κίνησις* = *γένεσις* und ist nie Exponent des Prädicats im einfachen nackten Satze,¹ auch steht es nie für כ als Einführung eines Ver-

1) Die jüd. Ausll. vergleichen zu לִגְבִי 1 Chr. 3, 2, aber dort ist das ל von לִאֲבָשִׁים ein Schreibfehler, vgl. 2 S. 3, 3. Hitz. verweist dafür daß ל wie das

gleichs.¹ גַּב ($\sqrt{\text{גב}}$ wov. גָּבַהּ hoch s., גָּבַא erheben, גָּבַב auflesen, sammeln) bed. Wölbung und von da aus auch Ueberwölbung, Deckung, Bollwerk, Schutzwehr; גָּבִים heißen ihre Beweisführungen oder Beweistümer (עֲצָמוֹת Jes. 41, 21 vgl. ὀχυρώματα 2 Cor. 10, 4), diese ihre aufgeworfenen Schanzen werden zu Lehmschanzen, werden als solche sich erweisen, indem sie bald durchbrochen zusammenstürzen. So schweiget denn מִמֶּנִּי, ruft er ihnen zu, schweigt von mir hinweg (opp. הִחְרִישׁ אֶל Jes. 41, 1) d. i. von mir abstehend, mich in Ruhe lassend (vgl.

سكت مُعْرِضًا عَنْ = سكت عن, damit Ich rede (der in apod. imper. übliche Cohortativ) — er und zwar er allein will seine Sache, welche sie so lieblos wider besser Wissen und Gewissen preisgeben, verfechten (näml. Gotte gegenüber), mag dabei ergehen (עבר ähnl. wie Dt. 24, 5) über ihn מָה was immer ergehen kann (מָה שִׁיעֵבֶר) oder einfacher: was es auch sei *quidquid est*, wie 2 S. 18, 22 מָה יִהְיֶה mag geschehen was immer geschehen kann oder einfacher: was es auch sei, wie מָה דְּבַר *quodcunque* Num. 23, 3; in gleichem Sinne kommt auch מִי so nachgestellt vor Ew. § 104^d. Warum sollte er forttragen sein Fleisch in seinen Zähnen d. i. auf Erhaltung seines Lebens bedacht sein wie ein Raubthier auf Erhaltung seiner Beute, indem es diese zwischen den Zähnen hält (*mordicus tenet*) und fortträgt (Jes. 5, 29) — eine sonst nicht vorkommende sprichwörtliche RA; ähnlich, aber ohne das Thierbild ist Jer. 21, 9. 38, 2 (dein Leben soll dir werden לְשָׂלָל zur Spolie). Das Nächstliegende ist nun doch, daß in der mit 1 angeschlossenen 2. Vershälfte 14^b die mit עַל-מָה (s. zu Jes. 1, 5) begonnene Frage sich fortsetzt: und warum sollt' ich meine Seele in meine Hände nehmen d. i. sie wie ein kostbares Besitztum ängstlich waren (Eichh. Umbr. Vaih.)? Aber die RA שִׁים נַפְשִׁי בְּכַפַּי bed. sonst überall (Richt. 12, 3. 1 S. 19, 5. 28, 21 vgl. Ps. 119, 109) s. v. a. sein Leben aufs Spiel setzen, eig. wol: es der Hand überlassen und davon, ob man sich durchschlagen könne, abhängig machen, wonach mit Ew. Dillm. Zöckl. zu erklären sein wird: und warum sollt' ich einen verzweifelten Rettungsversuch machen? So erklärend braucht man 14^b nicht dem Regimen des עַל-מָה zu entziehen und entw.: auch mein Leben sogar (נַפְשִׁי = וְנַפְשִׁי) setz' ich aufs Spiel (Hirz.) oder: ich setze vielmehr (כִּי = וְ nach vorausgeg. Verneinung) mein Leben aufs Spiel (Hahn, Ausg. 1) zu übers. Es ist eine synonyme Doppelfrage: warum sollt' ich mein Leben gierig sichern und warum mich durchzuschlagen suchen? In anderem Zus. würden die Worte bed.: warum sollt' ich mein Leben preisgeben; hier aber ist die RA auf ihre positive Seite gewendet: warum sollte ich es mittelst äußerster Kraftanstrengung zu

Subj. vom Präd. (s. zu Koh. 9, 4) so auch das Präd. vom Subj. unterscheide, auf לָצוֹר Hos. 9, 13., aber eben nur nach seiner Uebers. Reiske conjecturirt רִגְבִּי (Léhn-Schollen), eine der besseren unter seinen vielen unnöthig arabisirenden Conjekturen.

1) In der hier von Schultens angeführten Stelle Ibn-Kissai's: sie hatten Nägel مَخَالِب, „gleich den Nägeln“ wilder Thiere ist مَخَالِب zu lesen.

retten suchen? So schließt sich nun in unmittelbarstem Gedankenzus. v. 15 an — nebst 6, 21 eine der funfzehn Stellen, in denen לא das *Chethîb* und לֹן (*Sota* V, 5) das *Kerî* ist.¹ Schon bei LXX, welche übrigens אֵיחַל mit יִהְיֶה *ἀρχαίσθαι* verwechselt, schwankt die Auffassung, indem *B* ἐὰν με χειρώσῃται, *A* ἐὰν μὴ με χειρ. übers. Die Mischna bespricht die Stelle mit Bezug auf die Frage, ob Iob Gotte aus Liebe oder aus Furcht gedient habe, und beruft sich für Ersteres auf 27, 5., da hier, wo sich „ich hoff“ auf ihn“ oder „ich hoffe nicht“ erklären lasse, die Sache schwankend sei (הִרְבֵּי תִקְוָה). Die Gemara *ib.* 31^a bemerkt hiez u., daß die Schreibung לא für den Sinn nicht entscheide, indem auch Jes. 63, 9 לא geschrieben sei und wie לו zwar nicht verstanden werden müsse, aber verstanden werden könne.² Unter den alten Ueberss. entscheiden sich für לו Trg. Syr. Hier.: *etiamsi occiderit me, in ipso sperabo*; dieser Vulgata-Uebers. folgen die franz. engl. ital. u. a. Der Ausspruch, so gefaßt, hat eine ehrwürdige Geschichte. Die Kurfürstin Louise Henriette von Oranien († 1667), die Dichterin des unsterblichen Liedes „Jesus meine Zuversicht“, wählte sich die Worte: „Ob mich der Herr gleich tödten wird, so will ich doch auf ihn hoffen“ zu ihrem Leichentext, und an dem Ausspruche Iobs in dieser Glaubens- und Trostgestalt haben sich viele Sterbende erbaut,³ unter diesen Vielen auch z. B. eine Jüdin, denn die letzte Bewegung, welche die abgezehrten Finger Grace Aguilar's machten, war um die Worte *Though he slay me, yet will I trust in him* zu buchstabiren.⁴ Die Worte, so gefaßt, sind in der That recht iobisch und gewissermaßen die letzte Losung Iobs. Aber in dem vorliegenden Zus. haben sie, so verstanden, keine Stelle. Nach dem *Chethîb* wäre zu erkl.: sieh er wird mich tödten, ich brauche nicht erst zu warten (Dillm.) oder besser: ich hoffe nicht d. i. versehe mich keines besseren Ausgangs (Umbr. Zöckl.), denn daß יִהְיֶה so prägnant gesagt werden kann, zeigt 6, 11. Verfehlt Lth.: *Sihe er wird mich doch erwürgen, vnd ich kans nicht erwarten*, was abgesehen von der psychologischen Unwahrheit לא אֵיחַל nicht bedeuten kann. Auch „ich werde nicht zögern, sondern sofort bereit sein“ (Hitz.) ist gegen Wortsinn und Sprachgebrauch. Das syntaktisch und zusammenhangsgemäß Gefälligste ist allerdings, daß הֵן יִקְטְלֵנִי ein möglicherweise Eintretendes und אֵיחַל Iobs Verhalten dazu ausdrückt, הֵן mit folg. Fut. wie 40, 23. Jes. 54, 15. 2 Chr. 7, 13 (vgl. talm. הָא, targ. אֲרִי, welche beide von der hindeutenden Bed. aus bedingende gewinnen). Ist aber הֵן יִקְטְלֵנִי s. v. a. gesetzt daß er mich tödten wird (will), so lautet der Nachsatz dem Vordersatze entsprechender nach dem *Kerî*: so werd' ich seiner, des mich Tödtenden, harren (יִהְיֶה mit לו des Obj. wie 29, 21. 30, 26), ich werde mich seines Todesstoßes gewärtig halten, nur will ich meine Wege ihm ins Angesicht darthun.

1) s. die gedruckte große Masora zu Lev. 11, 21.

2) s. Geiger, Lesestücke aus der Mischnah (1845) S. 37 f.

3) s. Göschel, Die Kurfürstinnen zu Brandenburg aus dem Hause Hohenzollern (1857) S. 28—32.

4) Marie Henriquez Morales, bearbeitet von Piza (1860) S. XII.

Er fürchtet das Aeüßerste, ist aber auch auf das Aeüßerste gefaßt. Hirz. Hgst. Vaih. u. A. meinen, er sehe nach dem Glauben, daß kein Mensch Gott schauen könne ohne zu sterben, sein Herbeiwünschen der Erscheinung Gottes als Todesgang an. Aber יִתְקַלְלִי führt auf eine andere Vorstellung. Er fürchtet sein Wagnis, mit Gott zu rechten, mit dem Leben büßen zu müssen, aber wie לִי אֵיחָד besagt: er ergibt sich auch in das Schlimmste, er harret dessen dem er sich was er ihm auch thun möge unterstellt, jedoch (אֲנִי zum ganzen Satze gehörig wie z. B. Ps. 49, 16 und restringierend oder, wie öfter אֲנִי, adversativ, was hier auf eins hinauskommt) das innere Zeugnis seiner Unschuld kann und will er nicht unterdrücken, er will Ihm frei ins Angesicht Rechenschaft ablegen von den Wegen, die er gewandelt (seinem wirklichen schuldlosen Wandel) — physisch kann er erliegen, aber nicht moralisch. Schon das, fügt er v. 16 hinzu, wird ihm zum Siege gereichen, daß ein Heuchler und überh. ein Ruchloser (s. zu 8, 13), den als solchen sein eignes Inneres verurtheilt, sich nicht mit so freudiger Zuversicht vor Gott zur Verantwortung drängen würde. הִיא bez. sich nicht nach Jes. 12, 2 auf Gott (Schlottm. Böttch.), sondern ist Neutrum wie 15, 9. 31, 28 vgl. 11. 41, 3. Ex. 34, 10. Richtig LXX καὶ τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν. Jedoch hat יִשְׁעָה hier (vgl. 30, 15) nicht die sonst in Prophetie und Psalmodie übliche tiefere Bed. Es bed. hier Hülfe im Streit (wie z. B. 1 S. 14, 45 vgl. 2 S. 23, 10 u. ö.), näml. im Rechtsstreit. Schon das, meint er, spricht zu seinen Gunsten und hilft ihm zum Siege,¹ sichert seiner Selbstverantwortung einen rechtfertigenden Ausgang, daß er so dringlich vor Gott sich zu verantworten wünscht.

- 17 Höret, o höret mein Bekenntnis,
 Und mein Aussage dring' in eure Ohren.
 18 Siehe doch, ich habe den Rechtsstreit zugerüstet,
 Ich weiß, daß ich Recht behalten werde,
 19 Wer denn könnte mit mir streiten?
 Ja dann wollt' ich schweigen und verschweigen.

Lebhaft die Erfüllung des Wunsches, seine Sache vor Gott selbst führen zu können, sich vergegenwärtigend, lädt er die Freunde ein, aufmerksam (*inf. intens.* wie 21, 2. 37, 2) zuzuhören und Ohrenzeugen seiner Selbstvertheidigung zu sein; מִלָּה (im Arab. geradezu Confession = Religion) nennt er das Bekenntnis, das er da ablegen, und אֶתְּנָה die Aussage, die er da deponiren wird, näml. die Erhärtung seiner Unschuld. אַחֵיהֶם, mischnisch die Brüderlichkeit, ist hier eine infinitivische Hilfbildung v. תָּהָה (הָהָה) n. d. F. אֶתְּנָה, ebenso aus *ahvajat* (vgl. אֶתְּנָה Dan. 5, 12) mittelst Elision und Apokope entstanden wie z. B. שָׁנָה Jahr aus *šunajat*; jedoch ist kaum zu entscheiden, ob das א solches Gebilde Präformativ oder bloße Prothese sei. Das auffordernde שְׁמִיעֵה zu 17^b herübernehmend (höret doch . . mit eignen Ohren, wie z. B. Jer. 26, 11) bekäme man eine hier unpassende Emphase; 17^b ist

1) Auch im Assy. hat das Wort diese Bed. Istar heißt *bilit úsü* Herrin des Sieges, wie *bilit tahazi* Herrin der Schlacht.

ein selbständiger Nominalsatz wie 15, 11. Jes. 5, 9., welcher den Verbalbegriff **הָיָה** oder **הָבָא** (Ps. 18, 7) in sich selbst trägt. Sie sollen hören, denn er seinerseits hat die Rechtssache so daß sofort die Verhandlung beginnen kann gerüstet d. i. vorbereitet (**צָרָה מְשֻׁפָּט**) *causam instruere* wie 23, 4 vgl. 33, 5) und weiß, daß er, er und kein Anderer, Recht behalten wird. In dem Selbstgefühl dieser Ueberlegenheit ruft er aus: wer in aller Welt mit ihm streiten d. h. seiner Selbstverantwortung wirkliche Gegengründe entgegenstellen könnte? Ja dann, wenn dies Unmögliche geschähe, wollte er verstummen und willig sterben als ein nicht bloß äußerlich, sondern innerlich Ueberwältigter. Das auf **מִי הוּא** folgende **יִרְיֵב עִמִּי** (vgl. 4, 7) läßt sich als Relativsatz fassen: *qui litigare possit mecum* (vgl. Jes. 50, 9 mit Röm. 8, 34 *τις ὁ καταχθίνων*), aber da man im Sinne von *quis tandem (ecquisnam)* auch **מִי הוּא זֶה** sagt, so erscheint das ursprüngliche Verh. (Ew. § 325^a) verwischt und **הוּא** dient wie **זֶה** nur zur Schärfung und Belebung des **מִי**. Ueber **עִמִּי** (dem Sinne nach nicht versch. von **בִּי**) s. zu 3, 13. 8, 6. In v. 19 ist als möglich gesetzt was Iob nach der Aussage seines Gewissens für schlechthin unmöglich halten muß. Darum hält er den Wunsch, mit Gott in Rechtsstreit treten zu können, fest und versenkt sich darein immer tiefer.

- 20 Nur zweierlei thue nicht an mir,
Dann werd' ich vor deinem Antlitz mich nicht verbergen:
21 Deine Hand thue von mir hinweg,
Und deine Furchtbarkeit bestürze mich nicht —
22 So rufe dann und ich werde entgegen,
Oder ich werde reden und antworte drauf!

Zwei Dinge nur, wie er schon 9, 34 f., gesagt hat, bedingt er sich bittend aus: 1. daß Gott eine Pause seiner Qualen eintreten lasse; 2. daß er ihn durch seine Majestät nicht außer Fassung bringe. Die strafende Hand Gottes heißt zwar sonst überall **יָד**, aber trotz dieses Sprachgebrauchs läßt sich **כַּף** hier nicht anders verstehen, als von der Hand (9, 34: der Ruthe), die schwer auf Iob liegt. Der peinigende Druck (33, 7 **אֶכְפֶּה**) dieser Hand würde ihn nicht zu der Gotte gegenüber erforderlichen Samlung und Ordnung der Gedanken kommen lassen und Gottes **אֶמְחָה** (**אֶמְחָה**) würde ihn vollends niederdonnern und verwirren. Aber wenn Gott auf dieses Beides eingeht: seine Hand eine Zeit lang zu entfernen (**הִתְרַחַק** mit pausalem Uebergang des *ē* in *a* wie 19, 10. Gen. 17, 14. Richt. 6, 19 u. ö.) und die grausige Seite seiner Herrlichkeit nicht hervorzukehren, dann ist er bereit, mag Gott es vorziehen den Rechtsstreit zu eröffnen oder ihm das erste Wort zu verstatten. Richtig Mercerus: *optionem ei dat ut aut actoris aut rei personam deligat, sua fretus innocentia, sed interim sui oblitus et immodicus*. Er fühlt sich Gotte gegenüber als armen Wurm, aber sein Unschuldbewußtsein macht ihn zum Titanen. Die neuern Ausll. beginnen mit v. 23 einen neuen Abschnitt. Aber zwischen dieser und der vorigen Strophe ist nur eine Pause (Hitz.). Iob wartet eine Zeit lang daß Gott das Wort ergreife, und da dies nicht geschieht beginnt er selber.

- 23 Wie viel sind meiner Missethaten und Sünden?
 Meinen Frevel und meine Sünde laß mich wissen! — —
 24 Warum verbirgst du dein Antlitz
 Und achtest mich für deinen Feind?
 25 Willst du ein verwehtes Blatt hinwegschrecken,
 Und den dürrn Halm da jagen.

In der Nebeneinanderstellung von עָוֹן und חַטָּאת, פָּשַׁע und חַטָּאת bed. letzteres, welches die Sünde als Verfehlung und Verirrung bez., die Schwachheitssünde, עָוֹן dagegen (eig. Verdrehung oder Krümmung) die Missethat und פָּשַׁע (eig. Losbruch oder Abbruch, arab. فسق) den Gotte sich gefissentlich entfremdenden und aus der Gnade stürzenden Frevel, beide zus. also die Bosheitssünden.¹ Die kühne herausfordernde Selbstzuversicht, welche aus der Frage nach dem Betrage (בְּמֶה der Betrag von was = wie viel) seiner Verhandlungen und der Aufforderung v. 23 spricht, schlägt v. 24 in wehmütige Verwunderung darüber um, daß Gott ihm nicht erscheine und dagegen fortfahre, ihn unverhört wie einen Feind zu verfolgen. Ob er der Allmächtige denn seine Lust daran habe, ein bereits verwehtes Blatt vollends fortzuschrecken (פָּרַץ als Transitiv: schrecken, hier wie Ps. 10, 18 schreckend verscheuchen)? Ob es ihm Befriedigung gewähre, eine dürre Stoppel zu verfolgen; mit אֵצָא (vor nicht determinirtem Nomen nach Ges. § 117, 2) zeigt er auf sich selbst hin: er, der an sich Ohnmächtige und von Krankheit und Schmerzen schon völlig Entkräftete, ist eine dürre Stoppel, dennoch ist Gott hinter ihm her, als gälte es, sich eines gefährlichen Feindes mit Aufbietung aller Kräfte bis auf die letzte Spur zu entledigen.

- 26 Denn du urtelst mir Ueberbittres zu
 Und machst mich erben die Verschuldungen meiner Jugend.
 27 Und legst in den Block meine Füße
 Und bewachest all meine Pfade,
 Um meine Fußwurzeln furchest du dir einen Kreis —
 28 Um einen der doch wie von Wurmfraß zerfällt,
 Wie ein Kleid, das zerfressen die Motte.

Er ist sich bewußt, oft wie Ps. 25, 7 gebetet zu haben, und doch kann er, da er sich keine zornwürdigen Sünden seines reiferen Alters vorzuwerfen hat, sein Leiden nur als die Erbschaft d. i. ungeübt übererbte Hinterlassenschaft seiner Jugendsünden ansehen (חֵרֶשׁ־הַיָּרֵשׁ Causativ v. יָרַשׁ oder יִרְשׁ, in Besitz s. oder kommen). Er weiß es nicht mit der Gerechtigkeit Gottes zu reimen, daß er Sünden, deren Vergebung bald nach ihrer Begehung von ihm erfleht ist, wieder anrechnet und ihm so herbe Strafen (מְרִירוֹת amara bittere Widerfahrnisse vgl. Dt. 32, 32, 'bittere' Trauben) um ihretwillen diktirt oder dekretirt (פָּתַח mit עַל eine Leistung verschreiben 2 K. 22, 13. Ps. 40, 8). Und das wäre auch nicht mit ihr zu reimen, wenn sichs so verhielte. So lange der Mensch in Gottes Gnade bleibt, sind seine einmal vergebenen

1) Vgl. die Begriffsentwicklung der Synonyme der Sünde bei v. Hofmann, Schriftbeweis 1, 483 ff. zu Anfang des vierten Lehrstücks.

Sünden kein Gegenstand göttlicher Strafe mehr. Aber Iob kann sich sein Leben nur als nachträgliches Strafleiden erklären. Wie ein Gefangener erscheint er sich, dessen Füße in die Löcher eines סר gezwängt sind; סר (v. סדר verw. שר סֵר verrammen, verstopfen) heißt der Block, Stock oder Holzklötz, worin die Füße eines Verbrechers gespannt sind und den er wenn er sich bewegt mit sich fortschleppen muß, sonst מִהֶפְכָּח (vom gewaltsamen Eindrehen oder Einzwängen), chald. סִרְא, סִרְנָא, syr. *sado* womit Act. 16, 24 *ξύλον* = *ποδοκάλυξη* übers. wird. Das dazu gehörige und 33, 11 beibehaltene V. הָשִׁם hat Jussivform mit Indicativbed., wie auch sonst nach dichterischer Lizenz das im Inlaut verkürzte (z. B. 27, 22. 40, 19) oder apokopirte Fut. (18, 12. 23, 9. 11) indicativisch gebraucht wird. Wie ein Verbrecher erscheint er sich, dessen Schritte streng bewacht werden (שמר wie 10, 14 vgl. נצר 7, 20), damit er nicht den unverdienten Genuß freier Bewegung habe und dem Todesstreich, für den er aufbewart wird, sich nicht durch die Flucht entziehe. Statt אֲרִהֲרִי, der Schreibart Ben-Aschers, schreibt Ben-Naftali אֲרִיִּחֲרִי mit *Cholem* im Anlaut, vgl. zu diesem Schwanken 6, 19. Daß sowol הַשְׁמֹר als das folg. הַחֲרִיקָה nicht als 3 *p. fem.* vom Blocke gemeint (Rabag), sondern Anrede Gottes sind, bedarf kaum der Bemerkung. Die Wurzeln der Füße sind deren unterste Basen, also die Fußsohlen. Aber was bed. הַחֲרִיקָה? Hier. Syr. und auch Parchon erkl.: du heftest deine Aufmerksamkeit auf . . , aber nach bloßer Mutmaßung; Ew. mit Zuziehung des arab. *تحقق على*: du versicherst dich der . . , gegen den erweislichen Wortgebrauch; AE. Ges. Hahn Schlottm.: du machst Gesetz oder Schranke, gegen das *Hithpa*. Das V. הִקָּה ist das übliche Wort von vertiefter und etwa mit Farben eingeriebener oder mit Metall ausgefüllter (s. 19, 23 vgl. Ez. 23, 14) Bildhauerarbeit (Intaglio); es bed. einhacken, einschneiden, eingraben. Dieser Bed. wird Stiekel einigermaßen gerecht wenn er erklärt: du ritzeest, drückst (blutrünstig), aber auch da kommt das *Hithpa*. nicht zu seinem Rechte. Besser Raschi *tu t'affiches*, wonach Mercerus: *vehut affixus vestigiis pedum meorum adhaeres, ne quâ elabi possim aut effugere*. Aber es ist engerer Anschluß an den vorliegenden Wortgebrauch möglich. Diesem gemäß erklärt Hirz.: du gräbst dich ein (legst dich selbst kreislinicht um meine Füße). Aber der Sinn von הַחֲרִיקָה ist nicht notwendig *se insculpere*, es kann auch, wie הַחֲפֹשֶׁט *sibi exuere*, הַחֲפֹחַ *sibi solvere*, הַחֲחֹק *sibi propitium facere*, הַחֲפִיל *sibi intercedere* (s. den Art. Gebet bei Richm) den Sinn von *sibi insculpere* haben (vgl. *اِحْتَطَّ* für sich abgrenzen), näml. von der Bed. ,sich selbst zum Einschneidenden machen, geflissentlich einschneiden‘ ausgehend. So ergibt sich die annehmbarere Vorstellung: du machst dir Einschnitte, Kerben (oder auch: Linien) um meine Fußsohlen, so daß sie nicht weiterhin als bis zu den von dir bezeichneten engen Grenzen sich bewegen und fußen können. Mit וְהִנֵּה v. 28 beginnt ein Umstandssatz:

während doch der, den du wie einen schweren Verbrecher so einzwängst u. s. w. Er meint sich selbst Ges. § 137 Anm. 3., wie in der späteren Volkssprache **הוּיָא גְבִירָא**, der Mann da 'geradezu s. v. a. ,ich'. **כְּרִקָב** *instar putredinis* ist hier nicht s. v. a. *sicut putredo* (Hier.), sondern *sicut putredine*; in jenem Sinne ist Hos. 5, 12 **כְּרִקָב** punctirt. Zu 28^b vgl. Jes. 50, 9. 51, 6. Der Trotz Iobs ist, da Gott den er citirt nicht erscheint, in Verzagttheit umgeschlagen. Der klagende Ton, in welchen der anklagende übergegangen, setzt sich in c. 14 fort.

- 14, 1 Der Mensch, vom Weibe geboren,
Ist kurz von Tagen und von Unruh satt.
- 2 Wie eine Blume sproßt er hervor und welkt dahin,
Flieht wie ein Schatten und hat nicht Bestand.
- 3 Dazu hältst du über solchem offen dein Auge,
Und mich ziehest du vor dein Gericht.

Selbst wenn er dem Zwange nachgibt, den sein Leiden ihm anthut, sich als bestraften Sünder anzusehen, kann er sich bei dieser gewaltsamen Selbstüberredung über das Verfahren Gottes nicht beruhigen. Wie kann Gott über den Menschen, dessen Leben so kurz und sorgenvoll ist und unmöglich sündenrein sein kann, ein so strenges Gericht üben? Zweierlei prädicirt 1^b vom Menschen, denn **רִלְיוֹר אָשָׁה** (LXX *γεννητὸς γυναῖκος* wie Mt. 11, 11 vgl. *γέννημα γυν.* Sir. 10, 18) gehört zum Subjektsbegriff und verhält sich zu den Prädicaten begründend. Das Weib ist schwach, sie wird Mutter mit Schmerzen, ist als Wöchnerin unrein, deshalb sind Ohnmacht, Schmerz, Unreinheit gleich von Geburt aus die Mitgabe des Menschen (15, 14. 25, 4). Er ist kurzlebig und innerhalb dieses Spannenlebens wird er reichlich, überreichlich gesättigt (10, 15) mit Unruhe des Gemüths (3, 17. Jes. 14, 3) und des Leibes (3, 26). Fraglich ist ob v. 2 **וְרִימָל** als *fut. Ni.* ,abgeschnitten w.' (Trg. Hier. welcher *conteritur* übers.) oder als *fut. Kal* welken (LXX Syr.) bed. In der Bed. ,oben, vorn abschneiden, abkuppen' ist das V. **מָלַל** (**מָלַל**, **מָלַל**) von der *περιτομή* technisch geworden; aber nicht minder gesichert ist die von dem Wurzelbegriff des Zerreibens und des Mürbewerdens ausgehende Bed. des Welkens (verw. **אָמַל**, **קָמַל**, viell. auch **בָּלַה**, **אָבַל**, **נָבַל**), welche wir jetzt (gegen Ausg. 1) hier vorziehen, nicht deshalb weil früher Tod und nicht gerade gewaltsamer in Aussicht genommen wird (Hitz.), sondern deshalb, weil sie besser zur Blume paßt (vgl. **נָבַל צִיִּץ** Jes. 40, 7) und dem Parallelismus Ps. 37, 2 (s. dort) entspricht, vgl. übrigens zu 18, 16. 24, 24. Wie eine Blume, welche aufgegangen bald welk wird, ist der Mensch: **אָה** *accedit quod, insuper*. Diese Part., verwandt mit *ἐπί*, fügt steigernd hinzu *cumulat*. Obendrein hält Gott **עַל-יָהּ** *super hoc s. tali* über dies elende Menschenkind, welches eine vergängliche Blume und nicht ein „wanderndes Licht, sondern ein fliehender Schatten“ (Gregor d. Gr.), sein Auge offen (die von der Masora bezeugte LA ist **עֵינָהּ**), um seine Sünden zu belauern und zu ahnden, und zieht Iob ins Gericht vor sich, sein Gericht, welches jede Verantwortung zu Boden schlägt. Anderwärts ist **בְּמִשְׁפַּט** vocalisirt 9, 32. 22, 4., hier wie Ps. 143, 2 **בְּמִשְׁפַּט**, weil der Begriff durch **עֵינָהּ** determinirt wird.

- 4 Könnte nur ein Reiner von Unreinen kommen!
Nicht ein Einziger — —
5 Sind denn festbegrenzt seine Tage,
Die Zahl seiner Monden dir bewußt,
Hast du ihm Schranken gesetzt, unüberschreitbar:
6 So schaue weg von ihm und er habe Ruhe,
Daß er froh werden könne wie ein Lohnarbeiter seines Tages.

Möchte doch völlige Sündlosigkeit dem Menschen möglich sein, aber weil (neutest. ausgedrückt) was vom Fleische geboren wird Fleisch ist, gibt es nicht einen einzigen Reinen. **טָהוֹר** heißt das Reine als das trübungslos Lichte (denn die von den Arabern für **طَهَر** angenommene Bed. *remove* ist nur vermutet und vielmehr **طَهَر** zu **זָהַר** zu vergleichen), und **טָמֵא** das Unreine als das Dunkle und Trübe (**טָמַם** verschließen, verstopfen, verdunkeln, s. Wünsche zu Hos. 6, 10). **בֵּן** entspricht dem **ἀπό** Mt. 7, 16 und **ἐκ** Joh. 3, 6 (Umbr. Dillm. u. A.). Die LXX hat es misverstanden, indem sie übers.: **τίς γὰρ καθαρὸς ἐστὶ ἀπὸ ὅλου** — die einzige Stelle des B. Iob, welche Philo in seinen vorliegenden Werken citirt. Hitz. dringt auf partitive Fassung des **בֵּן**, weil die Idee der Erbsünde dem B. Iob und überh. dem alten Hebraismus fremd sei. Aber auch bei partitiver Fassung geht der Wunsch von der Voraussetzung aus, daß seine Erfüllung sich durch die unveräußerliche Sündigkeit menschlicher Natur verbietet. Das optative **מִי־יִתֵּן** erscheint hier seinem nächsten Sinne *quis det s. offerat* nach mit Objektsacc. verbunden wie 31, 31. Dt. 28, 67. Ps. 14, 7. Ew. (§ 358^b) nimmt **לֹא** 4^b für einerlei mit **לֵי**, aber wenn auch 1 S. 20, 14. 2 S. 13, 26. 2 K. 5, 17 **לֹא** s. v. a. optatives **לֵי** wäre, so ist doch hier **לֹא אַחֵר** als Nachklang von **אֵין גַּם־אַחֵר** Ps. 14, 3 Iobs Selbstbeantwortung seines unerfüllbaren Wunsches: nicht ein Einziger, näml. ist vorhanden. Er erkennt wie die Freunde eine angestammte Sündhaftigkeit an, aber ein Erklärungsgrund für eine so unbarmherzige Strafheimsuchung, wie ihn die seinige zu sein dünkt, ist ihm diese Sündhaftigkeit nicht, vielmehr scheint ihm der Mensch, da absolute Reinheit ihm unmöglich ist, gerade ein Gegenstand göttlicher Nachsicht, göttlichen Erbarmens sein zu müssen. Wenn, wie es wirklich der Fall ist, des Menschen Tage **חַרְצֵימָיו** abgeschnitten d. i. **ἀποτόμῳ** beschlossen sind (versch. von **חַרְצֵימָיו** mit festem Kamez: Scharfe d. i. Rasche, Energische, Fleißige), wenn seiner Monate Zahl bei Gott d. i. Gotte bewußt weil von ihm vorbestimmt ist, wenn er ihm bestimmte Schranken (**Kerî** חֲקֵי, **Chethîb** חֲקֵי wie Jer. 5, 22 vgl. den Plur. Jer. 32, 11) gezogen und er über diese nicht hinaus kann: so möge doch Gott von ihm wegblicken d. i. den gestrengen zornigen Blick von ihm abwenden (**שָׁנָה בֵּן** wie 7, 19. 10, 20), daß er Ruhe habe (**יָחַד** *cesset* näml. von Lebensverbitterungen, wie 1 S. 2, 5 vom Hungerleiden), bis dahin daß oder dermaßen daß er froh werde wie ein Tagelöhner seines Tages, des mühseligen zwar, aber doch nicht obendrein durch allerlei andere Mühsal außer der welche der schwere Beruf mit sich bringt überbürdeten. So Hahn Dillm. u. A.

Hitz. dagegen nimmt die Bed. *adeo ut* für עַד in Abrede und davon ausgehend daß in Wahrheit der Lohnarbeiter seines Tages erst froh werde am Ende desselben, erkl. er: bis er froh wird wie ein Tagelöhner seines Tages, froh näml. dessen daß er ihn hinter sich hat, wie auch Hier. עַד als Bez. des Endtermins faßt: *donec optata veniat ut mercenarii dies ejus* (יָוֵם wie 15, 32. 1 S. 26, 10), besser Ges.: *donec die peracto gaudeat vespera et quiete* (יוֹמִי vom Arbeitstage wie 7, 1. Dt. 24, 15). Aber 1. wie יָוֵם hier nicht Feiern von Arbeit bed., so ist hier überh. von Feierabend und auch wie 7, 2 von Aussicht darauf (Umbr. Ew. Hr. Schlottm.) keine Rede; 2. ein Tagelöhner kann und wird wirklich seines Tages froh werden, wenn er gesund und innerlich wie äußerlich von nichts Anderem neben der Arbeit niedergedrückt wird; 3. daß עַד als Conjunction wie *dum* während (s. zu 1, 18) so auch nicht nur zeitliches *donec* sondern auch gradmessendes *adeo ut* bedeuten kann, ist durch Gegeneinanderhaltung von Stellen wie 25, 5. 1 S. 2, 5. 20, 41 vgl. zu Jes. 47, 7 ausreichend gesichert, so wie es auch an sich schon (vgl. Jos. 17, 14) als möglich gelten muß. Wir geben deshalb auch unsere frühere Erkl. auf: „bis er abtrage (*persolvat*) d. i. zu Ende bringe wie ein Tagelöhner seinen Tag“ (רָצָה wie Lev. 26, 34. 2 Chr. 36, 21), denn obwol Riehm dem V. רָצָה diese Bed. der Befriedigung des Gläubigers durch Abtragung der Schuld mit Unrecht abspricht, so hat doch Zöckl. Recht, daß dabei die Vergleichung כַּשְׂכָּרִי unvermittelt und sogar störend ist — wir lassen deshalb dem רָצָה *sq. acc.* (wie z. B. Ps. 102, 15) seine allgemein anerkannte Bed. Das Leben der Menschen selbst, dieses Spannenleben (Ps. 39, 6), wird nach 7, 1 f. einem Tagelöhnertage verglichen, der, ohnehin mühselig, nicht noch mit außergewöhnlichen Leiden überbürdet sein sollte.

7 Denn für den Baum gibts Hoffnung:

Wird er umgehauen, er verjüngt sich noch
Und sein Schößling bleibt nicht aus.

8 Wenn in der Erde altert seine Wurzel

Und im Staube abstirbt sein Stumpf:

9 Vom Duft des Wassers treibt er Blüten

Und gewinnt Zweige wie ein Pflanzreis.

Wie der Baum fällt, so bleibt er liegen, sagt ein trostloses Sprichwort. Aber — sagt Iob — das Geschick des Baumes ist bei weitem nicht so hoffnungslos wie das des Menschen. Denn 1. wird der Baum umgehauen, so treibt er (der in der Erde zurückgebliebene Stumpf) neue Sprossen (s. zu יָצִיר des Nachsatzes Spr. 19, 19 und über הַחֲלִיף Ps. 90, 6) und es bleiben nicht junge Zweige aus (יִזְנֶה der zarte, saftige, noch wie an der Mutterbrust liegende Ausschößling *μóσχος*) — eine natürliche Thatsache, welche bei Jesaia c. 6 zum Emblem eines Grundgesetzes der Geschichte Israels wird: Terebinthe und Eiche versinnbildeten dort Israel, der Wurzelstock (מַצְבֵּר) ist der das Gericht überwährende Rest, und dieser Rest wird zum Samen, aus dem ein neues heiliges Israel aufsprößt, nachdem das alte hinweggetilgt ist. Carey hat wol nicht Unrecht, daß Iob vorzugsweise an die Palme (Dattelpalme) denke, von welcher Shaw sagt: *when the old trunk dies,*

*there is never wanting one or other of these offsprings to succeed it.*¹ Sodann 2. wenn des Baumes Wurzel in der Erde altert (יְקִיִּין inchoatives Hifil: *senescere* Ew. § 122^c) und im Staube abstirbt sein Stock (נֶזֶד wie Jes. 40, 24 von dem nackten Baumstock, s. Hofmann Weiss. u. Erfüll. I, 240), so kann er doch seine vor Altersschwäche versiegte Lebenskraft zurückgewinnen: er treibt, neubelebt durch Wassers Duft (ריח immer vom Geruch, den etwas aushaucht, nicht, ausg. nur etwa Hohesl. 1, 3., vom Geruchssinn), wieder Blätter- und Blütenknospen und bringt wieder Zweige (קִצְיִיר eig. Abschnittling, Gerte) hervor כַּמִּי נֶטֶע wie eine Pflanze, ein Pflänzling oder Setzling, also wie frisch gepflanzt LXX ὥσπερ νεόφυτον. Auch hier liegt es nahe an die Palme zu denken, welche vorzugsweise φίλνδρον φυτόν ist² und eine wundersame Lebensfülle in sich trägt, die sie zum Bilde unversiegbarer Jugendkraft macht; Palme und Phönix haben nicht ohne Grund Einen Namen: der durch Wassers Duft wie aus dem Tode erstehende Baum, den Iob schildert, gleicht dem aus der eignen Ascho wiedererstehenden Wundervogel (s. zu 29, 18).

- 10 Aber der Mann stirbt, da liegt er hingestreckt;
Der Mensch verscheidet, und wo ist er?
- 11 Es verrinnen Wasser aus dem See,
Und ein Strom versiegt und trocknet aus:
- 12 So legt der Mensch sich hin und ersteht nicht wieder;
Bis die Himmel vergehn, erwachen sie nicht
Und werden nicht aufgerüttelt aus ihrem Schlafe.

Wie viel ungünstiger ist das Endgeschick des Mannes! Er stirbt und so liegt er dahingestreckt (קָלַשׁ hier Intrans. des sonst, Jes. 14, 12

1) Das Abhauen der Bäume, um einen neuen und erhöhten Nutzen aus ihnen zu ziehen, ist im Ostjordanlande (aber bei dessen Verödung jetzt fast auf die Umgebungen von Damaskus beschränkt) ein wichtiger Theil der Gärtnerei. Die Operation heißt *gemm* (גִּמַּם) und geschieht nur mit der Axt, weil durch das Absägen der Stumpf in Fäulnis übergehen würde. Wenn die Rebe nach 60—80 Jahren ihre Fruchtbarkeit verliert und anfängt zu faulen, so wird sie im zweiten *kânûn* (Januar) knapp über der Erde abgehauen. Das erste Jahr trägt sie wenig oder nicht, treibt aber neue Ranken und Wurzeln. Die folgenden Jahre trägt sie reichlich, denn der Weinstock hat sich verjüngt. Der Feigenbaum (*line*) und die Granate (*rummâne*) werden, wenn alt und faul, gleichfalls an der Erde abgehauen. Ihre Triebe sind sehr zahlreich, und von der Granate können im nächsten Winter oft zehn als Setzlinge genommen werden. Die am Stamm gelassenen tragen im 4ten Jahre. Der Wallnußbaum (*gôze*) trägt nach 100 Jahren nicht mehr reichlich; er wird hohl und faul. Dann wird er 3—5 Ellen über der Erde abgehauen. Die neuen Triebe schießen bei guter Bewässerung des Baumes in einem Jahre mit ungemeiner Ueppigkeit auf und tragen schon im zweiten. Der neue Trieb heißt *darhâne*. Bei manchen Bäumen, wie bei der Citrone (*limâne*), Esche (*dardâre*) und Maulbeere (*tât*), wird er schon im ersten Jahre oft zwei Klaffern lang, wenn der Baum die von Iob ריח מים genannte *conditio sine qua non* — reiche Bewässerung hat. Wetzst.

2) Als die englische Armee 1801 in Aegypten landete, gab Sir Sidney Smith den Truppen die sichere Weisung, daß überall da wo Dattelbäume wachsen Wasser sein muß, und dies bewährte sich indem man gewöhnlich innerhalb des Bereiches nachgrub, *that (within which) the roots of the tree could obtain moisture from the fluid.* So Rob. Wilson, *History of the Expedition to Egypt* p. 18.

und außerbiblisch, als Trans. gebrauchten Verbums), womit sich weniger die Vorstellung der Streckung, die der Tod als *τανηλεγής* bewirkt und die sich in מוֹת auszudrücken scheint, als die Vorstellung der hülflosen ohnmächtigen Niederwerfung verbindet.¹ Der Modus der Folge וַיָּגֵיט führt die trostlosen Consequenzen des Todes weiter: der einmal Zusammengesunkene ist spurlos dahin. Merx liest statt וַיָּגֵיט nach LXX וַיֵּאָרֶץ, eine Aenderung welche den Ged. nicht ändert und nur seinen Ausdruck deutet. In v. 11. 12 wird dieses spur- und hoffnungslose Dahinschwinden durch das Bild verronnener oder versiegter und nie in ihr Bett zurückkehrender Wasser veranschaulicht. Statt וַיֵּאָרֶץ sagt Jesaia in dem auch sonst mit Lehnstellen aus dem B. Iob durchwobenen Orakel über Aegypten 19, 5 וַיִּשָּׁרֶץ; jenes bed. verrinnen (wurzelverw. נָזַל), dieses versiegen (transpon. נִתַּש Jer. 18, 14). Ganz und gar überein lauten 11^b und Jes. 19, 5^b. Auf יִיבֶרֶב, welches das Eintrocknen bed., folgt dort wie hier וַיִּבָּשׂ, welches die der Eintrocknung folgende gänzliche Abtrocknung besagt (s. zu Gen. 8, 13 f.). Mit וַיִּבָּשׂ, ähnlich dem 5, 7. 11, 12 besprochenen der emblematischen Spruchform, wird das Abgebildete eingeführt: so gibt es für den Menschen kein Erstehen (קִיּוּם), kein Wiedererwachen (הִתְקַיֵּץ), kein *ἐγείρεσθαι* (נִעֲוֵר), und zwar auf ewig nicht, denn was עַד בְּלֹאֵי שָׁמַיִם bis zum Nichtmehrsein der Himmel (vgl. Ps. 72, 7 עַד-בְּלִי יָרַח bis zum Nichtsein des Mondes) nicht geschieht, das geschieht niemals, weil Gott die Himmel und die Gestirne mit ihren Gesetzen ins Dasein gerufen לעֲדָם Ps. 148, 6., sie hören nimmer auf Jer. 31, 35 f., der Himmel Tage sind ewig Ps. 89, 30., was mit Aussagen wie Ps. 102, 27 nicht in Widerspruch steht, denn die Weltgeschichte schließt nach der Lehre der Schrift mit einer Weltverwandlung, nicht aber Weltvernichtung. Was v. 10—12^b von dem Menschen als solchem gesagt hat, sagt 12^c mit Uebergang in den Plural von allen Einzelnen der Gattung: ihr Todes-schlaf ist שְׁנַי עוֹלָם Jer. 51, 39. 57. Was die Scheöl von der Oberwelt abgefordert, sieht diese nie wieder. O wäre es anders! Wie sollte ihn die bessere Zukunft für die traurige Gegenwart und die dunkle Grabesnacht trösten!

- 13 O daß du mich doch in Scheöl verstecktest,
Verbärgest bis dein Zorn sich wende;
Mir ein Ziel setztest und dann mein gedächtest!
- 14 Wenn der Mann stirbt, wird er wieder leben?
Alle Tage meines Frohndiensts wollt' ich harren,
Bis herbeikäme meine Wandelung.
- 15 Du würdest rufen und ich würde antworten,
Nach dem Werke deiner Hände würdest du dich sehnen —
- 16 Denn dermalen zähltest du meine Schritte,
Hältst nicht an dich ob meiner Sünde.

Weil מִי יָתֵן einen auf die Zukunft bezüglichen Wunsch einleitet, folgen wie 6, 8 Futt., vgl. dagegen 23, 3 *utinam noverim*. Iob wünscht, daß der Hades, in welchen ihn Gottes Zorn jetzt auf ewig hinabstößt,

1) Anders Kimchi, *Michlol* 50^a, der in 10^a ein Hysteronproteron sieht (er stirbt, nachdem er kraftlos geworden).

nur sein zeitweiliger Bergungsort sein möge, bis Gottes Zorn sich wende (anklingend an Stellen wie Ps. 31, 21. 27, 5. Jes. 26, 20); daß Gott ihm, dem dort befindlichen, ein פֶּה d. i. einen *terminus ad quem* (vgl. v. 5) setze und wenn dieser bestimmte Zielpunkt gekommen sein in Gnaden wieder erinnere. Es ist ein Wunsch den Iob sich ausmalt. Die Wirklichkeit ist freilich eine andere: „wenn ($\epsilon\acute{\alpha}\nu$) stirbt ein Mann, wird er wieder leben?“ Die Antwort, welche Iobs noch keines Besseren belehrtes Bewußtsein darauf geben muß, ist Nein, es gibt kein Leben nach dem Tode. Nichtsdestoweniger ist es Bedürfnis des Herzens, ein solches zu wünschen; es ist ein schöner Traum, eine liebliche Möglichkeit, welche, wenn sie Wirklichkeit wäre, ihn für alles Leiden der Gegenwart trösten würde: „alle Tage meines Frohndiensts würde ich harren, bis meine Wandelung käme.“ נִצָּרָא nennt er das der unentrinnbaren Naturnothwendigkeit (5, 7) mannigfaltiger Leiden unterworfenen feld- oder frohndienstartige Erdenleben (7, 1) mit Einschluß der Nacht des Hades, worin es dieser seiner Nachtseite nach schattenartig sich fortsetzt, und הַלִּיפָה bed. hier weder Untergang noch Hingang im Sinne des Todes, wie jüd. Ausl. nach Jes. 2, 18. Hohesl. 2, 11 erklären, sondern (mit Bez. auf צַבָּאִי vgl. 10, 17) die Nachrückung (arab. خليفة Nachfolge, Nachfolger), Ablösung, Wechselung (syn. הַבְּרִיחַ Tauschung), hier vom Zustandswechsel, wie Ps. 55, 20 vom Gesinnungswechsel, Aq. Theod. $\tau\acute{o}$ $\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\mu\acute{\alpha}$ $\mu\omicron\nu$, LXX frei: $\epsilon\omega\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\nu$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ (vgl. παλιγγενεσία). O daß eine solche Wandelung ihm bevorstünde! Welch ein seliger Vorgang wäre es, wenn sie sich vollzöge! Da würde Gott in die Tiefe der Scheöl hineinrufen und er, der auf Erlösung hin in Verwarsam Gethane, würde aus der Tiefe herauf erwidern; Gott würde, nachdem sein Zorn sich gelegt (שָׁב wie Gen. 27, 45), sich nach dem Werke seiner Hände (vgl. 10, 3) zurücksehnen (הִסָּב ganz so wie Gen. 31, 20 und im Beduinischen خسف DMZ XXII, 158) — die Natur des Liebesverhältnisses zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe würde sich wieder geltend machen, es würde sich zeigen, daß der Zorn nur ein verschwindend Moment (Jes. 54, 8) und die Liebe sein wahres wesentliches Bedürfnis ist. „Die Innigkeit des Verhältnisses zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer — bem. Schlottm. treffend — muß von Iob in der Vergangenheit schon tief empfunden sein, wenn er sie in dieser Hoffnungsphantasie der Zukunft in solcher Weise auszusprechen vermag.“ In v. 16 wird das Beseligende dieser Aussicht, deren er sich getrösten zu dürfen wünscht, aus dem Contraste der Gegenwart begründet; כִּי עָתָה ist hier wie 6, 21 gebraucht, כִּי nicht wie sonst, wo כִּי עָתָה den Nachsatz eröffnet (3, 13. 8, 6), bestätigend (ja nun = ja dann), sondern begründend (denn dormalen): nicht die Schilderung dessen was dann geschehen würde (Umbr. Böttch. Merx Hitz.) setzt sich hier fort, sondern Schilderung dessen was jetzt geschieht, der Ueberstrenge und Unbeugsamkeit Gottes, setzt sich jenem entgegen. Jetzt zählt Gott seine Schritte (13, 27), ihn wie einen Verbrecher belauernd, hält nicht an sich ob seiner Sünde. Die meisten Neuern (Ew. Hlgst. Hahn Schlottm.) übers.:

du achtest nicht auf (שָׁמַר עַל wie 1 S. 26, 16. Spr. 6, 22) meine Sünde, ob sie näml. so hart zu strafen sei oder nicht, aber die Hauptsache wäre dann unausgedrückt. Raschi: du wartest nicht ob meiner Sünde, näml. sie zu strafen, sondern strafest sie sofort, was Ruetschi mit Verweisung auf Ps. 59, 10 gutheißt. AE: du achtest nicht außer auf meine Sünde, mit Ergänzung von רַק nach Koh. 2, 24 (wo aber מִשְׁיֵאכֶל zu lesen, indem מַ nach אָדָם ebenso wie 33, 17 ausgefallen). Hirz. Röd. fassen den Satz fragend: und hältst du nicht Wache über meine Sünde? Aber diese Umsetzung von Aussagesätzen in Fragsätze, wodurch Ja aus Nein wird, ist fast immer ein Gewaltstreich und gibt hier dem Ged. eine zwecklose Wendung (vgl. dagegen 31, 4). LXX übers.: καὶ οὐ μὴ παρέλθῃ σε οὐδὲν τῶν ἁμαρτιῶν μου, wonach Ew. und mit ihm Dillm. לֹא תַעֲבֹר עַל-חַטָּאתִי zu lesen vorschlagen. Der Ged.: „du gehst nicht vorüber an meiner Sünde“, d. h. du übersiehst sie nicht ist zusammenhangsgemäß; nur begreift sich nicht wie תַעֲבֹר zu השְׁמֹר verderben konnte. Eine einfachere Hülfe wäre die Streichung des לֹא: du wartest (lauerst) auf meine Sünde (שָׁמַר mit עַל = אֵל Ps. 59, 10. ל 130, 6). So wie der Text lautet scheint mir (was Zöckl. billigt) trotz Ruetschi's Widerspruch לֹא תַשְׁמֹר auch jetzt noch eine Umbiegung der RA אֶת שָׁמַר zu sein, welche Zorn bewahren, um ihm bei gegebener Gelegenheit freien Lauf zu lassen, bed. Am. 1, 11. Diese RA ist hier so gewendet, daß der Sinn entsteht: du behältst deinen Zorn nicht in dir, sondern schüttest ihn sofort aus (Mercerus: *non reservas nec differs peccati mei punitionem*). שָׁמַר (Jer. 3, 5., syn. יָזַר) ist hier Gegens. des sofortigen יָקָם: du drohst nicht erst lange, sondern strafst mich Schritt auf Schritt.

- 17 Versiegelt im Seckel ist meine Uebertretung
Und hast noch hinzuersonnen zu meiner Verschuldung.
- 18 Und doch ein Berg stürzt ein, verwittert,
Und ein Fels rückt von seiner Stätte.
- 19 Steine höhlet aus das Wasser,
Fortschwemmen seine Ergüsse den Erdstaub;
Aber des Sterblichen Hoffnung — machst du zunichte.

Der Sinn von v. 17 ist nicht, daß das ihn schuldig sprechende Urtheil in dem schon versiegelten Beutel des Richters steckt, so daß es nur noch der Uebergabe zur Vollstreckung bedarf (Hirz. Ew. Renan), denn wenn auch פָּשַׁע (obwol nicht geradezu die Sündenstrafe, was es auch Dan. 9, 24 nicht bed.) doch den Frevel als constatirten und also metonymisch das Strafurtheil bezeichnen kann, so ist doch das Bild nicht von Aufbewahrung wichtiger Documente, sondern von Aufbewahrung gesammelter Kostbarkeiten in versiegeltem Beutel entnommen; man hat nach Hos. 13, 12. Dt. 32, 34. Röm. 2, 5 vgl. Jer. 17, 1 zu erklären. Was nach Gottes Urtheil Iob von jeher (13, 26) gefrevelt hat, das hat Gott wie in einem Geldbeutel angesammelt und darin wol verwahrt, um es ihm nun heimzuzahlen. Nicht allein aber das, er hat noch hinzuersonnen zu seiner Missethat. Ew. übers.: *zugenähet hast du meine Strafe, aber נִפְּלָה* bed. nicht zunähen, sondern (s. zu 13. 4) überstreichen (Hitz.: *übertünchen*, indem er v. 16. 17 mit „ja dann“ auf

die Zukunft bez. und dadurch **וְהִתְסַפֵּל** zu lesen genöthigt ist), anstreichen, anschmieren, anfügen (**נָפַל** rabb. *Accidens*, Nebensache, *opp. עָקַר*), wonach LXX *ἐπισημῶναι* (hinzubemerkt) und Mose ha-Cohen ibn Gecatilia (Chiquitilla) aus Cordova im 11. Jahrh. **حَفِصَت** (hinzugesammelt). Fraglich ist nun der Sinn der folg. Bilder. Bei **אֲבָנִים שֹׁחֲקִים מֵיִם** erinnert man sich des sprichwörtlichen *gutta cavat lapidem* (vgl. Tibull: *Longa dies molli saxa peredit aqua*). Dem Eindruck, den dieses eine Naturbild macht, entsprechen auch die andern. Der Vergleichspunkt ist nicht die Zerstörungsmacht der Elemente, deren nur eins, das Wasser, genannt wird, sondern der Wechsel, den in der Naturwelt auch das scheinbar unabänderlich Starrste und Dauerhafteste eingeht. Das **ו** 19^b ist also nicht wie 5, 7, 11, 12, 12, 11 *Waw adaequationis*. **תְּקִיָּה** Hoffnung ist Ausschauen und Aussicht auf Veränderung der gegenwärtigen Lage. In der Naturwelt erlebt auch das was sich immer gleich bleiben zu müssen scheint eine endliche obwol allmähliche doch unausbleibliche Wandelung, aber des Sterblichen Hoffen etc. Der Zus. ergibt sich bei dieser Erklärung zwanglos. **אֵילִם** bed. ganz so wie 1, 11. 11, 5. 12, 7 *verum enim vero, attamen*. Mit schonungsloser Strenge und noch über das Schuldmaß hinaus läßt mich Gott — sagt Iob — meine Sünden büßen, ohne eine Veränderung seines Sinnes eintreten zu lassen. Und doch rückt auch das Festeste und Beharrlichste in der Natur von seiner Stelle und es wird einmal damit anders, nur des Sterblichen Hoffen sieht vergeblich einer endlichen Wandelung der trostlosen Gegenwart entgegen. In 18^a ist **נִיפֵל** nicht Adj.: ein einfallender oder eingefallener (Ralbag) Berg, denn die Möglichkeit des Einsturzes selbst ist was betont wird; also ist **נִיפֵל** entw. Ergänzung des Präd.: ein Berg indem er einstürzt (vgl. **וְיִרְעָבוּ** 24, 10), oder es ist das Präd. selbst welches in **יִפֹּל** statt **נִיפֵל** sich fortsetzt (Hitz.); wir ziehen, obwol sich nicht so übersetzen ließ, das Erstere vor: ein Berg einstürzend (indem er einstürzt) **יִפֹּל** d. h. zerfällt endlich wie eine Pflanze welche welkend sich entblättert Jes. 34, 4. Das Seitenstück 18^b ist wie 18, 4 nach 9, 5 zu erkl. und also nicht zu übers.: ein Fels verwittert (Schlottm. nach LXX *παλαιωθήσεται*, s. zu 21, 7), sondern: rückt fort (nicht wie Hier. *transfertur*, was **יִצְחַק** heißen würde) von seiner Stelle, er bewegt sich, nachdem er einmal aus dem Gleichgewicht gerathen, so lange weiter und weiter bis er endlich, aus der Höhe in die Tiefe stürzend, seinen Ort verändert. In dem Bilde 19^a ist **אֲבָנִים**, wie die Betonung mit *Legarmeh* anzeigt, vorausgestelltes Obj.; **שֹׁחֲקִים** bed. ganz so wie **سَقَق** *atterere, conterere*. In dem Seitenstück dazu ist mit **סִפִּיחַ** in der Bed. ‚ohne Aussaat Nachgewachsenen‘ nichts anzufangen, obwol das Trg. hiernach übers.: es (das Wasser) spült hinweg seinen, nämlich des Erdenstaubes (nach gleicher *syntaxis ornata* wie z. B. Jes. 17, 6), Nachwuchs (**בְּתָהָא**), welchem Symm. (*τὰ παραλελειμμένα*) folgt — aber warum gerade den Nachwuchs, der übrigens nicht dem **יִפֹּר**, sondern der **אֲדָמָה** entspringt? Wesentlich richtig schon Hier.: *et alluvione paulatim terra consumitur*. Zwar ist es fraglich, ob **סִפִּיחַ** im Hebr.

anderwärts *effundere* (s. Hab. 2, 15) bed., aber nicht nur geht ספך reichlich s. auf die Grundbed. reichlichen Ergusses zurück (s. 20, 22) — es liegt hier in dem so stark arabisirenden Buche näher als irgendwo auf ein ספח = سفح (Nebenform zu سفك) zurückzugehen, obwol

man das Wort auch (was schon Ralbag zur Wahl stellt) nach מטר סחם Spr. 28, 3 und סחיפה Regensturm als transponirt aus סחיפה ansehen könnte, v. סחם arab. abraufen, wegraffen, targ. fortstoßen (= רחם), syr. assyr. talm. umstürzen, *subvertere*. Das Suff. geht auf מים welches sonst Masc. (vgl. Jes. 64, 1), hier aber als dinglicher Plur. nicht allein nach Ges. § 146, 3 mit weiblichem Präd. verbunden, sondern auch selbst als Fem. behandelt ist. Meistens ist ספחיה mit *Mercha* bezeichnet, richtiger wäre nach unserer Auffassung *Dechî*, was sich auch hier und da in Codd. findet. Also: selbst das Standfesteste, das scheinbar immer Gleiche erfährt endlich eine Umänderung, aber (! *advers.*) des Sterblichen Hoffnung hast du gar zu nichte gemacht (רחב mit *Pathach* in Pausa). Das Perf. ist prägnant: einmal für immer, unerbittlich — der trostlose *status quo* bleibt unverrückt, undurchbrochen, unaufheblich der gleiche.

- 20 Du bewältigst ihn für immer, da fährt er hin;
Entstellend sein Antlitz, so stößest du ihn von dannen.
21 Mögen in Ehren sein seine Kinder — er weiß es nicht,
Oder in Kümmerlichkeit — er achtet nicht auf sie.
22 Nur an ihm selber leidet sein Fleisch Wehe,
Und in ihm selber empfindet seine Seele Trauer.

Die Alten meinen תחקה ממני durch תחקה (du erweistest dich stärker als er) erklären zu müssen (nach Ges. § 121, 4), aber תחקה ist auch Trans. in der Bed. gewaltsam angreifen und bewältigen 15, 24 und s. zu Koh. 4, 12., wie talm. תחקה (statt תחקה), arab. تَقَفَّ *comprehendere*. Gemeint sind nicht die vielen Leiden, die ihm Gott im Lebensverlaufe anthut; לָנֶצַח bed. hier nicht: fort und fort, unaufhörlich, wie die Meisten erklären, sondern wie 4, 20. 20, 7 und überall im Buche: für immer. Gott versetzt ihm den Todesstoß, der seinem Leben für immer ein Ende macht, da geht (fährt) er dahin (הָלַךְ mit diesem oder dem metaplastischen Fut. 19, 10 im Sinne von هلك *perire*); sein Angesicht entstellend d. i. im Todeskampfe und im Tode bei beginnender Verwesung verzerrend und sich selber unähnlich machend, so stößt er ihn aus diesem Leben (Gen. 3, 23) und von sich selbst (Ps. 88, 6) hinweg; das Part. setzt sich hier wie Spr. 20, 26. Nah. 1, 4 vgl. Ps. 118, 27 im Modus der Folge fort. Hinabgefahren in die Unterwelt weiß er dann nichts mehr vom Geschick der Seinigen, denn wie Koheleth 9, 6 sagt: die Todten haben und nehmen schlechthin keinen Antheil an dem was unter der Sonne geschieht. An seine eignen Kinder, die ja vor ihm verstorben, denkt Iob bei v. 21 nicht, auch nicht an seine Enkel (Ew.), er redet vom Menschen im Allgem. Das V. צַר (צַר) bed. *comprimere* und von da aus *parvum - compressum esse* oder auch *con-*

stringi s. angi doloribus, wenn nicht diese Begriffswendung durch *exiguum, invalidum fieri* vermittelt ist. Im Arabischen und Syrischen hat צַר als Transitiv die herrschende Bed. *parvi facere, ludibrio habere*, im Targumischen (ausgen. das Trg. der Sprüche) dagegen die Bed. *dolore afficere*. Auch hier scheinen כָּבֵד und צַר nicht im Sinne von Viel und Wenig einander entgegen zu stehen, sondern wie Jer. 30, 19 in dem weiteren Sinne ansehnlicher und kümmerlicher Lage, so daß צַר zwar noch nicht gleichen Sinn wie im nachbiblischen Hebräisch hat, aber doch an diesen anstreift, *opp.* כָּבֵד in Ehren sein, zu Ehren kommen wie Jes. 66, 5. כִּי ist mit הֵא des Obj. (auf etwas achten) verbunden wie Ps. 73, 17; denn לִמִּי hier und 22, 17 mit Hitz. als ethischen Dativ wie לִי 13, 1 zu fassen empfiehlt sich nicht, da das Wort nicht die der pathetischen Form entsprechende Bedeutsamkeit hat (vgl. dagegen zu 22, 2). Weder weiß er um das Ergehen seiner Hinterbliebenen noch kümmert er sich darum: „eitel Schmerz und Trauer ist der Todten Dasein und lediglich seines eignen Fleisches Schmerz, seiner eignen Seele Trauer beschäftigt ihn. Er hat also weder Raum für Freude noch berührt ihn Anderer, sei es auch seiner Nächsten, erfreuendes oder betrübendes Geschick.“ So v. Hofm. (Schriftb. 1, 495), indem er עָלָי beidemal „an ihm“ übers., so daß es die Suff. wie ein beigefügtes ἰδιος verstärkt. Ebenso Ew. Hitz. und so auch Psychol. S. 414. Offenbar werden des Verstorbenen Unbekümmertheit um Andere und sein lediglich auf ihn selbst beschränktes Schmerzensdasein einander entgegengesetzt, und da 22^a unmöglich sagen will: über ihn selbst nur fühlt Schmerz sein Fleisch (Schlottom. Hirz. u. A.) — denn das entseelte Fleisch läßt sich zwar in zeugmatischer Weise als Schmerz empfindendes, nicht aber als seinen Schmerz auf ein Anderes beziehendes und also selbstbewußtes vorstellen — so ist עָלָי weder 22^a noch 22^b „über ihn“, sondern beidemal „an (in) ihm“ zu übers.; אֲנִי gehört nach dem zu 2, 10 besprochenen Hyperbaton (vgl. 13, 15. Jes. 31, 15) zu עָלָי und dieses (s. darüber Psychol. S. 152) ist nicht sowol Complement des Subj. als vielmehr wie 30, 16. Ps. 42, 6 des Prädicats. Ebenso auch in der entsprechendsten Parallele Hohesl. 5, 4 wenn dort עָלָי (nicht עָלָי) gelesen wird. In 22^a deutet sich die Vorstellung an (welche deutlich Jes. 66, 24 und bes. Judith 16, 17 ausgedrückt ist: δοῦναι πῦρ καὶ σκόληκας εἰς σάρκας αὐτῶν καὶ κλιύσοῦνται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος), daß der Verwesungsproceß des Leibes von schmerzlichen Empfindungen begleitet sei und also schmerzliche Reflexe in das ohnehin traurige Schattenleben der abgeschiedenen Seele werfe. Der Wurmfraß — sagt die Gemara Berachoth 18^b — schmerzt den Todten gleich Nadelstichen. Und die Araber nennen den Verwesungsproceß bis zu seiner Vollendung die ‚Pein des Grabes‘ (عذاب القبر).

Die hier zu Ende gehende Rede Iobs zerfällt in drei Theile c. 12. 13. 14. In der leidenschaftlichen Rede Zophars, der Iob wie einen hohlen dünkelfaften Schwätzer behandelt, hat die Vergeltungslehre sich mit solchem Uebermut und solcher Anmaßung geltend gemacht,

daß Iob sich ihrer mit aller Macht erwehren muß. Der 1. Theil der Rede (c. 12) schlägt diesen Uebermut und diese Anmaßung siegreich zu Boden. Iob hält den Freunden entgegen, daß die Weisheit, als deren alleinige Inhaber sie sich geberden, gar nichts Absonderliches und die Verachtung, mit der sie ihn behandeln, das gewöhnliche Geschick der leidenden Unschuld ist, während die im Glück befindliche Gottlosigkeit durch Nichts beunruhigt wird. Um ihnen aber zu zeigen, daß was sie von der Erhabenheit Gottes sagen, unter die er sich demütigen solle, ihm nicht imponiren und helfen könne, verweist er sie an die Creaturen, welche alle von dieser Erhabenheit, von Gottes Schöpfermacht und der schlechthinigen Abhängigkeit alles Lebendigen von ihm Zeugnis ablegen, und beweist, daß auch ihm der Sinn für die Wahrheit in den Sprüchen der Altväter nicht abgehe, durch eine alles was die Drei gesagt hatten übertreffende Schilderung der absoluten Erhabenheit Gottes, wie sie in Naturwelt und Menschengeschichte sich bethätigt. Diese Schilderung ist aber durchaus ein Nachtgemälde von Katastrophen, entsprechend dem nächtlichen Gemütszustande, in welchem Iob sich befindet, und der Katastrophe, die er selbst erlitten. Wie die Freunde ihn durch ihre Schilderungen Gottes nicht zu trösten vermochten, so ist auch seine eigne Schilderung völlig trostlos. Denn die Weisheit Gottes, von der er redet, ist nicht die weltordnende Weisheit, zu der man Vertrauen fassen kann und in der man die Bürgschaft hat, alle Lebensräthsel eher oder später gelöst zu sehen, sondern diese Weisheit ist etwas rein Negatives, die abstracte Erhabenheit über alle geschöpfliche Weisheit, welche daraus folgt, daß er die Weisheit der Weisen zuschanden macht. HEGEL hat die alttestamentliche Religion die Religion der Erhabenheit genannt. Aus dem Buche Iob läßt sich das Recht dieser Benennung auf sein rechtes Maß zurückführen. Denn der Tendenz des Buchs gemäß ist weder die Gottesidee der Freunde noch die Iobs die wahre und reine. Die Freunde denken sich Gott als den Absoluten, der in der Menschengeschichte auf Erden durchaus nach dem Motive gerechter Vergeltung und Iob denkt ihn sich als den Absoluten, der nach der Willkür seiner Machtvollkommenheit handelt. Jenes ist im Sinn des Buches dogmatische Einseitigkeit, und dieses die trübe Vorstellung eines Angefochtenen. Der Gott des A. T. ist also weder ein Herrscher bloß nach Gerechtigkeit noch auch ein Herrscher nach „erhabner Laune.“

Nachdem Iob seine Ueberlegenheit über die Freunde in Erkenntnis der Erhabenheit Gottes bewiesen hat, spricht er ihnen das Urtheil, welches ihn bestimmt, sich von ihnen abzuwenden. Die Predigt, die sie ihm halten, ist zwecklos weil zweckwidrig, und während sie ihm nichts nützt, schadet sie ihnen, weil ihre Ehrenrettung Gottes sie selber strafwürdig in Gottes Augen macht. Sie ist zwecklos, denn in der absoluten Erhabenheit Gottes liegt kein Moment des Trostes für irgend welchen Leidenden und in der absoluten Gerechtigkeit Gottes kein Moment des Trostes für einen Leidenden, welcher sich bewußt ist, unschuldig zu leiden. Indem sie sich darauf steifen, daß Iobs Leiden

ein Verhängnis göttlicher Gerechtigkeit sei, retten sie zwar anscheinend Gottes Ehre, aber diese Ehrenrettung schlägt in das Gegentheil um, sobald sich ausweist, daß ein Grund zu gerechter Bestrafung in Iob nicht vorhanden ist. Davon gibt aber Iob sein unerschütterliches Selbstbewußtsein Zeugnis, ihre Anwaltschaft Gottes ist also gegen Iob eine Ungerechtigkeit und für Gott ein schlechter Dienst, welcher der entlarvenden Strafe Gottes nicht entgehen kann. Man beachte wol daß Iob 13, 6—12 den Freunden feierlich droht, Gott werde sie dafür strafen, daß sie seine Person ansehen d. h. seine Partei auf Kosten der Wahrheit ergreifen. Man sieht daraus, wie rein Iobs Gottesidee ist, soweit sie nicht von dem persönlichen Misverhältnis zu Gott, in welches ihn die Anfechtung wegen seines Leidens versetzt hat, afficirt ist. Während er oben c. 9 ein objektives Recht nicht anerkannte, vielmehr der Ansicht daß Gott gegen ihn ungerecht handle durch die verzweifelte Behauptung auswich, daß was Gott thue in jedem Falle Recht sei, weil Gott es thue, erkennt er hier eine objektive Wahrheit an: Gott ist der Gott der Wahrheit und will deshalb nicht mittelst Entstellung der Wahrheit vertheidigt oder geehrt werden. Solcher frommen Lüge machen sich eben jetzt die Freunde schuldig, indem sie wider besser Wissen Iob als Ungerechten ansehen und sich die Widersprüche der täglichen Erfahrung mit ihrem Glaubenssatze von der Vergeltung auf Erden verhehlen. Darum will Iob nichts mehr mit ihnen zu thun haben, und zu wem wendet er sich nun hin? Von Menschen abgestoßen, fühlt er sich um so stärker hingezogen zu Gott. Er will Gotte seine Sache vortragen. Zwar hält er Gott für seinen Feind, aber er denkt wie David 2 S. 24, 14. Mit Gott will er rechten und ihm seine Unschuld darthun, er will es wenn er auch sein Wagnis mit dem Leben büßen müßte, denn er weiß daß er moralisch in diesem Streite nicht erliegen wird. Nur Zweierlei bedingt er sich aus: daß Gott einen zeitweiligen Nachlaß seiner Qualen eintreten lasse und daß er ihn durch seine Majestät nicht außer Fassung bringe. Dieses Rechten Iobs mit Gott ist ebenso grauen- als jammererregend.¹ Grauererregend, weil seine Persönlichkeit in titanenhafter Weise sich wider Gott auflehnt, und jammererregend, weil der Gott, wider den er ankämpft, der verkannte Gott ist, das Gespenst, welches die Anfechtung ihm statt des wahren Gottes vor sein trübes Auge gestellt hat. Dieses Gespenst ist zwar noch der persönliche Gott, aber sonst in nichts verschieden von dem unerbittlich waltenden Schicksal der griechischen Tragödie. Wie in dieser der Held des Drama's der geheimnisvollen Macht gegenüber, die ihn mit eisernem Arme zermalmt, seine persönliche Freiheit zu behaupten sucht, so macht Iob selbst auf die Gefahr plötzlichen Untergangs das unerschütterliche Bewußtsein seiner Unschuld geltend gegenüber einem Gotte, der ihn wie einen Frevler langsamem, aber gewissem Untergange geweiht hat. Es ist ebenderselbe Kampf der Freiheit

1) Dieses c. 13 des B. Iob eignet sich also schlecht zur Verlesung um Bitte Todkranker, wie im Mittelalter üblich war.

gegen die Nothwendigkeit, wie in der griechischen Tragödie. Man hat gesagt, daß nicht die maßlose orientalische Phantasie, weil nur die wirklich ästhetisch-geformte, dem wahrhaft erhabenen Thema, die Macht des menschlichen Geistes und die Behauptung seiner Würde im Kampf mit feindlichen Gewalten in Kunst und Poesie darzustellen, gewachsen sei.¹ Aber das Buch Iob bewegt sich hierin nicht bloß auf der Höhe der griechischen Tragödie, sondern hoch über derselben. Denn einestheils führt es uns jenen Kampf in seinem ganzen haarsträubenden Todesernste vor, andernteils aber läßt es uns doch nicht in dem trostlosen Wahne, daß eine absolute Willkürmacht das menschliche Geschick gestalte. Der tragische Kampf mit der göttlichen Nothwendigkeit ist nur die Mitte, nicht Anfang und Ende des Buchs — es endet nicht damit, daß das Schicksal den Helden vernichtet, sondern das Ende, in das es ausläuft, ist die Vernichtung der Schicksalsidee selber.

Auch in dieser Rede (vgl. 13, 23. 26. 14, 16 f.) weiß Iob so wenig wie die Freunde Leiden und Sündenstrafe auseinander zu denken. Vermöge seines Vorurtheils sieht er sich durch sein Leiden als argen Sünder hingestellt und seine Freunde ziehen aus der falschen Prämisse wirklich den Schluß, daß er das sei. Aber er behauptet das Gewissenszeugnis seiner Unschuld und weil dieses jener Prämisse widerspricht, so erscheint ihm Gott selbst als ungerecht und unbarmherzig, und gegen diesen Gott, den ihm die Anfechtung zu dem Zerrbilde eines absoluten Willkürherrschafters entstellt hat, ringt er an und setzt dem Zwange des faktischen Verdammungsurtheils, welches er in seinem Leiden über sich ausgesprochen sieht, die Wahrheit und Freiheit seines sittlichen Selbstbewußtseins entgegen. In solchem Ankämpfen wider Gott sehen wir Iob im zweiten Theile der Rede (c. 13) begriffen: gerüstet zum Beweise seiner Unschuld fordert er Gott zum Rechtsstreite heraus, aber da Gott nicht erscheint, schlägt der Trotz in Verzagtheit um und der titanische Ton geht in jenen elegischen über, der sich im 3. Theile der Rede (c. 14) fortsetzt. Während er erst den Freunden und dann Gott gegenüber in dem erhabenen Bewußtsein eines צדיק חיים himmelan das Haupt erhoben hat, beginnt er wie zurückgeschleudert zu klagen und gibt dem Zwange nach, den sein Leiden ihm anthut, sich für einen Sünder zu halten. Aber auch bei dieser gewaltsamen Selbstüberredung kann er sich über das Verfahren Gottes nicht beruhigen. Denn wie kann Gott über den Menschen, dessen Leben so kurz und sorgenvoll ist und der, weil einem sündigen Geschlecht angehörig, unmöglich sündenrein sein kann, ein so strenges Gericht üben, ohne ihm inmitten seiner Leiden auch nur die zeitweilige Ruhe eines Tagelöhners zu gönnen — über den Menschen, dem er ein prädestinirtes Lebensziel gesteckt hat und der, einmal gestorben, auf ewig nicht in das Leben zurückkehrt? Die alten Ausl. können sich in diese absolute Leugnung eines neuen Lebens nach dem Tode gar nicht

1) s. Arnold Ruge, Die Academie I S. 29.

finden. Brentius macht zu *donec coelum transierit* die schlaue Bemerkung: *ergo resurget* und auch Mercerus kann sich nicht einreden, daß der *electus et sanctus Dei vir* nicht bloß ein zweites irdisches Leben, sondern auch das unvergängliche Leben nach dem Tode gezeugnet haben sollte. Und doch ist es so: Iob meint zwar nicht, daß der Mensch sterbend vernichtet wird, aber er weiß von keinem andern Leben nach dem Tode als dem Schattenleben in Scheôl welches kein Leben ist. Seine Klagen stimmen zusammen mit den Klagen bei Moschos 3, 106 ss.:

Αἰ αἰ, ταὶ μαλάχαι μὲν ἐπὰν κατὰ κῆπον ὄλωνται,
Ἡ τὰ χλωρὰ σέλινα, τὸ τ' εὐθαλὲς οὖλον ἀνηθον,
Ὑστερον αὖ ζῶντι καὶ εἰς ἔτος ἄλλο φθίνοντι·
Ἄμμες δ' οἱ μεγάλοι καὶ καρτεροὶ ἢ σοφοὶ ἄνδρες,
Ὅπποτε πρῶτα θάνωμες, ἀνάχοι ἐν χθονὶ κοίλα
Εὐδοίμες εὖ μάλα μακρὸν ἀτέρμονα νήγρετον ὕπνον.

Weh, o wehe! Die Malven, nachdem sie im Garten verdorret,
Oder der Eppiche Grün und die krause hochstenglige Dille
Leben hernachmals wieder und sprossen im künftigen Jahre;
Doch wir Männer, die großen und tapferen oder die weisen,
Wenn wir einmal gestorben: gehörlos im Innern der Erde
Schlafen wir gar sehr lange endlos unerwecklichen Schlummer.

Oder mit denen des Jağur Veda: „Während der Baum, wenn er gefällt ist, wieder sproßt, frischer als zuvor, aus der Wurzel: aus welcher Wurzel sproßt der sterbliche Mensch, wenn er gefällt ist durch die Hand des Todes?“ Diese Klagen tönen durch die alte Völkerwelt von einem Ende bis zum andern, und auch Iob ist über das Jenseits keines Besseren belehrt. Das irdische Leben mündet für ihn in die Finsternis der Scheôl und über die Scheôl hinaus hat der Mensch für ihn keine weitere Geschichte.

Man fragt sich hier: sollte der Dichter nichts von Auferstehung und Gericht nach dem Tode gewußt haben? Sehen wir auf die Psalmen der davidisch-salomonischen Zeit, so müssen wir es verneinen. Da aber, wie die griechischen Mysterien *ἡδυστέρας ἐλπίδας* nährten und pflegten, so auch die israelitische Chokma Aussichten in das Jenseits, welche über die Heilserkenntnisstufe der Gegenwart hinausgriffen, mittelst aufwärts und vorwärts strebender Forschung anticipirte (Psychol. S. 410): so läßt sich vermuten und mittelbar aus dem B. Iob sogar schließen, daß der Dichter desselben eine Erkenntnis vom Jenseits hatte, welche über die finstere Hadesvorstellung hinausging. Denn nur dadurch wurde es ihm möglich, so meisterhaft an Iob zu schildern, wie die Hoffnung eines jenseitigen Lebens, da wo sie noch kein ausdrückliches Wort der Verheißung für sich hat, sich zunächst als ein klares Wünschen und Sehnen aus dem menschlichen Herzen losringt. Man kann nicht sagen daß Iob 14, 13—17 die Hoffnung eines Lebens nach dem Tode ausspricht. Aber einestheils zeigt uns der Dichter an dieser rührenden Aeüßerung Iobs, wie ganz anders er sein Leiden ertragen würde, wenn er wüßte, daß es wirklich eine Erlösung aus dem Hades gibt, andernteils zeigt er uns in dem Wunsche Iobs, daß

es so sein möchte, den Keimansatz der Hoffnung; denn was ein frommes Gemüt wünscht, das hat eine innere Energie, welche von der subjektiven Wirklichkeit auf die objektive hindrängt. Die Hoffnung des ewigen Lebens, sagt irgend einer der Alten, ist eine Blume, welche am Rande der Hölle gewachsen ist. Der Dichter des Buches Iob bestätigt uns das. Mitten in der Hölle des Gefühls göttlichen Zorns, in welche Iob versunken ist, keimt ihm diese Blume.

Kaum aber hat sich Iob einige Augenblicke geweidet an der Vorstellung dessen was er gern hoffen möchte, so übermannt ihn wieder der Gedanke an die Wirklichkeit dessen was er zu fürchten hat. Er erscheint sich wie ein Missethäter, der zur Todesvollstreckung aufgespart wird. Während in der Natur selbst das scheinbar Unveränderlichste sich ändert, hat ihm Gott unabänderlich alle Hoffnung abgeschnitten. Er drängt ihn gewaltsam aus diesem Leben in Grab und Unterwelt hinweg. Der Wunsch eines Lebens nach dem Tode ist hier wieder von der Vorstellung der Scheôl mit ihrer unentrinnbaren und ewigen Finsternis verschlungen, aber verschlungen um bald wieder über den Wogen der Anfechtung zum Vorschein zu kommen, bis das Glaubenspostulat eines jenseitigen Lebens sich in c. 19 als gewisse Zuversicht über Tod und Grab erhebt.

Der zweite Gang des Streites c. XV—XXI.

Die zweite Rede des Eliphaz c. XV.

Schema: 10. 8. 6. 6. 6. 10. 14. 10.

[Da hob Eliphaz der Themanite an und sprach:]

- 2 Erwidert wol ein Weiser windig Wissen,
Und blähet er mit Oststurm sein Innres,
- 3 Streitend mit Rede, die nicht frommet,
Und Worten, womit er nicht nützt?
- 4 Dazu zernichtest du Gottesfurcht
Und schmälerst die Andacht vor Gott;
- 5 Denn deine Schuld unterweist deinen Mund
Und du wählst die Sprache Verschmitzter.
- 6 Es verurtheilt dich dein Mund und nicht ich,
Und deine Lippen zeugen wider dich.

Der zweite Gang des Streites wird wieder von Eliphaz eröffnet, dem ansehnlichsten, gewichtvollsten und wol auch ältesten der Freunde. Die umständlichen und animosen Antworten Iobs erscheinen ihm als hohle Phrasen und leidenschaftliche Tiraden, welche schlecht zu dem Lob eines Weisen passen, das er in Aussagen wie 12, 3. 13, 2 sich selbst gibt. **הַתְּעִלָּה** mit **ה** der Frage wie **הַתְּעִלָּה** 13, 25. **רוּחַ** Wind ist das Gegentheil des Soliden und Sichern, und das wie Hos. 12, 2 parallele **קָדִים** (= **רוּחַ בְּבִיר** 8, 2) bed. Gehaltloses, welches obendrein mit Heftigkeit auftritt. Misverständlich wäre es im Deutschen, wenn wir **בֶּטֶן** ‚Bauch‘ übersetzten; es ist nicht als Gegens. zu **לֵב** gemeint (Ew.), sondern wie v. 35. 32, 18 heißt hier so das Innere als Sitz des Seelenlebens und die fühlende, denkende und wollende, Geistiges aufnehmende und verarbeitende Innerlichkeit selbst (Psychol. S. 266), wie auch im Arab. *baṭn* (syn. *ḡauf*) die Mitte, das Innere und *el-bâṭin* (opp. *ez-ẓāhir*) das Inwendige, Tiefinnerliche bed. Den folg. *inf. abs.* **הִרְבָּה** übers. Hirz. Renan als Finitum: *se défend-il par des vaines paroles*, aber statt des Finitums wird der *inf. abs.* in historischen (15, 35), nicht aber in fragenden Sätzen gebraucht. Ew. faßt ihn als Subjektsbegriff: „Zücht’gen mit Worten — dient nicht, und Reden — damit nützt man nicht“, aber obschon **הִרְבָּה** und **מְלִים** ohne nähere Bestimmung so wie in *λογوماχεῖν* (2 Tim. 2, 14) und *λογوماχία* (1 Tim. 6, 4) gebraucht sein könnten, so steht hier doch die Formung von **3^b** entgegen. Der *inf. abs.* schließt sich im Sinne von *redarguendo* (*disputando*), wie sonst auch der Inf. mit **ל** gebraucht wird Richt. 9, 56. 2 S. 19, 6 f. 2 K. 19, 11 (Hitz.), an die Vv. der Frage v. 2 an und das attributive **לֹא יִסְכֵּן** ist auf die Rede als Subj. zu bez.: *sermone qui non prodest*, dagegen **לֹא יוֹצִיל בָּם** auf den Redner: *verbis quibus nil utilitatis affert*, vgl. 35, 3. Nicht daß Iob redet, tadelt Eliphaz, sondern daß er sich in so nutz- und zwecklosen Expectorationen verantwortet. Aber noch mehr als das: seine Reden sind nicht allein unstichhaltig und unzutreffend, **אֵם** *accedit quod* (so steigernd wie 14, 3),

sie sind noch dazu irreligiös, indem sie näml. durch Verdächtigung der Gerechtigkeit Gottes der Religion ihre Grundvoraussetzung entziehen und die Gotte schuldige anbetende Ehrfurcht schmälern. Ueber יִרְאַהּ s. zu 4, 6.; שִׁיחָה לְפָנֵי-אֵל ist nach Ps. 102, 1. 142, 3 (vgl. 64, 2. 104, 34) zu verstehen: angesichts Gottes und also gebetsweise gepflogene Betrachtung (vgl. Ps. 19, 15), hier von der rechten Art und Weise dieser, der dazu erforderlichen ehrerbietigen Denk- und Sprechweise, der damit verbundenen Stimmung, welcher Iob Abbruch thut (זָרַע wie 37, 7 abziehen *detrahere*). Seine Reden sind großentheils gebetsweise an Gott gerichtet, aber ungestüm und vorwurfsvoll, also unehrerbietig in Form und Inhalt. Das folg. בִּי v. 5 ist nicht affirmativ: fürwahr (Hirz.), sondern begründend oder erklärend: dieses mit אָחֵהּ so scharf und bestimmt über ihn ausgesprochene Urtheil drängt sich unabweisbar auf, denn seine Schuld unterweist seinen Mund (אֵינֶה nur im B. Iob von dem einmal Spr. 22, 25 vorkommenden אֶלֶה lernen, eig. sich an etw. gewöhnen, damit vertraut werden √ לֵה sich an etw. anfügen, anschließen, damit verbinden) d. h. es ist ein schuldbeladenes Herz, welches ihm Worte wie sie aus seinem Munde kommen inspirirt. Ich erklärte früher: deine Schuld thut dar dein Mund, aber עֵינֶה ist mit Hier. Lth. Schlottm. Dillm. Hitz., unter den jüd. Ausll. Raschi, Jesaia von Trani, Serachja u. A. als Subj. anzusehen, wonach es auch gestellt; denn אֵינֶה bed. nicht lehren im Sinne des Darthuns oder Anzeigens, sondern der Belehrung und des Unterrichts (35, 11), und der Ged. *culpam tuam indicat os tuum* folgt ja, zwiefach ausgedrückt, in v. 6. Die Personification des עֵינֶה ist wie Ps. 36, 2 die des בָּשֶׁעַ. Schuld, welche sich nicht als solche ans Licht ziehen und strafen lassen mag, macht ihn so leidenschaftlich und dabei so unwahr: er wählt die Sprache Verschmitzter, indem er näml. vor Gott seine Unschuld erhärten zu können heuchelt und, mit Recht angegriffen, die Offensive (wie 13, 4 ss.) gegen diejenigen ergreift, die ihn zur Selbstdemütigung ermahnen. So wird er durch seine frevlen Reden sein eigener Richter (יִרְשִׁיעַד) und Verkläger (בֶּד nach dem *fem.* שִׁפְיִיד wie Spr. 5, 2. 26, 23). Der Knoten des Streites wird dadurch immer verwickelter, daß Iob die Freunde mehr und mehr in ihrer falschen Ansicht bestärkt durch seine allerdings theilweise (wie 9, 22) sündlichen Reden.

- 7 Wardst du als Erster zum Menschen geboren
Und bist du vor den Hügeln gekreißet?
- 8 Hörtest du im Rathe Eloahs zu
Und risset an dich Weisheit?
- 9 Was weißest du, daß wir nicht wüßten,
Verstehest du, das wir nicht inne hätten?
- 10 Sowol Grau- als Silberhaarige gibts unter uns,
Aelter als dein Vater an Tagen.

Die Frage 7^a setzt voraus, daß der erstgeschaffene Mensch, weil unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangen, den unmittelbarsten tiefsten Einblick in die Geheimnisse der mit ihm entstandenen Welt hatte. Schlottm. erinnert an eine ironische sprichwörtliche Redeweise der Inder: „Ja ja, er ist der erste Mensch, kein Wunder, daß er so

weise ist“ (Robert *orient. illustr.* p. 276). Man übers. nicht: wardst du als erster Mensch geboren, was ebensowenig statthaft als die Uebers. von אחת מעט Hagg. 2, 6 mit „ein Wenig“ (s. Köhler zu d. St.), vielmehr ist ראשון (wie Jos. 21, 10 und im Samarit. = ראשון 8, 8 mit beibehaltenem א des Wortstamms) wie 2 S. 29, 21 Apposition des Subjekts und אדם ist nach Ges § 139, 2 zu beurtheilendes Prädicat. Auch die Uebers. Raschi's: wardst du eher als Adam geboren ist unmöglich, denn diese griechische Ausdrucksweise *πρωτός μου* (Joh. 1, 15. 30. 15, 18 vgl. *Odyss.* 11, 482 s.: *σεῖο μακάριστος*) ist nicht hebräisch. In der parallelen Frage 7^b finden Umbr. Schlottm. u. Renan (nach Ew.) eine Anspielung auf Spr. 8, 24 s.: bist du die demiurgische Weisheit selber? Aber die einleitenden Spruchdichtungen Spr. c. 1—9 sind jünger als das B. Iob und wahrscheinlich aus der Zeit Josaphats; der Sachverhalt ist also vielmehr der, daß der Verf. von Spr. 8, 24 s. Worte des B. Iob auf die Vorweltlichkeit der Chokma übertragen hat. Vor den Hügeln gekreißet, d. i. gleichsam unter Geburtswehen hervorgebracht (*חוללה Pul.* von חיל, חיל), wäre Iob ein höheres Geistwesen, denn die Engel sind nach der Schrift eher als der Mensch und auch eher (s. 38, 4 f.) als diese sichtbare Körperwelt geschaffen. Irrig übers. Hirz. Ew. Schlottm. u. A. die *full.* der Fragen v. 8 präsentisch: die sämtlichen Verba v. 7. 8 stehen unter der Einwirkung des durch ראשון angeschlagenen retrospectiven Tons, vgl. 10, 10 f., wo das vorausgegangene זכרונא diesen Ton angeschlagen hat, und auch 3, 3., wo der historische Sinn von אָנֹכִי auch nicht auf syntaktischer, sondern auf logischer Nothwendigkeit beruht. Also: hörtest du im Geheimrath (סוד wie Jer. 23, 18 vgl. Ps. 89, 8 und den Eigennamen Neh. 3, 6) Eloahs zu (nach bestbezeugter Schreibung הַבְּסוּר wie v. 11 הַבְּצֵט und 22, 13 הַבְּצֵד vgl. Gen. 34, 31. 27, 38 mit ב *raph.* und nach der Regel ohne *Gaja*¹⁾ und brachtest da an dich (גרע hier *attrahere*, wie arab. *sorbere* einschlürfen) Weisheit, wobei man sich an Prometheus' gestohlenes himmlisches Feuer erinnert. Nein, Iob kann sich keiner absonderlichen Weisheit rühmen. Was er weiß, sagt Eliphas, wissen sie auch und wol noch mehr als er. ולא-עָמְנִי הוּא besagt nach 10, 13 (s. dort) in Zusammenhalt mit 9, 35 vgl. Ps. 50, 11: dessen (הוּא) neutr. wie 13, 16) wir nicht gleicherweise bewußt und mächtig wären. Sie stehen ihm ebenbürtig gegenüber, und wenn er sich auf die Belehrungen seines Vaters und überhaupt der Altvordern berufen will, so soll er wissen, daß sie unter sich Männer sowol hohen (זָקֵן = זָב) als höchsten Alters (רָשִׁישׁ = רָשִׁישׁ 2 Chr. 36, 17)²⁾ haben, welche älter noch als Iobs Vater zur Zeit seines Todes tiefere Einsicht als dieser und zumal sein Sohn

1) Das mit Pathach vocalisirte fragende *He* hat in der Regel zur Rechten des Pathach stehendes *Gaja*, dieses fällt aber unter Anderem da hinweg, wo die dem *He* unmittelbar folgende Sylbe den Wortton, wie in den beiden obigen Beispielen (vgl. auch הָאֵל 8, 3. הָאֵל 13, 7), oder das in *antepenultima* stehende gewöhnliche *Gaja* (*Metheg*) hat (Bäer, *Metheg*-Setzung § 23).

2) Vgl. assyr. *si-bu-ta u la-bi-ru-ta* (hohes und höchstes Alter) in der Inschrift Tigl. Pil. VII, 54.

haben können. Viele Ausll. meinen, daß Eliphaz „in bescheiden verhüllter Sprache“ (Ew.) auf sich selbst hinweise. Aber die Hinweisung wäre handgreiflich genug und wozu auch die zu Eliphaz' Charakter so wenig passende bescheidene Verhüllung? Uebrigens lautet 10^a nicht wie von Einem und in 10^b würde sich Eliphaz älter machen, als er dem Anschein nach ist, denn daß Iob im Vergleich mit ihm ein junger Mann sei, deutet sich nirgends an. Deshalb erklären wir mit Umbr. בְּנֵי, in unseren Stämmen', wenn auch nicht mit Hitz. „unter uns Leuten von Theman“, mit diesem aber jetzt darin übereinstimmend, daß auf das correlate doppelte גַּם nicht die zu 2, 10 besprochene Inversion Anwendung findet, also nicht: *etiam inter nos*, sondern: *tum cani tum grandaevi sunt inter nos*. Bei dieser Bez. des בְּנֵי auf die Völkerschaften lautet v. 10 wie dem Wortlaute (*kebir* arab. in der Bed. *grandaevus*

üblich) so dem Inhalte nach arabisch: **اَكْبَرُ مِنْ اَبِيكَ اَيَّامًا** Eliphaz beruft sich auf die Quelle glaubwürdiger Ueberlieferung, da sie in ihren Stämmen und Gauen Greise vom Grauhaar bis zum Silberhaar haben und da ja nach Iobs Zugeständnis 12, 12 בְּיָשָׁרִים חֲכָמָה ist.

- 11 Sind dir zu gering göttliche Tröstungen
Und ein Wort so linde mit dir?
- 12 Was reißt dich hin dein Herz
Und was wimpern deine Augen,
- 13 Daß du kehrst gegen Gott dein Schnauben
Und hervorstößest aus deinem Munde Reden?!

Mit den „Gottes-Tröstungen“ meint Eliphaz die der Würde und dem Willen Gottes gemäßen Verheißungen, durch welche er und die andern Freunde ihn aufzurichten gesucht haben, freilich in Voraussetzung demütiger Beugung unter die gerechte Hand Gottes; mit dem „Wort in Sanftheit zu ihm (geredet)“ den linden Ton, den sie dabei eingehalten, während er ihnen leidenschaftlich begegnet. לָאֵט, ohne Vorton לָאֵט (z. B. Jes. 8, 6 von dem sanft hinrieselnden Siloah), von אָט (flegtirt אָטִי) mit dem adverbialbegrifflichen ל (wie לְבַשְׁתָּהּ), bed. in Leisetrift, Sanftheit; das Wort hat nichts mit לֵיט, לָאֵט verhüllen zu schaffen und ist nicht 3 *pr.* (wofür es von Raschi nach Chajug' angesehen wird): das er sanft gesprochen mit dir oder das sanft ergangen an dich, wobei, wie in Fürsts HW, die Begriffe *secrete* (Richt. 4, 21., Trg. בְּרִיזִי insgeheim) und *leniter* auf Eine Wurzel zurückgeführt werden. Sind diese gottgemäßen Trostorte und diese so linde Ansprache geringer als du (מִפְּנֵי מִפְּנֵי *opp.* 1 K. 19, 7) d. i. unter deiner Würde und unwerth, von dir beachtet zu werden? Was nimmt dich hin (לָקַח *auferre, abripere*, wie z. B. Hos. 4, 11) dein Herz (hier vom gekränkten Selbstgefühl) und was zwinken (blinzen) deine Augen, daß du gegen Gott kehrst (הִשָּׁרִיב nicht *revertere*, sondern *vertere* wie häufig) deinen Unmut und hervorbringst aus deinem Munde (*opp.* 8, 10) מִלִּין Worte, solche näml. in denen dieses Schnauben zum Ausbruch und Ausdruck kommt? Das *ἀπ. γεγο.* מִן ist transponirt aus מִן winken d. i. durch Mienenspiel und Geberden zu erkennen geben (z. B. *Gittin* 71^a מִן von

der Geberdensprache des Taubstummen mit den Augen wie קפץ mit dem Munde), vgl. **זמר** Blicke von oben herunter oder nach oben hin werfen, **גמר** mit den Augen zwinkern und hinsichtlich der Lautversetzung **עצם** Jes. 33, 15 neben **עַמָּצ**. Hienach ist nicht sowol an Rollen der Augen, als an Vibriren der Wimpern oder Brauen zu denken. **ריוח** v. 13 ist so wie Richt. 8, 3. Jes. 25, 4 vgl. 13, 11 und häufig von leidenschaftlicher Affektuosität (Erregtheit) gebraucht, welche so benannt wird, weil sie in **πνεῦμα** (Act. 9, 1) sich äußert und im **πνεῦμα** ihren Entstehungsort hat (Koh. 7, 9). Iob sollte diesen Zorngeist **θυμός** (Psychol. S. 198) beherrschen, aber er läßt ihn ausbrechen und macht Gott selbst zum Gegenstande, an dem er ihn in Empörung athmenden Reden ausläßt. Wie viel besser für ihn wäre es doch, wenn er den Grund seines Leidens, das ihn so außer Fassung bringt, in sich selbst suchte (Thren. 3, 39)!

- 14 Was ist der Sterbliche, daß er rein sei,
Und daß gerecht sei der Weibgeborne!
- 15 Sieh auf seine Heiligen baut er nicht
Und die Himmel sind nicht rein in seinen Augen:
- 16 Geschweige der Abscheuliche und Grundverderbte,
Der Mann, der Unrecht säuft wie Wasser!

Der Ausruf v. 14 ist gleich der Aussage: der sterbliche und Fleisch vom Fleische geborne Mensch (14, 4) kann nicht vollkommen sündlos sein. Selbst **קְדוֹשִׁים** und **שְׁמַיִם** sind es nicht. Jenes sind wie 5, 1 nach 4, 18 die Engel als Lichtwesen, dieses ist nicht ein anderer Ausdruck für die **אַנְגֵּלֵי מְרוֹמָא** (Trg.), die „Engel der Höhe“ selber, sondern das wenn Wolken es nicht verhüllen (26, 13) an Reinheit und Durchsichtigkeit sapphir- und krystallartige Firmament (Ex. 24, 10. Ez. 1, 32) mit den Gestirnen (25, 2), welche die Schrift allerdings mit den himmlischen Geistern zusammendenkt (38, 7). Selbst Engel und Himmel sind endliche und also nicht über die Möglichkeit der Sünde und Befleckung schlechthin erhabene Wesen. Eliphaz wiederholt hier was er schon 4, 18 f. gesagt hat, aber indem er Iob die menschliche Unreinigkeit geflissentlich noch „greulicher vormalt“ (Oetinger). Dort war nur **אֵה** Exponent der absteigenden Klimax, hier **כִּי אֵה** *quanto minus*. In v. 14 weist Eliphaz auf die übererbte Schwäche und Sündigkeit menschlicher Natur hin, hier v. 16 auf die Selbstverderbung des Menschen durch wahlfreies Handeln. Die Benennungen des *actualiter* wie *originaliter* Verderbten mit **נִחָצָה** und **נִפְאָה** sind die denkbar stärksten; jenes bez. den zum Abscheu (Greuel) Gewordenen oder den Verabscheuten = Abscheulichen (Ges. § 134, 1), dieses den durch und durch Verdorbenen (arab. **الح** in der medialen VIII. Conjug.:

sauer werden, wobei man sich an **ζῆλον**, rabb. **שֶׂאֵר שְׂבַעֲסָה** als Bild des Bösen und insbes. der bösen Lust erinnert). Es heißt von ihm weiter (was Elihu sich 34, 7 aneignet), daß er Unrecht säuft wie Wasser. Das Bild ist wie Spr. 26, 6 vgl. zu Ps. 73, 10 und will sagen, daß er

nach Sünde lüstert und daß sie ihm wie zu einem Naturbedürfnis geworden und seiner Natur so homogen ist wie Wasser dem Durstigen. Diese Corruption des Menschen leugnet auch Iob nicht 14, 4., aber die Folgerungen, welche die Freunde daraus ziehen in Bezug auf ihn, kann er nicht anerkennen. Der weitere Verfolg der Rede des Eliphaz zeigt, wie unmöglich sie ihm diese Anerkennung machen.

17 Ich will dich berichten, höre auf mich!

Und Selbstgeschautes, das will ich erzählen,

18 Dinge, davon Weise melden

Ohne Hehl von ihren Vätern her —

19 Ihnen allein war überlassen das Land

Und nicht eingedrungen war ein Fremder in ihre Mitte —:

Wie in seiner ersten Rede beginnt Eliphaz den Lehrsatz, den er Iob entgegenstellt, nicht ohne feierliche Einleitung; dort war es ein aus Offenbarung stammender, hier ein auf eigne Erfahrung und ehrwürdige Ueberlieferung gestützter, denn *חִוִּיתִי* ist hier nicht von ekstatischem Schauen (Schlottom.) gemeint, der Dichter gebraucht *חִוָּה* auch von sinnlichem Innwerden 8, 17 und von sinnlich vermitteltem Wahrnehmen und Erkennen, nicht bloß höherem wie 19, 26 f., sondern jeglicher Art (23, 9. 24, 1. 27, 12 vgl. 36, 25. 34, 32) im weitesten Sinne. *וָה* ist neutrisch gebraucht wie Gen. 6, 15. Ex. 13, 8. 30, 13. Lev. 11, 4. Ps. 56, 10. Spr. 24, 12 und häufig (vgl. das neutrische *חִוָּה* v. 9. 13, 16 u. ö.), und *וְהִחֲוִיתִי* ist Relativsatz: *quod conspexi* wie 19, 19 *quos amo* und Ps. 74, 2 *in quo habitas*, vgl. Ps. 104, 8. 26. Spr. 23, 22., wo durchweg die Punktation von Erkenntnis des syntaktischen Sachverhalts ausgeht. Das *ו* von *וְאִסְפָּרָה* ist das *Waw apodosis*, welches nach Relativsätzen (z. B. Num. 23, 3) oder auch Participien (z. B. Spr. 23, 24) gemeinüblich ist: *et narrabo* = *ea narrabo*. In v. 18 ordnet sich *וְלֹא כִהְיוּ* dem *וְיִגִּדוּ* wie Jes. 3, 9 adverbialbegrifflich unter, wie das Trg. der Antwerpener Polygotte trefflich übers.: „was Weise verkündigen, ohne zu verleugnen (*וְלֹא מִכְדָּבִין*), aus Ueberlieferung ihrer Väter“, wogegen alle andern alten Uebers. nebst Lth.: *Was die weisen gesagt haben, und jren Vetern nicht verholen gewesen ist* den rechten Sinn verfehlen. Die Väter, auf welche die folgende Lehre der Weisen vom Geschick der Frevler zurückgeht, lebten, wie Eliphaz v. 19 sagt, noch unvermischt mit fremden Eindringlingen auf heimischem Boden, ihre Anschauungsweise und Ansichten haben also für sich das günstige Vorurtheil der Selbständigkeit, Selbsterfahrung und einer durch fremdländische Einflüsse ungestörten gesunden Entwicklung, ihre Lehren können als rein und echt gelten. Eliphaz sagt damit indirekt, daß die Gegenwart von solchen Einflüssen nicht frei ist, und Ewald Hirz. Merx Dillm. u. A. meinen deshalb daß hier das Zeitbewußtsein des israelitischen Dichters durchschimmere und eine Lage der Dinge sich kundgebe, wie sie nach Samariens Fall unter der Regierung Manasse's eingetreten war. Aber die Art und Weise, wie Eliphaz die alte Ueberlieferung empfiehlt, ist echt arabisch. Unvermischtheit des Stammes galt von jeher unter den *בְּנֵי קָרִים* als der höchste Adel desselben und

deshalb datirt Eliphas seine Lehre in eine Zeit zurück, wo diese Unvermischtheit seines Stammes noch in größter Reinheit bestand. Schlottmann zieht es vor, bei v. 19 an die „edleren Urgeschlechter der Menschheit“ zu denken (ohne jedoch sich auf 8, 8 zu berufen), aber **הָאָרֶץ** bed. hier doch wol nicht die Erde, sondern das Land wie 30, 8. 22, 8 und anderwärts, und 19^b lautet national: noch lebten sie abgeschlossen, kein **וְ** ging unter ihnen aus und ein (**עבר** mit **ביתך** hin- und wieder gehen, nicht: eindringen wie Jo. 4, 17. Nah. 2, 1), wonach man sich Eliphas' Zeit nicht gerade als eine Zeit der Fremdherrschaft, sondern als eine Zeit eingetretener Vermischung der Wüstenstämme durch Wanderung, Verkehr und Fehde zu denken hat. Nun folgt die Lehre der Weisen, welche aus einer von fremdartiger Denkweise noch unbehelligten venerablen Vorzeit stammt und von Eliphas durch eigne Erfahrung erprobt ist.

- 20 So lange der Gottlose lebt, empfindet er Pein,
Und gezählte Jahre sind vorbehalten dem Wüthrig,
- 21 Es hallen Schrecknisse in seine Ohren,
Im Frieden überkommen ihn Zerstörer.
- 22 Er glaubt nicht an Loskommen aus Finsternis,
Und ausersehn ist er fürs Schwert.
- 23 Umherschweift er nach Brot: „ach wo?“
Weiß, daß dicht bei ihm steht ein finstrer Tag.
- 24 Es bestürzen ihn Angst und Beklemmnis,
Bewältigen ihn wie ein König fertig zur Schlachtenrunde,

Alle Tage des Gottlosen hindurch, da empfindet er (der Gottlose) Pein; **מִתְחִילֵל** er windet sich d. i. leidet bei allem äußeren Glücke an innerer Angst und Qual (vgl. **הַתְחִילֵל** Ps. 37, 7 im Sinne des Harrens mit Hebr. 10, 27); das Subj. **רָשָׁע** steht nach dem Schema Gen. 9, 6 bei der Nebenbestimmung. Schlottm. Dillm. u. A. übers. weiter: und die Zahl der Jahre hindurch, welche aufgespart sind dem Wütherig. Aber 1. ist diese mit **וְ** angehängte parallele Zeitbestimmung schleppend; 2. läßt der Wechsel von **פָּרִיץ** mit **רָשָׁע** eine neue Aussage erwarten, wonach von LXX übers. wird: *ἔτι δὲ ἀποθνήσκῃς δεδομένα δουλεύει.* Das Prädicat steht dann wie 32, 7 vgl. 29, 10. 1 S. 2, 4 (Ges. § 148) *per attractionem* im Plur. statt im Sing. und gerade bei **מִסְפָּר** mit folg. *gen. plur.* kommt diese Attraktion auch 21, 21. 38, 21 in Anwendung. Der Sinn ist aber nicht, daß dem Tyrannen im Geheimen bestimmt sind zählige d. i. wenige Jahre, was trotz Hitzigs Widerrede **שְׁנוֹת מִסְפָּר** in umgekehrter Wortstellung heißen müßte 16, 22. Num. 9, 20., sondern: eine (bestimmte festbegrenzte) Zahl von Jahren ist dem Tyrannen aufbehalten (**צַפָּן** wie 24, 1. 21, 19 vgl. 20, 26., Mercerus: *occulto decreto definiti*), nach deren Ablauf seine Strafexecution eintritt. Passend wäre auch der von Trg. Syr. Hier. ausgedrückte Ged.: und der Jahre Zahl (die er ungestraft zu verleben hat) ist verborgen dem Tyrannen, aber wenn dies des Dichters Meinung wäre, so würde er wol **שְׁנֵי** und müßte er **מִצָּרִיץ** geschrieben haben. Wird nun in v. 21—24 mit weiterer Ausführung des **הוּא מִתְחִילֵל** die Gewissensangst des Frevlers geschildert oder, darüber hinausgehend, wie die Schreck-

bilder, von denen er in seinem Gewissen gepeinigt wird, sich verwirklichen und wie er dem Untergange, der sich ihm gespenstisch angekündigt, endlich rettungslos erliegt? In Erwägung, daß die wirkliche Katastrophe von Eliphas weiterhin wolvermittelt und ausführlich geschildert wird, erscheint es als wahrscheinlicher, daß auch das objektiv Lautende in v. 21—24 von den auf das böse Gewissen des Frevlers bezüglichen Aussagen beherrscht wird und danach zu verstehen ist. Lärm von Schrecknissen (überrumpelnden Gefahren) gelte ihm in den Ohren, mitten im Wolbefinden überkommt ihn (ביא *seq. acc.* wie 20, 22. Spr. 28, 22 vgl. Jes. 28, 15) der Verwüster — er erlebt das innerlich schon invoraus ehe es eintrifft. Hitz. übers.: „Schrecken hallt ihm in die Ohren, im Frieden komme der Verderber über ihn.“ Das 2. Tempus wird so als subjectiver Modus, als Aussage des Vorgestellten, des ins Auge Gefaßten und also *or. obliqua* gebraucht Ps. 50, 22. 61, 8. Hos. 10, 9. Neh. 13, 19., aber hier nöthigt nichts, ביאוי nicht ebenso wie das folg. לא-יבא *יבא* als Aussage des objectiven Hergangs zu fassen. Aus der Finsternis, von der er sich bedroht fühlt, zurückzukehren glaubt er nicht (לא יבא *יבא* wie 9, 16: für unmöglich halten) d. i. niedergehalten von seinem Schuldbewußtsein kann er sich angesichts der Finsternis, die ihn bedroht, zur Hoffnung der Wiedererrettung daraus nicht erheben, und er ist auch wirklich, wie ihm sein Bewußtsein sagt, צפץ erspäht, ersehen, bestimmt fürs Schwert, näml. das göttliche (19, 29. Jes. 31, 8) oder gottverhängte. Die *Chethib*-Form וצפץ (welcher das masoretisch bezeugte *Kerî* וצפץ substituiert) hat wie וצפץ 41, 25 den dritten Stammbuchstaben abgeworfen. Hier. übers. *circumspectans undique gladium* (ähnlich Hitz.), aber die Passiva der Vv. der fünf Sinne sind immer auch wirkliche Passiva. Mitten im Ueberfluß quält ihn der Gedanke der Verarmung: er schweift umher nach Brot, ängstlich ausschauend und fragend: wo? (so abrupt wie הנה 9, 19) d. i. wo ist welches zu finden, woher soll ichs nehmen? LXX in wunderlichem Misverstand: κατατάτταται δὲ εἰς οἶτα γαστήρ (להם אפה) Geier-Speise). So an den Bettelstab heruntergekommen sieht er sich im Spiegel der Zukunft: er weiß daß in Bereitschaft stehend (נכין wie 18, 12) ist ihm zur Hand d. i. dicht bei ihm (בקריו wie Sach. 4, 12., sonst in diesem Sinne בליר Ps. 140, 6. 1 S. 19, 3 und צל-ידי 1, 14) ein Finsternis-Tag. Dem Bisherigen gemäß werden wir nun auch צר ומצוקה v. 24 nicht von Noth und Bedrängnis, sondern subjectiv von Angst und Beklemmung verstehen: diese überfallen ihn plötzlich und unwiderstehlich; sie packen oder vergewaltigen ihn (תתקפהו) auf צר מצוקה als einheitliches Subj. bezüglich, vgl. תשטח 14, 19) wie ein König בידור. Fantastisch LXX ὥσπερ στρατηγὸς πρωτοστάτης ἀλκτων wie ein in vorderster Schlachtreihe fallender Heerführer; Trg. *sicut regem qui paratus est ad scabellum* (dem Sieger als Fußbank zu dienen). Ein anderes Targum lautet: *sicut rex qui paratus est circumdare se legionibus*, wobei vorausgesetzt ist, daß בידור (v. בירר umkreisen, rund s., wov. בידר Ball, assyr. *kudur* Krone) das Rundlager, das in der Runde gelagerte Heer bed., Synon. von מצעל, wonach Luzzatto zu Jes.

29, 3 erkl.: wie ein König der sich mit seinem Heere anschickt, eine Stadt von allen Seiten einzuschließen. Aber כִּידּוּר kann nicht ohne weiteres s. v. a. מִצּוֹר bed. Eher läßt sich mit Saad. Parchon Kimchi annehmen, daß כִּידּוּר wie ital. *tornimento* sowol den Umkreis als das Turnier oder die Kampfesrunde d. i. den rundum sich bewegenden Kampf, gleichsam den Waffentanz und hier das Letztere bedeute (Hier. *qui praeparatur ad proelium*). Ebendahin gelangt man, wenn man das Stammwort wie das arab. كَد in der Bed. *turbidum esse* (vgl. קָדַר 6, 16)

faßt, welches auf Misgeschicke als trübe Lebenserfahrungen übertragen wird und also wol auch auf die Unruhe des Kampfes *tumultus bellici conturbatio* (Rosenm.) übertragen werden kann, oder wenn man von einer anderen Wendung des Wurzelbegriffs, näml. gedrunken, derb, dick s. ausgeht, welche für כִּידּוּר die Bed. dicken Gewühls ergibt.¹ Da somit auf zwei Wegen sich eine passende Bed. des Worts herausstellt, so ist die ohnehin unhebräische Conj. עָהִיר לְכִידּוּר *paratus ad hastam* = *peritus hastae* überflüssig.

25 Weil er ausgestreckt wider Gott seine Hand

Und wider den Allmächtigen sich überhob;

26 Anrannte wider ihn gesteiften Halses,

Mit den dichten Buckeln seiner Schilde;

1) Das V. كَد gehört zu der vielverzweigten Wurzel كَد schlagen, stoßen, *quaterere, percutere, tundere, trudere*. Es ist I. zunächst Transitivity *kadara* (Fut. *jakduru*, Inf. *kadr*) — durch dessen Nichtaufnahme aus den Originalwörterbüchern unsere Lexikographen der ganzen etymol. Entwicklung ihren Grund und Boden entzogen haben — in der Bed. schütten, stürzen, gießen z. B. *kadara-l-māa* er hat das Wasser (aus)geschüttet, (aus)gegossen, (herab)gestürzt; daher in der medialen VII. Form *inkadara* intrans. stürzen, herabstürzen, zunächst vom Wasser und anderem Flüssigen, wie vom Regen der vom Himmel herabgießt, herabstürzt, von einer Cascade u. dgl.; dann uneigentlich von einem Raubvogel, der aus der Luft auf seine Beute herabstürzt, herabschießt, herabstößt (z. B. in dem Dichterverse bei Beidāwī zu *Sur.* 81, 2: „Der Falke ersah Trappen in der Ebene *f'ankadara* da stürzte er herab“); von einer feindlichen Schaar die sich auf ihre Gegnerin stürzt; von einem Menschen, Pferde u. s. w., der oder das in schnellem Rennen dahinstürzt, *effuse currit, effuso cursu ruit*, von den Sternen, die am jüngsten Tage vom Himmel herabstürzen (*Sur.* 81, 2). Daher nun auch II. das intrans. *kadara* (Fut. *jakdiru*) mit der Nebenform *kadira* (Fut. *jakdaru*) und *kadura* (Fut. *jakduru*), eig. geschüttelt und gerüttelt s., zunächst ebenfalls von flüssigen Dingen, d. h. durch heftige Bewegung, Schütteln, Rütteln, Stoßen, Rühren u. dgl. mit dem Bodensatz (der *kudāre* oder *kudāde*) gemischt und gemengt, getrübt, unreinigt s.; dann überh. *turbidum, non limpidum esse* (opp. صَفَا), mit gleichem Bedeutungsübergang wie in *turbare* (vgl. *deturbare*) und trüben (vgl. *traben* oder *trappen*, *treiben*, *treffen*). Eine andere Wendung nimmt die Grundbed. des Stammes III. in den abgeleiteten Nennwörtern *kudur, kudurr, kundur, kunādir* gedrunken, derb, dick, welches letzte Wort für uns Deutsche den Uebergang von *kadir, kadr, kadir* trübe, schlanmig, hefig u. dgl. bildet, inwiefern wir auch von dickem Bier u. dgl. sprechen, *cerevisia spissa, de la bière épaisse*. Hier scheint mir der Anknüpfungspunkt für כִּידּוּר Schlachtgedränge κλονος ἀνδρῶν gegeben: dickes Gewühl und Getümmel, wo Mann an Mann ist, wie ja auch נָלָחם מִלְחָמָה nicht sich wechselseitig fressen, Menschenfresserei, sondern sich fest und dicht aneinander drängen, dichtes Gedränge bed. Fl.

- 27 Weil er bedeckt hatte sein Gesicht mit seinem Fette
Und ansetzte Schmeer an den Lenden,
28 Und bewohnte vertilgte Städte,
Häuser die nicht bewohnt werden sollten,
Die bestimmt waren zu Trümmerhaufen:
29 Wird er nicht reich und es verbleibt nicht sein Vermögen,
Und nicht neigt sich zur Erde Solcher Erworbenschaft.
30 Er entkommt nicht der Finsternis,
Seine Schossen dörret Feuerglut,
Und er verkommt im Zornhauch seines Mundes.

Diese Str. ist Ein syntaktisches Ganzes: v. 25—28 Vordersatz mit doppeltem Anfang (**בִּירֶכְסָה** und **בִּירֶכְסָה**), v. 29—30 Nachsatz; Merx verkennt das indem er v. 25 zur vorigen Str. schlägt und Eliphas Zustimmung zu der Lehre der Altvordern mit v. 26 (**וְיִרְיֵן**) beginnen läßt. Zwei Hauptsünden werden als Ursache des schließlichen Geschicks, welches den Frevler trifft, angeführt: 1. seine übermütige Widersetzlichkeit gegen Gott, und 2. sein Wollen auf den Trümmern fremden Glücks. Die erste dieser Hauptsünden wird in v. 25—27 abgeschildert. Zu 25^a vgl. 1 K. 11, 27; das *Hithpa.* **הִתְנַבֵּר** 25^b bed. sich heroisch geberden, den Helden spielen, wie **הִתְנַבֵּר** sich reich stellen, den Reichen spielen Spr. 13, 7. Und **בְּצִוְאָר** will sagen, daß bei seinem Anlaufen wider Gott (**וְיִרְיֵן** wie Dan. 8, 6 vgl. **עַל** 16, 14) der Hals sich besonders bemerklich machte; es ist s. v. a. *erecto collo* (Hier.) und dem Sinne nach s. v. a. *ὑβρεῖ* (LXX), auch Ps. 75, 6 steht **בְּצִוְאָר** (mit *Munach*, welches dort Stellvertreter eines Trenners) absolut im Sinne von steifhalsig oder starrköpfig (vgl. **פָּנִי** 9, 27 wie in unserem ‚ein Gesicht machen‘). Der stolze Trotz, mit dem er Gott herausfordernd angreift und sich dagegen für alle Widerfahrnisse von Seiten Gottes, die ihn zur Besinnung bringen könnten, unnahbar und unempfindlich macht, wird durch den Zusatz: mit der Dicke (**עֲבִי** Nebenform zu **עֲבִי**) der Buckel seiner Schilde verbildlicht; **גֹּב** ist der Rücken (**ظَهْر**) oder Buckel (*umbo*) des Schildes, die Mehrheit der Schilde deutet auf die Mannigfaltigkeit der Selbstverhärtungsmittel. Diese für alle Regungen der Unruhe und des Schmerzes, dergleichen der edlere Mensch von wegen eigner Sündhaftigkeit und fremden Elends so reichlich empfindet, unzugängliche fleischliche Sicherheit malt v. 27 ähnlich wie Ps. 73, 4—7: er hat bedeckt sein Gesicht mit seinem Fett, so daß es, wie entmenscht und entseelt, durch das Fett, für dessen Ansammlung er sorgt, zu einem grobmaterialischen Fleischklumpen ward, und machte Schmeer d. i. setzte Fett an, lagerte es ab über den Lendenmuskeln (**בְּסִילִי** für **בְּסִילִי** **כִּס** rund und dann feist s., woher **בְּסִיל** vgl. **كسِل** infolge großer Körperfülle); **עָשָׂה** ist wie 14, 9 und in der RA *corpus facere* (bei Justin) im Sinne des Producirens von innen heraus gebraucht, **פָּרִמָּה** (= **פְּאִרְמָה** Olsh. § 171^a) erinnert an *πυριμα* (wie es Aq. Symm. hier übers.) *o-pim-us* und an sanskr. *piv* fett s. (vgl. *πυρός*). Die jüd. Ausll. erklären es nach dem misverstandenen **פָּרִים** 1 S. 13, 21 von den Runzeln oder Falten, welche das wampige Fleisch bildet, als ob das *ah* paragogisch wäre. Die zweite Hauptsünde des **רָשָׁע** be-

schreibt v. 28. Unter den annullirten Städten (נִכְחַד wie 4, 7. 22, 20 bei Eliphas), die er bewohnt, sind nicht solche gemeint, die er selbst zerstört hat; 28^c weist deutlich auf göttliches Strafverhängnis hin, denn הִתְעַתְּרִי bed. nicht: die sie, die Frevler, sich zu Trümmern machten (Hahn), was weder wegen des Numerus-Wechsels wahrsch. ist, noch zu der Bed. des Verbuns stimmt, welches „für künftig zu etwas bestimmen“ bed.; das *Hithpa.* vertritt wie häufig (z. B. 1 S. 3, 14) die Stelle des Passivs. Mit Recht verweist Hitz. auf das Gesetz Dt. 13, 13—19 (vgl. Jos. 6, 26. 1 K. 16, 34), welches den Wiederaufbau solcher Städte, die mit dem Banne belegt sind, verbietet. Ohne Furcht vor Gottes Strafgerichten und ohne Respekt vor Gottes offenbar gewordenem strafrichterlichen Willen macht sich der gottlose Machthaber sorglos und gemächlich in solchen Orten heimisch, an welchen die Erinnerung gerechter göttlicher Vergeltung haftet und welche zu steten Denkmälern göttlichen Strafvollzugs bestimmt sind.¹ Hienach gestaltet sich auch die Ausdrucksweise des Attributivsatzes לֹא-רָשְׁבוּ לָמִי. Hirz. bez. לָמִי auf בָּהִיִּם zurück: darin man nicht sitzt, aber רָשַׁב לִי bed. nicht wo sitzen, sondern sich wohin setzen; Schlottm. Dillm. bez. לָמִי auf ein unbestimmtes persönliches Subj.: darin sie nicht wohnen sich d. i. darin Niemand wohnte, aber das in diesem Falle als *acc. localis* zu ergänzende אֲשֶׁר durfte nicht fehlen. Eher ließe sich mit Hahn erkl.: welche nicht bewohnen die denen sie gehören, aber לָמִי für sich allein kann nicht Ausdruck dieses Subjectsbegriffs (die Eigentümer) sein. Also wird יִשְׁבוּ auf die Häuser gehen, לָמִי ist der nicht bloß bei Personen, sondern auch bei Dingen gebräuchliche *dat. ethicus*; gemeint ist aber nicht: welche unbewohnt sind, was nicht futurisch, vielmehr mit אֵין בָּהֶם יֹשֵׁב oder wie Ez. 26, 19 ausgedrückt sein würde, sondern: welche nicht wohnen d. i. bewohnt werden sollten ihnen (יֹשֵׁב sitzen = Insassen haben wie Jes. 13, 20. Jer. 50, 13. 39 u. ö.) oder, wie wir das ausdrücken würden, welche eigentlich unbewohnt bleiben sollten (Fut. wie 10, 15. Ew. § 136^c, lat. *non habitandus*). Nun beginnt v. 29 der

1) Solche der Volkssage nach durch göttliches Strafgericht untergegangene oder umgestürzte (*muklábát, muklībát, munkalibát*) Ortschaften sind am Rande der Wüste nicht selten. Auch 3 Stunden südlich von Damask liegt eine solche *muklība*. Es sind Orte in denen, wie man sich erzählt, die Gebote des *dīn el-bedu* „der Nomadenreligion“, auch *dīn Ibrāhīm* „Abrahams Religion“ genannt, frevelhaft übertreten worden sind. In erster Reihe ist hier Sodoms durch das verletzte Gastrecht (Gen. 19, 5 vgl. Iob 31, 32) bewirkter Untergang zu erwähnen, denn diese Legende gehört dem *dīn Ibrāhīm* wol ursprünglicher an als dem Mosaismus. Ferner ist an *Hijr*, das *Ἐγγα* des Ptolemaeus und *Medān Sālih* der Muselmänner, die alte Felsenstadt der Themudäer zu erinnern, welche wegen Widerspenstigkeit gegen Gottes Gebote verödete. An der Quelle des *Rakḫad* (des größten golanischen Flusses) steht eine Menge emporgerichteter sonderbar durchlöcherter Jaspisformationen, welche der Brautzug (*el-fārīda*) heißen. Dieser Brautzug wurde in Stein verwandelt, weil eine Frau, die ihm angehörte, ihr Kind, das sich beschmutzt hatte, mit einem Brodkuchen (*kurs*) reinigte. Daneben liegt ihr Dorf *Ufāna*, welches trotz wiederholter Versuche nicht mehr zu bewohnen ist. Es steht verlassen als ein ewiges Zeugnis daß Undank (*kufrān en-ni^cema*) gegen Gott nicht unbestraft bleibt. Eine andere hierher gehörige Sage s. zu 31, 32.

Nachsatz: (weil er so gehandelt), wird er nicht reich (mit persönl. Subj. wie Hos. 12, 9) und nicht bestehen wird sein Vermögen (ים קים sowol zu Stande kommen Jes. 7, 7 als Bestand haben 1 S. 13, 14 und Stand halten 41, 18), und nicht wird sich neigen zur Erde מִנָּלָם. Die Erklärung älterer Ausll.: *non extendet se in terra* ist unmöglich, da dies יִנְטֶה בְּאַרְץ heißen müßte; dagegen ist das Kal in der intrans. Bed. abbiegen, sich beugen oder neigen (Ges. § 53, 2) gemeinüblich. Aber was bed. das dazu gehörige Subj. מִנָּלָם? Außer Betracht bleiben die Erklärungen: לָם ex iis (Trg.) oder לָם quod iis was ihnen gehört (Saad.) oder מִלָּם ihr Wort (Syr. und Gecatilia), und solche Quidproquo, wie *οσιόν* (צלם oder צללם) der LXX (wonach Merx: er wirft nicht Schatten auf das Land) und *radicem* des Hier. Jedenfalls ist von mitentscheidender Bed. für die Aufhellung des Worts das bei Jesaja 33, 1 vorkommende בְּנִלְתָּהּ (für בְּתִלְתָּהּ mit *Dag. dirimens* wie 17, 2). Schon die ältesten jüd. Lexikographen fassen dieses הִנֵּלָה (parall. הִהֵם) als Synon. von בָּלָה in der Bed. zu Ende bringen, wogegen Ges. Hitz. Kn. u. A. בְּבִלְתָּהּ für die urspr. LA halten, weil sich für נִלָּה aus dem arab. نال nicht jene Bed. *perficere* ergebe und weil die Wurzelbuchstaben נל incompatibel seien (Olsh. § 9, 4). Allerdings kommt diese Lautverbindung sonst in dem Thema keiner semitischen Wurzel vor, aber das arab. *nâla*, dessen naturlanges *a* in der Flexion zu einem kurzen Umlaut werden kann, schützt doch die Möglichkeit eines נִלָּה, und die dem arab. *nâla*, Fut. *janîlu*, eigne Bed. *consequi* ist Jes. 33, 1 passend: wenn du vollauf erreicht hast (*Hi.* als Intensivum des transit. Kal, wie הִזְזִיק, הִקְנֶה) zu rauben. Ist aber das V. נִלָּה gesichert, so bedarf es auch an u. St. keiner Conjekture, zumal da die nächstliegende Verbesserung מִנָּלָם (Hupf. מִנְלָה) einen Satz ergibt (*non figet in terra caulam*), der nicht matter und lahmer sein könnte, wogegen der durch Luzzatto's (zu Jes. 33, 1) und Olshausens sinnigere Conj. מִנָּלָם (nicht senkt sich zur Erde, von der Fülle der Feldfrucht niedergedrückt, ihre Sichel) gewonnene Ged. an dem anderen Extrem, an Schwülstigkeit leidet.¹ Schon Juda b. Kureisch erkl. מִנָּלָם durch מִנָּלָהֶם ihr Dargereichtes (von *nâla janîlu*) oder Erreichtes (*nâla janîlu*) d. i. ihr Besitztum² (nicht: ihre Voll-

1) Böttch. (Neue Aehrenlese zu Jes. 33, 1) erklärt מִנָּלָם als umgelautet aus מִמָּלָם (von מִמָּלָה Fülle), aber dieser Lautwechsel ist unnachweisbar und an sich schon sehr unwahrscheinlich. Auch Hitzigs מִלָּלָם (ihr Halm) ist unannehmbar, weil מִלִּילָה nur in Verbindung mit der Handlung des Pflückens und Schneidens für שְׂבִלָּתָה (24, 24) gesagt wird; Dillmanns Vorschlag לֹא יִשָּׂה לְאֶרֶץ שְׂבִלָּתָה (24, 24) deshalb weil der Dichter שְׂבִלָּתָה oder שְׂבִלָּתָהֶם gesagt haben würde.

2) Freytag hat die Infinitive *nâl* und *manâl* irrig unter نال *med. Vav* statt unter نال *med. Je* gestellt, wo er nur *nâl* wiederholt, und gibt dem *manâl* irrig die Bed. *donum* mit Berufung auf eine Belegstelle aus *Fâkihat al-chulafâ*, wo 'aziz al-manâl (ein von schwer zugänglichen, durch Natur oder Kunst festen uneinnehmbaren Plätzen entnommenes Bild) „einen dem schwer beizukommen (d. i. dessen Machtstellung gesichert) war“ bed. Der wahre Sachverhalt ist dieser. نال *med. Vav* bed. urspr. *langen, reichen, Jemandem*

kommenheit, wie von anderen jüd. Ausl. nach נלה --- נלה erklärt wird). Indem der Dichter sagt: „nicht neigt sich zur Erde ihr Besitzstand“ spricht er diesem die Aehnlichkeit ab mit einem Getreidefelde, welches vor Schwere der Körner sich erdwärts neigt, oder mit einem Baume, der mit reichem Obstsegen beladen seine Zweige niedersenkt. So auch Hirz. Ew. Stick. מְנִלָּם v. מְנִלָּה ist Synon. des nachbibl. מְמִיץ (מִמִּיץ); das Suff. geht nach gleichem Numerus-Wechsel wie v. 35. 20, 23 und häufig auf die רשעים. Auch in v. 30 ist in die auf die Person des Gottlosen gehende Aussage ein Pflanzenbild eingeflochten: sein saftsaugendes zartes Gezweig dörft, ohne daß es Frucht bringt, Flamme aus, und er selbst entgeht der Finsternis nicht, vergeht vielmehr durch den Hauch seines Mundes d. i. des Mundes Gottes (4, 9., nicht seines eignen nach v. 13. Jes. 33, 11 wie Hitz. übers.: er entflieht in seines Mundes Sturm, was sich durch das Fragezeichen widerlegt, das jeder Leser hiezu machen wird). Das wiederholte רָסַח bed. 30^a: er entweicht wie Spr. 13, 14., 30^b: er muß weichen.

- 31 Er baue nicht auf Unheil — er verführt sich,
Denn Unheil wird sein Eintausch.
- 32 Noch ist sein Tag nicht, da erfüllt sich
Und sein Palmzweig kommt nicht zu vollem Grün.
- 33 Er übt Unbill wie ein Weinstock am eignen Herling
Und wirft ab wie ein Oelbaum seine Blüte.
- 34 Des Ruchlosen Hausgenossenschaft wird todtstarr,
Und Feuer hat gefressen die Zelte der Bestechung.
- 35 Sie gehen schwanger mit Mühsal und gebären Unfall,
Und ihr Inneres arbeitet an Selbstbetrug.

Mit יָלַד wird nicht bloß affektuose Aussage von Künftigem eingeleitet (Lth.: *Er wird nicht bestehen*, was durch das נִי. הָאֵין ausgedrückt sein müßte), es steht abmahndend: möge er nur nicht trauen auf Unheil (hier *Munach* statt *Dechi* nach bekannter Transformations-Regel) — er geräth, sofern er es thut, in Irrsal oder bringt sich in Irrsal (3 נִהְיֶה *pr.*, nicht *part.*, und נִי. wie Jes. 19, 14., wo es hin und wieder gestoßen werden oder sich hilflos herumwälzen bed.), ein Ged., wie man ihn nach jener Abmahnung erwartet (Olsh. vermutet נִהְיֶה der Abscheuliche): dieses Vertrauen auf Unheil ist Selbstverführung, denn Unheil wird sein Eintausch. Das Verbum נִהְיֶה bestimmt sich hier wie z. B. auch Gen. 31, 8. Spr. 14, 35 nach dem Präd. הִמְדִּירוֹ, und dieses bed. Eintausch, näml. des Gegenwerths. Das Wortspiel ist ähnlich wie

etwas mit ausgestrecktem Arm oder ausgestreckter Hand hinlangen, darreichen, verabreichen; das correlate نَال *med. Je*: erlangen, erreichen d. h. zunächst: mit ausgestrecktem Arm oder ausgestreckter Hand berühren und fassen können, und dann: wirklich fassen und nehmen, überh. *adipisci, consequi, assequi, impetrare*, mit den gewöhnl. Infinitiven *nail* und *manāl*. [Vgl. jedoch das hauranische Sprachgebrauch folgende تنول „sie erlangt“ in der Anm. zu 30, 24.] Also bed. *manāl* (von نَال *med. Je*) urspr. als Abstr. Erlangung, Erreichung, mag dann aber auch, wie *nail* und die Infinitive überh., in die concrete Bed.: was man erlangt, erreicht, oder erlangt, erreicht hat übergehen, wiewol ich gerade hiefür kein Beispiel habe. *l'?*

Hos. 8, 11 לֶחֶטָא, wogegen Hos. 12, 12 אָנָן und שָׁנָא in gleichem Sinne wie hier שָׁנָא (שָׁנָא) und שָׁנָא wechseln; denn in 31^a ist שָׁנָא (= שָׁנָא v. שָׁנָא, *Chethib* שָׁנָא wie سَوْء Schlechtigkeit von dem v. *cavum hamzatum* سَاء = سَوَاء) Wüste und Leere der Gesinnung, in 31^b recompensativ gewendet: Wüste und Leere des Geschicks. Das folg. חֲמִילָא geht auf den Eintausch oder auch neutr. auf das eingetauschte Unheil zurück: er oder es erfüllt sich d. i. entweder: geht in Erfüllung (Passiv von חִמַּל 1 K. 8, 15) oder: wird vollständig d. h. das Maß der Selbststrafe seiner Unsittlichkeit wird voll, ehe sein naturgemäßer Tag d. i. Todestag gekommen (vgl. zum Ausdruck 22, 16. Koh. 7, 17); die Uebers.: da ist's aus mit ihm (Ges. Schlottm u. A.) ist gegen den Sprachgebrauch, LXX übers. ἡ τομὴ αὐτοῦ πρὸ ὧρας φθαρθήσεται, wonach Merx: גִּזְלוֹ רָמַל, an sich gefällig, aber der Pflanzenbilder werden dadurch mehr als genug. In 32^b ist zu beachten, daß רֵעֵנָה *Milel* und also 3 pr., nicht wie Hohesl. 1, 16 *Milra* und also adj. ist, eine Steigerungsform v. רֵעַן *laxum, tenerum, lentum esse* im Sinne von *lenti salices*. בִּפְהָ ist nicht das Gezweig überh. (Raschi: *branchage*), sondern der von seiner abwärts gehenden Biegung und von der Wölbung seiner fiederartig getheilten Blätter benannte Palmzweig (vgl. Trg. Est. 1, 5. wo בִּפְהָ mit Laub überwölbte Sitze und Gänge bed.). „Sein Palmzweig gelangt nicht zu frischem vollem Grün“ (Symm. gut: οὐκ ἐνέθλησται) will sagen, daß sein Glücksstand nicht zur vollen Entfaltung, nicht zu gedeihlicher Verzweigung gelangt. In 33^a wird seine Familie als בִּסְרָא (= בִּסְרָא, Trg. בִּיחָר, semitisches Grundwort zu βότρυς) noch unreife Traube eines Weinstocks und als נֶצֶחַ Blüthe einer Olive dargestellt.¹ In 33^b hat es keine Schwierigkeit, den Gottlosen selbst

1) Um das Treffliche der Vergleichung zu fühlen, muß man wissen, daß der syrische Oelbaum das erste, dritte, fünfte Jahr reichliche Früchte trägt, aber das zweite, vierte, sechste ausruht. Zwar blüht er in diesen Jahren auch, aber fast sämtliche Blüten fallen, ohne Beeren anzusetzen, ab. Die Oliven-ernte ist daher in solchen Jahren eine sehr dürftige. [Vgl. Franz Schnedermann, Symbolik des Oelbaums und Oeles, in Luth. Zeitschr. 1874 S. 12.] — Den Weinstock anlangend, so wird in Syrien alljährlich eine enorme Masse Trauben im unreifen Zustande verbraucht. So wie die Beere nur die Größe einer Erbse erlangt hat, werden in den Haushaltungen fast alle Arten von Speisen mit der Säure derselben zubereitet. Das Volk liebt das Saure ungemein, eine Neigung, die wol durch das heiße Klima bedingt wird. In den Monaten Juni, Juli und August kommen tagtäglich über 600 Esels- und Pferdelastrn unreifer Trauben allein auf den Markt von Damask, und in jener Zeit bedient sich Niemand des Essigs, woher es wol kommt, daß das Wort בִּסְרָא im Syrischen die Säure (den Essig) *zar' iṣoxiṣ* bedeutet. Im Arabischen heißen die unreifen Trauben ausschließlich *ḥaṣrum* (حَصْرَم) oder mit dialektischer Verschiedenheit *hiṣrim*. Wetzst. Wie حَصْرَم (aus حَصْر) fest an- und zusammenziehen bed., so بִּסְרָא straff, streng (*adstrictum*), hart, dann auch barsch, unwirsch (*truculentum*) s., so daß also בִּסְרָא, בִּסְרָא, בִּסְרָא die harte fest zusammen-

zum Subj. zu machen: er wirft ab dem Oelbaum gleich seine Blüthe, aber in 33^a ist dies schwieriger; denn erklärt man: „er schüttelt ab (Trg. יָחִיר *excutiet*) dem Weinstock gleich seine Träublein“, so ist dies (abgesehen von dem weit hergeholtten Sinne des יָחִיר) ein unwahres Naturbild, da die Trauben je unreifer um so fester sitzen. Andererseits aber eignet sich auch nicht ein unbestimmtes ‚man‘ zum Subj. und Gott zum Subj. zu machen verbietet der Zus.; auch leidet der Ausdruck: er (Gott) schädigt dem Weinstock (d. i. gleichwie einem solchem Thren. 2, 6) seinen Herling . . an dem Uebelstand, daß בָּנִיָּהּ und בָּנִיָּהּ passiven Sinn statt des zu erwartenden activen bekommen. So wird also der Gottlose selbst auch Subj. zu 33^a und nach Spr. 8, 36 zu erklären sein: er thut Unrecht wie ein Weinstock seinem Herling (Ew. Hupf. Dillm. Zöckl. Hitz.), indem er ihn näml. nicht zur Reife kommen und im Zustande der Unreife verkümmern läßt. Er ist wie ein Weinstock, der seinen Träubchen, die sich aus der Blüthe entwickeln, die Reife vorenthält, wie ein Oelbaum, der die Blüten, ehe sie zu Beeren werden, abwirft. Dieses selbstverderberische Verhalten gegen seine Nachkommen spricht v. 34 bildlos aus: des Ruchlosen (s. über הָיָה zu 13, 16) Gemeinde (d. i. wie in der Sachparall. 16, 7 vgl. Sir. 16, 4 φυλή: sein Familienkreis) ist (wie vom Standpunkt des vollzogenen Gerichts gesagt wird) בָּלֵבֶיֶר harte leblose Steinmasse (in dem substant. Sinne des arab. *ḡalmūd*) d. i. starrer Tod (LXX θάνατος, Aq. Symm. Theod. ἄκαρπος), und Feuer hat gefressen die Bestechungs-Zelte (LXX οἴλους δωροδεκτῶν); שֵׁיִר ist κατ' ἐξ. ungerechter Mammon Dt. 27, 25. Jes. 1, 23. Der epiphonematische Schluß v. 35 bringt das Geschilderte nochmals auf den kürzesten Ausdruck. Die Bildrede 35^a ist wie Ps. 7, 15. Jes. 59, 4 (vgl. Einl. § 8); in letzterer Stelle finden sich auch gleiche lebhaft beschreibende Infinitive Ges. § 132, 4^b. Sie brüten Beschwer oder Mühsal Anderer und was herauskommt ist Unheil für sie selber. Was also ihr בָּנִיָּהּ d. i. ihr Inneres mit den darin durcheinander gehenden Gefühlen, Gedanken und Bestrebungen (Olympiodor: κοιλίαν ὄλον τὸ ἐντὸς χωρίον γησὶ καὶ αὐτὴν τὴν ψυχὴν, nicht wie Dillm.: ihren schwangeren Mutterleib) herrichtet oder bewerkstelligt (בָּרִיךְ ähnlich wie 27, 17. 38, 41), das woran es arbeitet ist מְרַמֶּה אֶפְסֵי, womit sie Andere und vor Allem sich selber belügen.

Mit der Rede des Eliphaz, des ältesten und des tonangebenden unter den Freunden, tritt der Streit in ein zweites Stadium. Iob hat in seiner letzten Rede sich von den Freunden abgewendet und sie zu schweigen aufgefordert; er wendete sich an Gott und es zeigte sich darin ein gewisses Vertrauen, aber zugleich in der herausfordernden Weise ein unchrerbietiges Trotzen. Gott läßt sich nicht in den Rechtsstreit ein, den Iob kühn herbeiwünscht, und die Folge davon ist, daß

hängende, unreife Weintraube und im Arab. (بُسْر) eine ebensolche Dattel bez., ein in sich herbes Ding, welches durch seine Herbigkeit adstringierend auf den Geschmack, contrahierend auf das Gesicht (vgl. „ein saures Gesicht machen“) wirkt, vgl. zu Spr. 10, 26 und 17. zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 420.

jenes aufflackernde Vertrauen wieder erlöscht und der Trotz in Zagen und Klagen sich verwandelt. Statt die Stimme Gottes zu vernehmen muß sich nun Iob wieder die der Freunde gefallen lassen, denn diese glauben die Fortführung des Streites ebenso sehr sich selber als Iob schuldig zu sein. Für überwunden können sie sich nicht halten, denn ihr Dogma ist so unauflöslich mit ihrem Gottesbegriff verwachsen und deshalb über menschlichen Widerspruch so erhaben, daß nur eine göttliche Thatsache es wird durchbrechen können. Und um bei solcher dogmatischen Befangenheit Iob wie einen Häretiker sich selbst zu überlassen sind sie ihm zu nahe befreundet; sie halten ihn für einen Verblendeten und haben wirklich die gute Absicht, den Freund zu bekehren.

Die Rede des Eliphaz zeigt aber, daß sie nur immer unfähiger werden, auf Iob heilsam einzuwirken. Denn einestheils drehen sie sich auch in diesem zweiten Stadium des Streites überall nur in dem Zirkel ihres alten Syllogismus, andernteils sind sie, statt an der unbedingten Geltung der Prämisse irre zu werden, in derselben bestärkt worden. Denn während die *conclusio* anfangs sich ihnen nur aus der über jeden Beweis erhabenen Prämisse aufnöthigte, so daß sie um dieser willen Sünden Iobs supponirten, die ihnen nicht anderswoher bekannt waren: hat ihnen nun, wie sie meinen, Iob selbst den Beweis geliefert, daß er ein Sünder sei, der so schwere Leiden verdient hat. Denn wer so bedachtlos und leidenschaftlich, so ärgernisgebend und Gottes unwürdig reden kann, wie Iob gethan hat, der ist, wie sie meinen, sein eigener Verkläger und Richter. Daß Iobs Gemüt durch Anfechtung das Gleichgewicht verloren hat und daß in demselben Natur und Gnade in einen wilden anarchischen Kampf gerathen sind, das bleibt ihnen fremd. In jenen Reden sehen sie den offenbar gewordenen wahren Seelenzustand Iobs. Was vor dem Leiden den Grund seines Innern ausmachte, das liegt für sie jetzt in den Reden des Leidenden zu Tage. Iob ist ein Gottloser und wenn er so hoch und heilig seine Unschuld betheuert und Gottes Entscheidung herausfordert, so ist diese Zuversichtlichkeit nur eine erheuchelte, durch die er wider besseres Wissen und Gewissen seine Ankläger irre machen und ihren Bußermahnungen sich entziehen will. Es ist לשון ערומים, ein bloßes Stratagem, wie das eines Schuldigen, welcher die Anklage dadurch niederschlagen denkt, daß er die kecke Miene des Anklägers annimmt. Ist es schon bitter, daß Eliphaz das Zeugnis, welches Iob sein Gewissen gibt, für Selbstbetrug hält, so geht er nun noch weiter und erklärt es für eine feine Lüge und leugnet nicht bloß die objective, sondern auch die subjective Wahrheit desselben. So wird der Riß zwischen Iob und den Freunden immer größer, der Knäuel des Streits immer verworrener, und der Dichter läßt die Lösung des Räthsels reifen, indem es immer räthselhafter, immer verwickelter wird. Das letzte Wort der Rede des Eliphaz ist מרמה: Iob soll wissen daß das was sein Inneres erfüllt eine große Lüge ist.

Aber was Iob von sich dem Gerechten aussagt ist nicht מרמה. Er

weiß sich טמא מטמא 14, 4., aber er weiß sich auch als צדיק חמים 12, 4. Er ist sich jener Gerechtigkeit des Strebens bewußt, welche auf dem Grunde eines dem Gotte des Heils zugewandten, also gläubigen Gemüts ruht und die Gott gelten lassen will. Die Freunde kennen diese vor Gott gültige Gerechtigkeit gar nicht. *Fateor quidem* — sagt Calvin in den *Institutiones* III, 12 — *in libro Iob mentionem fieri justitiae, quae excelsior est observatione legis; et hanc distinctionem tenere operae pretium est, quia etiamsi quis legi satisfaceret, ne sic quidem staret ad examen illius justitiae, quae sensus omnes exsuperat.* Mercier bemerkt treffend: *Eliphas perstringit hominis naturam, quae tamen per fidem pura redditur.* Eliphas sieht am Menschen nur das Leben der Natur und nicht das Leben der Gnade, welches weil es Gottes Werk ist den Menschen unverwerflich vor Gott macht. Er sieht an Iob nur die raue Schaal und nicht den Kern; nur die harte Muschel und nicht die Perle. Wir aber wissen aus dem Prologe, daß Jahve sich zu Iob als seinem Knechte bekannte, als er das Leiden über ihn verhängte, und dieser Leidende, den die Freunde für einen Gottgeschlagenen halten, ist und bleibt, wie uns dieses echt evangelische Buch zeigen wird, der Knecht Gottes.

Die Antwort Iobs auf Eliphas' zweite Rede c. XVI—XVII.

Schema: 10. 10. 5. 8. 6. 10 | 5. 6. 8. 7. 8.

[Da hob Ijjöb an und sprach:]

- 2 Gehört hab' ich derlei nun überreichlich,
Lästige Tröster seid ihr alle!
- 3 Sind nun zu Ende die windigen Worte,
Oder was stachelt dich daß du entgegnest?
- 4 Auch ich wollte wol gleich euch reden,
Wär' nur eure Seele anstatt der meinen.
Ich wollte stilisiren wider euch mit Worten
Und schütteln über euch mit meinem Kopfe,
- 5 Euch ermutigen mit meinem Munde
Und meiner Lippen Beileid sollte lindern.

Die Rede des Eliphas, wie der andern Beiden, will Tröstung sein, ist aber im Grunde Anklage, sie verwundet statt zu lindern. Reden dieser Art, sagt Iob, hat er nun רבים viel d. i. (in prägnantem Sinne) reichlich viel gehört, obwol רבים auch elliptisch (Ps. 106, 43 vgl. Neh. 9, 28) vielmal (Hier. *frequenter*) bedeuten könnte; indes liegt *multa* (wie 23, 14) näher und paßt besser. Wie כְּאֵלֶּה gemeint ist zeigt 2^b: sie allzusammen sind מְנַחֲמֵי עָמָל *consolatores onerosi* (Hier.), solche welche statt Erleichterung nur מְנַחֵם *molestiam* verursachen (vgl. 13, 4). In 3^a gibt ihnen Iob den Vorwurf des Windigen d. i. Zweck- und Gehaltlosen, den sie gegen ihn 15, 2 f. erhoben, zurück: haben ein Ende windige Worte oder wenn nicht (או) wie z. B. Mal. 1, 17), was stachelt dich zu widersprechen? Das Trg. faßt מִרְיָן im Sinne von מְלִיץ: was macht dirs süß . . LXX übers. undurchsichtig παρρησιαχλῆσαι. Hirz.

Ew. Schlottm. Dillm. Hitz.: kränken, aber das arab. مَرَضَ (aram. מִרַע) krank s. bed. in der IV. Form ‚krank machen‘, nicht ‚kränken‘. Das V. מָרַץ (vgl. zu 6, 25) bed. auf einen Körper drücken welcher Gegen- druck leistet (verw. מָרַץ, מָרַץ) und ihn dadurch mürben oder erweichen *macerare* (vgl. מָרַץ und dazu *morbus* und *μαλαξία*); das *Hi.* also Eindruck der Gegendruck hervorruft ausüben, aufbringen, *laccessere*: was reizt dich auf, daß (כִּי wie 6, 11) du immer und immer wieder das Wort ergreifst? Der Gesamtged. des Folgenden ist nicht der, daß er, wenn sie an seiner Statt wären, es auch so machen könnte wie sie, daß er es aber nicht so machen würde (so z. B. Blumenfeld: mit Trost- gründen würde ich euch überhäufen, mitleidig mein Haupt über euch schütteln . .) — diese Auffassung scheitert schon an dem Hauptschüt- teln, welches nie Gestus reinen Mitleids, sondern immer der Schaden- freude Sir. 12, 18 oder des Hohns über des Anderen Fall Jes. 37, 22 und Unglück ist Ps. 22, 8. Jer. 18, 16. Mt. 27, 39, weshalb Merc. die Entgegensetzung erst v. 5 eintreten läßt, wo sie aber durch nichts in- dicirt ist: *minime id facerem, quin potius vos confirmarem ore meo* — vielmehr: daß er alsdann so schlechte Trostkunst wol auch auszuüben wüßte; er vergegenwärtigt ihnen diesen Rollentausch, damit sie daran die Häßlichkeit ihres Verfahrens wie im Spiegel erkennen. Der nega- tive Vordersatz *si essem* (mit לִי nach Ges. § 155, 2^f) ist von Cohorta- tiven umschlossen, welche (da die fragende Fassung unstatthaft ist) nicht bloß *loquerer*, sondern *loqui possem* oder vielmehr *loqui vellem* (vgl. z. B. Ps. 51, 18 *dure vellem*) bed. Indem er sagt: אֶחָבִירָה (wofür Lagarde unnöthig und minder bedeutsam אֶחָחִירָה) gibt er ihnen zu verstehen, daß ihre Reden mehr Kunst als Natur, mehr Declamationen als Herzensergüsse sind; statt בְּמִלִּים heißt es בְּמִלִּים indem das Obj. der Handlung als Mittel derselben gedacht ist, wie unmittelbar darauf בְּמִי רֹאשִׁי *capite meo* (für *caput meum* Ps. 22, 8) und בְּפִיהֶם v. 10 für פִּיהֶם, vgl. Ex. 7, 20. Jer. 12, 8. 18, 16. Thren. 1, 17; der nachbiblische Sprachgebrauch verwendet הַחֲבִיר in mannigfachster Weise zur Be- zeichnung sprachlicher und schriftstellerischer Composition (DMZ XXV, 440). In v. 5 liegt der Hauptton auf „mit meinem Munde“ ohne daß das Herz dabei ist, parall. „meiner Lippen Beileid“ (אֶפֶס לִי, an Jes. 57, 19 נִיב שְׂפָתַי Gesproß oder Frucht der Lippen erinnernd) d. i. nur auf den Lippen sitzendes und nicht aus dem Herzen kommen- des. Hitz.: das Geplapper meiner Lippen, aber von den Lippen wird נִיב (nachbibl. נִיבֵר) nicht gebraucht. In אֶמְצַח (Pi. nicht Hi.) ist das Zere in *Chirek* statt Segol verkürzt wie Jes. 25, 1 vgl. zu Jes. 1, 15. 52, 12. Bei נִחַשֵׁד ist nach v. 6 כְּאֶבֶם als Obj. gemeint. Er könnte auch solches oberflächliches Condoliren ohne Mitleid, das sich in des Lei- denden Lage und Stimmung versetzt, das leisten lassen wollen was es nicht zu leisten vermag. Und doch wie dringend bedürfte er rechter wirksamer Tröstung! Sich selbst zu trösten vermag er nicht, wie die folg. Str. sagt: weder durch Reden noch durch Schweigen wird sein Schmerz beschwichtigt.

- 6 Mag ich reden, nicht wird gehemmt mein Schmerz,
Und unterlass' ichs, werd' ich um nichts enthoben.
7 Ja dermalen hat Er mich ausgemüdet,
Verödet hast du meine Hausgenossenschaft,
8 Und schrumpftest mich zusammen — zum Zeugen wards,
Und es trat auf wider mich meine Abgezehrtheit,
Ins Angesicht mich verklagend.
9 Sein Zorn zerfleischte und befehdete mich,
Er hat geknirscht über mir mit seinen Zähnen,
Als mein Feind wetzt er gegen mich seine Augen.

In dem hypothetischen Vordersatze 6^a steht אִם (vgl. ὅταν Ps. 71, 23) mit dem Cohortativ, in 6^b der bloße Cohortativ wie 11, 17. Ps. 73, 16. 139, 8.; dem Reden steht das Unterlassen (des Redens) entgegen (חָלַל wie z. B. Sach. 11, 12) — mag er jenes oder dieses versuchen, sein Schmerz bleibt ungelindert der gleiche. Das fragende: was geht von mir hinweg? ist s. v. a. was (= nichts) des Schmerzes verläßt mich. Subj. der v. 7 folgenden Aussage ist nicht der Schmerz — AE meint sogar, daß dieser 7^b angeredet werde — noch weniger Eliphas, den Einige, zumal wegen der folg. grellen Ausdrücke, verstehen zu müssen meinen (s. dagegen z. B. Thren. 3, 9 f.), sondern Gott, dessen Zorn Iob als Ursache seines Leidens ansieht und als das Unerträglichste desselben empfindet. אֵין 7^a hat affirmative oder auch, was auf eins hinaus kommt, restrictive Bed.: ja wie es jetzt um ihn steht hat Gott seine Kraft erschöpft oder: nichts als äußerste Erschöpfung ist sein dermaliger Zustand. Er ist dem Schmerze gegenüber schlechthin widerstandsunfähig, und auch dafür ist gesorgt, daß ihm von seiner Umgebung her kein tröstend Bild und Wort entgegentritt: du hast verödet all meine Genossenschaft (Carey: *all my clan*), עָדָה von der Hausgenossenschaft wie 15, 34. Hier: *in nihilum redacti sunt omnes artus mei* (בָּל אֲבֵרִי, wie z. B. von Ralbag erklärt wird), als ob der menschliche Organismus עָדָה heißen könnte. Hahn: du hast vernichtet all mein Zeugnis, was עָדָה heißen müßte. Er will sagen, daß er, verlassen von all den Seinen, ganz allein steht und nichts Tröstliches sieht und hört, denn seine Frau rechnet er nicht. Er ist also ganz und gar auf sich beschränkt, Gott hat ihn eingeschrumpft und diese Leidensgestalt, auf die ihn Gott reducirt hat, ist zum Zeugen oder Zeugnis geworden d. i. für ihn selbst und für Andere, voran die drei Freunde, eine faktische Anklage, welche ihn als Sünder hinstellt, obwol sein Selbstbewußtsein ihm das Gegentheil bezeugt. Das nur noch 22, 16 vorkommende V. קָמַט (aram. קָמַט) hat wie قَطَط (in Gecatilia's Uebers.) und قَبَط¹ die Grundbed. fester Bindung und Packung (LXX ἐπελά-

1) Im Arab. wird قَطَط z. B. von Einschnürung des Kindes in die Windeln gebraucht; das Quadriliterum قَطَط (auch قَبَط) bed. compresse machen z. B. die Schrift (gedrängt schreiben) oder das Schreiten (in kleinen Schritten, säumig einhergehen). Gar nichts hat قَطَم abschneiden, praemordere mit قَطَم zu schaffen, mit welchem Kimchi und Reiske es verneugen; die קָמַט hat den allgem. Begriff der Verbindung, קָמַט dagegen den der Trennung.

βου, Symm. κατέδησας, targ. für לָבַד, הָמַד, verw. קָמַץ *constringere*, von der sich die Bedd. *comprehendere* und *corrugare* abgezweigt haben; die Bed. runzeln (runzelig machen), zusammenschrumpfen ist ist die gewöhnlichste, und daß der Dichter diese, nicht jene (Dillm. u. A.), hier im Sinne hat, zeigt der folg. Hinweis auf die eingetretene Abmagerung und die weiterhin folgenden Züge aus dem Bilde des Elephantiasis-Kranken. Die Conj. Ewalds, welcher הָיָה in הָיָה 6, 2. 30, 13 = הָיָה als Subj. zu וַתִּקְמָצֵנִי verwandelt (es packt als Zeuge mich der Unfall), entzieht dem in לָבַד liegenden Ged., den der selbständige Folgesatz הָיָה לָבַד in den Vordergrund stellt, seine hervortretende Stellung. In 8^{bc} setzt dieser Ged. sich fort: בָּחַשׁ bed. hier nach Ps. 109, 24 die Abmagerung; die Verbalgruppe כָּחַשׁ, כָּחַט, כָּחַט u. s. w. hat die Grundbed. des Entziehens und der Abnahme, mager wird wem das Fett entgeht, leugnen ist s. v. a. Anerkennung oder Zugeständnis zurück- oder vorenthalten; ähnlich ist die Metapher: lügendes = versiegendes Wasser. Sein abgefallenes abgezehrt Aussehen trat, indem ihn Gott so zusammenschrumpfte, wider ihn auf, indem es ihm ins Angesicht aussagte (Satzverhältnis wie Jes. 30, 31 und Ausdruck wie Hos. 5, 5) d. i. ihn nicht bloß hinter seinem Rücken, sondern keck und direkt wie einen ausgemachten Verbrecher verklagte. Gott hat sich ihm in einen grimmigen Feind verwandelt. Raschi versteht unter צָרִי den Satan. Aber die Mitwirkung des Satans tritt nirgends in Iobs Bewußtsein, überall ist es Gottes Zorn, als dessen Ausfluß er sein Leiden betrachtet. Gottes Zorn war es der ihn löwenartig zerfleischte (vgl. 10, 16. Hos. 5, 14. 6, 1) und befeindete (nicht: וַיִּשְׁמָצֵנִי schmiß mich nieder, denn vgl. 30, 21), Gott hat geknirscht (חָרָה / חָרָה knarren, knattern, knirschen) wider ihn mit seinen Zähnen, Gott zückte oder wetzte (A. S. Th. ὠξύνει, לָטַשׁ wie Ps. 7, 13) ihm d. i. ihn zu durchbohren seine Augen oder Blicke gleich Schwertern. Man beachte die mit Perfekten und Imperfekten wechselnden historischen Modi. Er schildert die Katastrophe, die ihn zu einer solchen Jammergestalt mit dem Verbrecher-Stempel gemacht hat. Sein gegenwärtiges Leiden ist nur die Fortsetzung des Zornverhängnisses, das über ihn ergangen.

10 Man hat aufgerissen wider mich das Maul,
Mit Schmähung schlagen sie meine Backen,
Allesamt wider mich verstärken sie sich.

11 Es gab preis mich Gott an Buben,
Und in Frevler-Hände stürzte er mich.

Er meint nicht die Freunde, sondern die Menschen in seiner Umgebung, welche ihn um sein Glück beneideten und sich nun seines Unglücks freuen; solche, denen seine Rechtlichkeit zur Last war und die sich nun des gestrengen Herrn, des allzugerechten tadelsüchtigen Frommen entledigt sehen. In Perfekten schildert er sein Leiden der Umänderung nach, die es hervorgebracht hat, seit es über ihn herein gebrochen. Das V. פָּצַר ist statt mit Objektsacc. (29, 23) mit werkzeu- glichem בָּ verbunden wie das synonyme הִפְתִּיר Ps. 22, 8 (vgl. oben zu

v. 4). Die Backen oder auf die Backen schlagen ist an sich schon Beschimpfung Thren. 3, 30; das hinzugefügte בְּחִרְפָּה wird also auf die Schimpfreden gehen, welche sich mit der thätlichen Mishandlung verbinden. Das nur hier vorkommende *Ilithpa*. הִתְמַלָּא bed. nicht bloß im Allgem. sich zu einem מָלֵא Jes. 31, 4 ansammeln, sondern (nach dem arab. تَمَلَّأَ علی wider jem. conspiriren) sich vervollständigen, sich (zu gleichem feindlichen Zwecke) verstärken; richtig Reiske: *sibi invicem mutuam et auxiliatricem operam contra me simul omnes ferunt*.¹ Die Bed. von מִיֵּיל ist aus 21, 11 ersichtlich; es bed. v. עֵיל nähren, eig. unterhalten, das unterhaltene Kind des Hauses, wie das doppelgeschlechtige arab. *‘ajjil*, Plur. *‘ijāl*,² und es ist unnöthig, zwei Formen מִיֵּיל und מִיֵּיל in zwei Bedd. *puer* und *pravus* anzunehmen, da die Sprache und insbes. das B. Iob für letztere Bed. מִיֵּיל geprägt hat: es bed. an allen drei Stellen (hier und 19, 18. 21, 11) den Knaben und (ohne den von Hitz. angenommenen Mittelbegriff der Unselbständigkeit und Besitzlosigkeit) den Jungen (vgl. 30, 1), den Buben (s. Chajug’ bei Ewald-Dukes 3, 85), nicht v. מִיֵּיל *pravum esse* den Bösewicht (Dillm. u. A.), vgl. *Bereschith rabba* c. 36 wo R. Levi sagt: בערביא בערביא צוהין לניקא עיילא in Arabien nennt man das Kind עיילא.³ Ueber Her-

1) Die schon der 1. Form מִלָּא zukommende Bed. ‚helfen‘ geht von dem מִלָּא Vollaufhaben, Bemitteltsein aus; eig. bemitteln, d. h. Jemandem die Mittel (*opes, copias*) zu etwas liefern und ihn dadurch in den Stand setzen, es auszuführen. Vgl. das lat. *ops, open ferre, opitulari, opes, opulentus* (مَلَى). Fl. Dagegen übers. Wetzst. lieber: Allesamt an mir fressen sie sich voll, הִתְמַלָּא als Reflex. von מִלָּא 38, 39., Syn. von נִשְׂבֵּעַ, wie in dem Schattenspiele „die Liebenden von Amasia“ Ferhät nach dem Tode der Geliebten ausruft: wir sind getrennt! Morgen (d. h. bald) wird uns der Allgütige im Paradiese vereinigen und wir werden uns sättigen der eine an dem andern (وَنَتَمَلَّأُ مِنْ بَعْضِنَا الْبَعْضُ). Man erwartete aber מִיֵּיל statt מִיֵּיל; nur etwa auf den Wechsel von מִיֵּיל הִתְמַלָּא 22, 26. 27, 10 mit מִיֵּיל Jes. 66, 11 ließe sich verweisen.

2) Nešwân sagt: عِيَال vom Sing. عَيْل sind die Familienglieder, welche ein Hausvater zu ernähren (يَعُولُ) und deren Unterhalt er zu bestreiten hat; das Wort kommt von عَوَلَ *med. Vav* ernähren, und seine urspr. Form ist عَيْوَلَ [richtiger wol = عَوَلَ welche Form bei mittelvocaligen Stämmen häufig die Passiva vertritt]. Von eben diesem عَال *nutrire* bed. عَيْلَة, welches in Damask nur عَيْلَة *‘elu* geschrieben und gesprochen wird (vgl. עֵיל v. עֵיל = עֵיל), die Familie eines Mannes, inwiefern ihm ihr Unterhalt obliegt. Wetzst. (vgl. zu Ps. 8, 3).

3) Im Assyrischen bed. *avilu* (als Synon. von *nisu*) Mensch, Mann, viell. eig. den Sohn; es ist Ein Wort mit מִיֵּיל im Namen Evilmerodachs, s. Friedrich Delitzsch, Assyrische Studien S. 89 f.

leitung und Bed. des יִרְטֵנִי läßt uns das arabische وَرَّط, nicht in Zweifel; dieses bed. hinabstürzen ins Verderben (*warta*, Absturz, Verderben, Gefahr) und ebenso hier das *fut. Kal* יִרְטֵנִי für יִרְטֵנִי *praecipitem me dabat* (LXX ἔρριψε, Symm. ἐνέβαλε), wie das *praet. Kal* Num. 22, 32: *praeceps* = *exitiosa est via*. Das präformative י hat in korrekten Texten Metheg, so daß man nicht mit Ralbag ein mit יִרט gleichbed. קָטָה anzunehmen braucht.

- 12 Harmlos war ich, da zertrümmerte er mich,
Und erfaßte meinen Nacken und zerschmettete mich,
Und stellte mich hin sich zum Zielpunkt.
13 Es umringten mich seine Schützen,
Er spaltete meine Nieren ohne Schonen,
Schüttete zur Erde meine Galle.
14 Er durchbrach mich Bresch' auf Bresche,
Lief auf mich los wie ein Kriegsheld.

Er befand sich glücklich und zufrieden (vgl. Dan. 4, 1), als Gott mit Einem Male gegen ihn zu wüten begann; die Steigerungsform פִּרְפֹּר (arab. *farfara*) bed. ganz und gar zerbrechen, zermalmen, zerkrümeln (*Hithpo.* brüchig werden Jes. 24, 19), פָּצַץ (v. פָּצַץ, arab. فَضَّ, verw. נָפַץ) in Stücke schmeißen (*Po.* vom Hammer Jer. 23, 29), zerschmettern: beim Nacken fassend hob ihn Gott in die Höhe, um ihn mit aller Gewalt zu Boden zu schmettern. מִטָּרָה (v. מִטָּרָה *τηρεῖν*, wie σκοπός v. σκοπεῖσθαι) ist wie in der Lehnstelle Thren. 3, 12 die Zielscheibe mit dem Zielpunkt (sinnverw. מִפְּצֵט 7, 20 Angriffsgegenstand und Angriffspunkt): Gott hat ihn sich zur Schießscheibe aufgerichtet, um gleichsam zu erproben was er und was seine Geschosse vermögen. רָב (Pl. רָבִים Jer. 50, 29) n. d. F. צָר v. רָב (רָבָב) Gen. 49, 23, viell. auch רָב (רָבָב) Ps. 18, 15., verw. רָבָה, רָמָה, ist der Schütz; Gottes „Schützen“ (*jaculatores*) sind die mannigfachen Trübsale und Anfechtungen, die Gott wider ihn entboten (vgl. 10, 17. 19, 12). LXX Trg. Hier. übers. רָבִיו wie Ausg. 1: „seine Geschosse“, aber die Form spricht eher für persönliche Bed. und die jüd. Ausl., welche מִירֵי הַחַצִּים erkl., verweisen mit Recht auf Jer. 50, 29. Von allen Seiten, wohin er sich wenden mag, schossen diese Schützen Gottes ihre Geschosse (vgl. הָצִי 6, 4) auf ihn los, schonungslos seine Nieren spaltend, so daß seine Galle (מִרְרָה = מִרְרָה 20, 25., مَرارة d. i. Gallenblase sich nach außen entleerte (vgl. Thren. 2, 11. Psychol. S. 268). Das Ausgesagte will aber nicht sinnlich verstanden sein¹: die göttlichen Geschosse, von allen Seiten auf ihn abgeschossen, drangen in sein Inneres und verwundeten die edelsten leiblichen Organe seiner Seele. In v. 14 folgt ein anderes Bild. Er war wie eine Mauer, die nach und nach von

1) Entleerung der Galle erfolgt, wenn diese unmittelbar oder wenn ihre Gänge zerreißen. Ueber das „Sprengen der Galle“ oder „der Gallenblase“ bei den Arabern, als Wirkung heftiger und schmerzlicher Gemütsbewegungen, s. DMZ XVI, 586.

Gottes Wurfgeschossen oder Sturmbalken ganz durchlöchert ward und wider die Er heldenartig Sturm lief; פָּרֵץ ist das eig. Wort von solchen Sturmücken und überh. Mauerbrüchen, hier nach dem sogen. *schema etymologicum* Obj. seines eignen Verbuns. Das zweite פָּרֵץ (פָּרֵץ) hat aus unbekanntem Grunde *Zade minusculum*. Mit 14^b vgl. 15, 26^a: was Eliphaz dort vom Gottlosen sagt wendet Iob auf Gott selber. כְּגִבּוֹר in der Gleiche oder in der Weise eines Recken; in beiderlei Sinn wird כְּגִבּוֹר punktirt, nirgends (des Misklangs halber) כְּגִבּוֹר (s. Hitz. zu d. St. und 38, 3). Welche Veränderung infolge dieses wider ihn losgebrochenen unbegreiflichen Zornmuts Gottes in seinem eignen Verhalten vorging, sagt Iob in der folg. Strophe.

- 15 Sacktuch heftete ich auf meine Hautkruste
Und entwürdigte mit Staube mein Horn.
16 Mein Gesicht ist überroth von Weinen
Und auf meinen Wimpern liegt Todesschatten,
18 Obwol kein Unrecht in meinen Händen
Und mein Gebet ungeheuchelt.

Grobhärenes Zeug ist die Selbstbekleidung Tieftrauernder. Daß Iob davon nicht sagt, daß er es auf den bloßen Leib (2 K. 6, 30) angezogen oder umgeschlungen, sondern daß er es aufgenäht oder aufgeheftet, hat in der den gewöhnlichen Kleiderschnitt nicht zulassenden monströsen Verunstaltung des Körpers durch die Elephantiasis seinen Grund; auch sagt er ebendeshalb nicht עֹרִי, sondern גָּלִי, was entw. den Grind- Schorf- oder Schuppenüberzug bed. (vgl. talm. גָּלִי und חֲגָלִי von dem Grinde vernarbender Wunden, aber auch z. B. von einem trocken gewordenen Dengel am Kleide) oder doch die Haut verächtlich als schon fast erstorbene bez., denn die gesunde Haut heißt עֹר, גָּלִי dagegen βύσσα (LXX) Fell (bes. das abgezogene), talm. z. B. das Sohlenleder. Wir verstehen mit Raschi u. A. die Kruste, womit die furchtbare Lepra seine Haut überzogen (s. zu 7, 5. 30, 18. 19. 30). In 15^b wird עֲלֵלָי von Rosenm. Hirz. Ges. Hitz. Dillm. u. A. (wie schon von Saad.

Gecat., welche „ich grub ein“ übers.) auf עָלָל (غل) eingehen, eindringen zurückgeführt: „ich steckte in Staub mein Horn“; aber diese Bed. des *Pil.* עָלָל ist unerweislich, es bed. vielmehr (gemäß der mit עָל zusammenhängenden Grundbed. von עָל über etw. kommen, darauf einwirken) afficiren *affecter* und überh. insbes. Schimpf oder Schmerz anthun (z. B. Thren. 3, 51 mein Auge verursacht Schmerzempfindung meiner Seele), gew. mit לָ, hier mit dem Acc.: ich habe mishandelt d. i. geschändet oder besudelt mit dem Staube mein Horn. Das ist nicht s. v. a. mein Haupt (Syr.), sondern כְּרִנִּי nennt er Alles was bisher seine Macht und Zierde war (LXX Trg.), dieses Alles hat er indem er sein Haupt mit Staub und Asche bedeckte zugleich mitgeschändet d. i. als zuschanden geworden dargestellt. In 16^a ist nach dem *Chethib* die Construction wie 2 S. 10, 9 vgl. 1 S. 4, 15., nach dem *Keri* (vgl. Dt. 21, 7. Ps. 73, 2) wie Thren. 1, 20. 2, 11 (wo Gleiches von כִּסְיִי *viscera mea* gesagt wird); הִמְחִיר ist passive Steigerungsform nicht in der Bed.: sie

sind ganz und gar entzündet (LXX *συγκέχοντα*, Hier. *intumuit*, von jenem *חַמַּר*, welches in Gährung bringen bed.), sondern sie sind über und über geröthet (v. *חַמַּר*), geröthet näml. vom Weinen — die Augen des Elephantiasiskranken thränen ununterbrochen und das Gesicht wird „salzig röthend“; dieses Thränen, sagt Iob, hat seine Augen so geschwächt und umflort, daß wie Todesschatten (s. zu 10, 21 s.) auf den Wimpern lagert, sie sind also trübe bis zu völliger Umnachtung. So überaus jämmerlich ist sein Zustand und Aussehn, obwohl er kein entlarvter Heuchler ist, welcher in Sack und Asche Buße zu thun und trostlose Bußthränen zu vergießen hätte. Hitz. erklärt *על* wie 10, 7 vgl. 1 Chr. 12, 17 präpositionell: bei Nicht-Frevel in meinen Händen, aber 17^a und 17^b sind Nominalsätze und *על* ist also so wie Jes. 53, 9 Conjunction (= *על-אשר*). Seine Hände sind rein von schnöder Unbill, frei von Gewaltthat und gewaltsam Erpreßtem; sein Gebet ist lauter, *pura*, wie Merc. bem., *ex puritate cordis et fidei*. Aus dem Gefühle des schroffen Contrastes dieser seiner Frömmigkeit und seiner Brandmarkung durch so abscheuerregendes Leiden, aus dieser hier im Bewußtsein des Duldens aufs Aeüßerste gestiegenen Spannung der Gegensätze entspringen die Hochgedanken der folg. Strophe.

- 18 Erde, bedecke nicht mein Blut,
Und keine Ruhstatt finde mein Geschrei!! —
19 Schon jetzt siehe im Himmel ist mein Zeuge
Und mein Mitwisser in den Höhen!
20 Ob auch meine Freunde meine Spötter —
Zu Eloah thränt mein Auge,
21 Daß er entscheide für den Mann gegenüber Eloah
Und zwischen dem Menschensohn und seinem Freunde.
22 Denn die zähligen Jahre kommen zu Ende,
Und einen Pfad ohne Rückkehr werd' ich dahingehn.

Unschuldig vergossenes Blut darf die Erde, ohne sich gewissermaßen der Mitschuld theilhaft zu machen, nicht aufsaugen und so bedecken Gen. 4, 11. Jes. 26, 21; unversiegt, unverwaschen, unbedeckt wie eine Blutlache auf Felsengrund Ez. 24, 7 f. schreit es um Rache — Blutvergießen aber nennt die Schrift jeden auch nicht in Hinschlachtung bestehenden Tod des Menschen, den ein Anderer ihm durch Fahrlässigkeit (Act. 20, 26) oder Vergewaltigung (Ps. 30, 10) verursacht. Von dieser Vorstellungsweise aus fordert Iob in dem erhabenen Bewußtsein seiner Unschuld die Erde auf, sein Blut als das eines schuldlos Getödteten nicht einzusaugen, sondern bloß liegen zu lassen, damit bezeugend, daß es erst gerochen werden müsse, ehe sie es aufnehmen könne, und seinem Geschrei d. i. dem von seinem Blute als seiner vergossenen Seele ausgehenden Geschrei (*קוֹל דָּמָי* wie Gen. 4, 10) wünscht er, daß es, ohne einen Standort d. i. Ort des Stillstands (Symm. *στάσις*) zu finden, ungehemmt und unverstummt gen Himmel empordringen möge. Also an demselben Gotte droben, der ihm einerseits wie ein ihn blutdürstig verfolgender Feind erscheint, hofft Iob andererseits einen Zeugen seiner Unschuld zu finden: er wird sich zu

seinem Blute, wie zu dem Abels, als dem Blute eines Unschuldigen bekennen. Es ist eine innerlich nothwendige Glaubensforderung, welche hier zwei für den Verstand unvereinbare Gegensätze in schwindelnder Kühnheit zusammenhält. Der Glaube, welcher die Machtworte v. 18 über den Tod hinaus ruft, erheitert sich v. 19 zur gewissen Zuversicht, welche jenes Bekenntnis Gottes zu ihm als Unschuldigen aus der Zukunft in die Gegenwart hereinzieht. Der Ged. an das Unverdiente des ihn dem Tode überliefernden Zornverhängnisses ist hier in den Hintergrund gedrängt und im Vordergrunde steht nur der Ged. an die Erhabenheit des himmlischen Gottes über menschliche Kurzsicht und der Ged. daß doch niemand anders als er die letzte Zuflucht des Bedrängten ist: auch jetzt (= schon jetzt, nämli. diesseit meines Todes¹) siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Bekenner (שֹׁהֵר, nicht wie bei v. d. Hooght שֹׁהֵר, mit כִּמְצָח Michlol 153^b vgl. Norzi, von שֹׁהֵר = סֹהֵר, was aramäisch s. v. a. hebr. יָד LXX ὁ συστάσας μου) in den Höhen d. h. der welcher um meine Unschuld weiß und von ihr Zeugnis ablegen wird. Zu wem sollte er fliehen vor dem Hohne der Freunde, welche seine Berufung auf das Zeugnis seines Gewissens für das Strategem eines Ruchlosen halten! מְלִיצִי v. הִלִּיצִי Ps. 119, 51 (vgl. über den Wurzelbegriff zu Spr. 1, 7) meine Spötter d. i. mich Verspottende (was er mit andern Worten auch v. 4. 12, 4 ihnen schuld gibt); das Wort ist Präd. welches wo kein Anlaß zur Inversion gegeben ist im hebr. Nominalsatz dem Subj. vorausgeht. Der kurze Satz 20^a ist logisch gleich einem disjunctiven mit כִּי oder גַם־כִּי Ew. § 362^b: mögen seine Freunde seiner spotten — zu Eloah, der doch zuletzt der Freunde bester, thränt sein Auge (הִלָּחַה stillat vgl. הָלַי vom Hinschmachten Jes. 38, 14), daß er entscheide (וַיִּיכַח Voluntativ in finaler Bed. wie 9, 33) für den Mann (לְ) hier wie Jes. 11, 4. 2, 4 vom Klienten) gegen (עִם wie 9, 2. 14. Ps. 55, 19. 94, 16 vom Gegner) Eloah, und für den Menschensohn im Verhältnis zu seinem Freunde. Das וַיִּכָּר s. v. a. וַיִּלָּכֶר sei, ist an sich (vgl. 15, 13^b. Jes. 48, 9^a. 14^b) nicht unstatthaft, aber sollte der Dichter וַיִּיכַח mit doppeltem ל verbunden haben? Man schreibe mit Ew. Dillm. Hitz. וַיִּכָּר = וַיִּכָּר; die Construction ist wie z. B. Ez. 34, 22. אֲדָם sagt das B. Iob öfter (vgl. 14, 10) als בֶּן־אָדָם (nur 25, 6); רָעָה aber ist nicht defectiv s. v. a. רָעִיָה, der Sing. ist passender, indem der Fall Iobs gegenüber seinen Freunden verallgemeinert wird. Olsh. hält wie früher Ew. וַיִּכָּר für Objectsacc.: daß er den Menschensohn richte im Verh. zu seinem Freunde; aber הַיִּכָּר mit dem Acc. bed. überall zurechtweisen ἐλέγχων. Iob appellirt von Gott an Gott, er hofft, daß Wahrheit und Liebe zuletzt gegen den Zorn entscheiden werden: הַיִּכָּר hat wie 9, 33 schiedsrichterliche Bed. In v. 22 begründet er dies, daß der himmlische Zeuge ihn nicht in seinen eignen und Anderer Augen den Sündertod sterben lassen werde, aus der Kürze der ihm noch vergönnten Lebens-

1) Vgl. 1 K. 14, 14., wo wahrsch. zu erklären ist: erwecken wird sich Jahve einen König über Israel, welcher das Haus Jerobeams ausrotten wird selbigen Tages, doch was? schon jetzt (גַּם עַתָּה), nämli. hat er ihn erweckt (— doch nein, schon jetzt).

frist und aus der Aussichtslosigkeit des einmal Gestorbenen. שְׁנוֹת מְסָפֵר sind zählige = wenige Jahre (LXX ἐτι ἀριθμητά), vgl. die umgekehrte Wortverbindung 15, 20. Ueber die Flexion *jeethaju* s. zu 12, 6; die Femininform תַּאֲחִיָּהּ ist wie so viele andere wahrsch. nie in Gebrauch gewesen, das Präd. folgt in der Form des *genus potius* wie Ps. 102, 28. Man erkl. 22^a meistens: nur wenige Jahre werd' ich noch leben. Aber daß sich Iob (obwol allerdings der Verlauf der Elephantiasis Jahre lang währen kann) hier noch einige, obwol wenige, Lebensjahre in Aussicht stellen soll (Hirz. Dillm. Zöckl. u. A.), will nicht recht zu dem tragischen Bilde passen; denn noch einige Jahre zu leben haben und doch über die Kürze des Lebens zu jammern ist eines Mannes nicht würdig. Hitz., dies anerkennend, möchte שְׁנוֹת (Stunden) für שְׁנוֹת lesen, aber das ist ein mischnisches, noch nicht biblisch-hebräisches Wort. Das Rechte hat schon Schult. indem er die arab. RA اتي عليه حول, ein Jahr ist über ihn gekommen d. i. ihm vorübergegangen, vergleicht. Das Kommen ist als Kommen des Ablaufes gedacht, und die zähligen Jahre sind nicht die noch rückständigen, sondern überhaupt die ihm beschiedene nur kurze Lebensfrist (Hahn). Wesentlich richtig Hier.: *Ecce enim breves anni transeunt*. Damit stimmt auch daß 22^b nicht nachsatzartige Wortstellung hat (da werd' ich gehen...), sondern die eines selbständigen nebengeordneten Satzes: und einen Pfad, da (von wo) ich nicht wieder komme (Attributivsatz), werd' ich dahingehn (אֶחָדָה wie 14, 20 absichtlich für אֶחָדָה). Es folgen nun in der folg. Str. stoßseufzerartig kurze Sätze: Iob singt sich hier, wie Oettinger bem., sein Sterbelied.

17, 1 Mein Geist ist verstört,

Meine Tage sind verlöscht,

Gräberstätte ist mir bereit.

2 Wahrlich Verhöhnung umgibt mich

Und auf ihrem Hadern soll weilen mein Auge.

Mit Unrecht halten Hirz. Hlgt. u. A. die Capiteltheilung hier für falsch. Bei allem Zus. ist 16, 22 doch ein Schlußged. wie 10, 20 ff. 7, 21., und wie sich 16, 22 zu der 16, 19—21 ausgesprochenen Bitte begründend verhält, so 17, 1—2 zu der 17, 3 ausgesprochenen. Das *ru. חָבַל* (hier und Jes. 10, 27) bed. verderbt, zerrüttet, verstört s.; חָבַל ist Pausalform bei *Dechi*. רִיחִי könnte den Athem meinen, der die nicht mehr ferne Erstickung und Verwesung ankündigend kurz (7, 17) und übelriechend (19, 17) geworden ist (Ausg. 1), aber die Klage über dieses Krankheitssymptom stünde doch wol nicht so einzelt, für die Bed. Geist (Ew. Dillm. Hitz.) entscheidet daß خَبِلَ von

Geistesstörung das eigentliche Wort ist. Auch schließt sich so die Klage רָמִי נִזְעָמִי innerlich vermittelter an (vgl. 18, 5); נִזְעָמִי ist Nebenform zu נִזְעָמִי wie שָׁוָה zu שָׁוָה. Der Plur. בְּקָרִים (vgl. בְּקָרִים 21, 32) ist so gebraucht wie wenn der Todte arab. *sāhib el-kubûr* Gräber-Genosse heißt. Er ist schon ein Sterbender, von dem bis zur Gräberstätte nur noch ein Schritt ist, und doch verheißen ihm die Freunde, wenn er

nur Buße thun wolle, langes Leben! Das ist Verhöhnung, wie er 2^a betheuert, die bei ihm ist (עֲמִדִי wie 29, 6. 20 vgl. 25, 2) d. i. die er bei sich hegen und dulden muß. Von dem *Hi.* הִחַל (dessen nicht synkopirtes Fut. wir 13, 9 lasen) wird ein secundäres V. הִחַל gebildet, dessen *Pi.* 1 K. 18, 27 von Elia's Verspottung der Baalspfaffen vorkommt, und von diesem das *phuralet.* הִחַלִּים (oder nach a. LA הִחַלִּים mit derselben Verdoppelung des ל wie in מְהַחֲלִים Jes. 30, 10 vgl. ebend. 33, 7 אֲרִאִלִּים), welches *ludificatio* bed. und die Begriffe der Täuschung und des Spottes vereinigt. אִם-לֹא ist das des positiven Schwures. Ewald faßt es wünschend: wenn nur nicht (Hlgst.: *dummodo ne*), aber diese wünschende Bed. (Ew. § 329^b) ist unerweislich. Dagegen könnte es fragend gemeint sein (wie 30, 25): *annon illusiones tecum* (Rosenm.), aber dieses dem zweiten Glied einer disjunctiven Frage entsprechende אִם-לֹא hat im Vorigen keinen Anschluß. Wir ziehen deshalb die betheuernde Bed. vor und erklären wie 1, 11. 2, 5. 22, 20. 31, 36. Wahrlich nur falsche und deshalb ihm wie Hohn klingende Vorspiegelungen sind es, was er fort und fort zu hören bekommt, näml. seitens der Freunde. Auf diese bez. sich das Suff. in 2^b. הַמְרוֹת (mit *Dag. dirimens* wie in כְּנֻחֶךָ Jes. 33, 1 vgl. *Michlol* 4^a), sonst gew. (ausg. wol nur Jos. 1, 18) von Rebellion gegen Gott, bez. hier das widersprecherische hadersüchtige Gebaren der Freunde (s. zu 23, 2), nicht den Disput an sich, sondern das sich in die Brust werfende gegnerische Auftreten, denn nur dazu paßt הָלֵךְ יָרִיבִי. An הָלֵךְ = הָלֵךְ γογγύζειν ist nicht zu denken; לֵיָּל, dissimilirt aus לַיָּל, bed. über Nacht weilen und überh. verweilen. Der intentionelle Modus הָלֵךְ (hier nicht Pausalform wie Richt. 19, 20 vgl. 2 S. 17, 16) = הָלֵךְ ist sinngemäß: auf ihrem Widerstreiten soll (oder: muß, s. 9, 29. 15) weilen mein Auge, es soll nichts Tröstliches erblicken, sondern festgehalten sein von diesem den leiblichen Schmerz und das innere Weh nur noch steigernden trostlosen Anblick. Von diesen zu Widersachern gewordenen Tröstern hinweg wendet sich Iob flehend an Gott.

3 O setze ein, sei Bürge für mich bei dir selber!

Wer sollte sonst in meine Hand einschlagen?

4 Denn Jener Herz hast du der Einsicht verschlossen,

Darum wirst du ihnen nicht die Obmacht geben.

5 Als Beute bietet einer Freunde aus

Und seiner eignen Kinder Augen werden verschmachten.

Es ist unnöthig mit Reiske und Olsh. עֲרַבְכִי zu lesen (*pone quaeso arrhabonem meum — pro me*), damit שִׁמְךָ nicht objektslos sei; שִׁמְךָ hat in sich geschlossene Bed. und daß weder לִבְךָ (Ralbag) noch יָדְךָ (Carey) zu ergänzen ist, zeigt das folg. עֲרַבְכִי, wonach שִׁים hier wie وَضَعَ (واضع) und klassisch τίθεται und *ponere* für sich allein schon das Einsetzen eines Unterpfandes bed., vgl. auch سَام u. bieten, eig. einen Preis hinlegen: der Käufer *jasûm* legt hin d. i. thut ein Angebot und *musâwame* ist wechselseitiges Poniren. Von den Freunden als gerechterweise bestraffter Verbrecher behandelt, nimmt er seine

Zuflucht zu dem Gott, der ihm wider Verschulden den Verbrecherstempel scheußlicher Krankheit aufgedrückt, und bittet ihn, daß er die Thatsächlichkeit seiner Unschuld irgendwie durch Einlegung eines Unterpfandes (ὑποθήκη) bestätigen möge. Das Bittwort עֲרַבְנִי kommt auch im Psalm Hiskia's Jes. 38, 14 und Ps. 119, 122 vor; עֲרַב *seq. acc.* bed. jemanden Bürgschaft leistend und überh. mittlerisch vertreten (vgl. auch zu Hebr. 7, 22, wo ἑγγυος Synon. von μεσίτης). Hier aber tritt das bedeutsame עֲרַבְנִי hinzu: verbürge mich d. i. leiste Bürgschaft für mich bei dir selber; עַם wie לִפְנֵי Spr. 17, 18 (s. dort). Der schon 16, 21^a ausgesprochene Ged. kommt hier zu verstärktem Ausdruck: Gott ist als zwei Personen gedacht, als Richter einerseits, der Iob wie einen Strafwürdigen behandelt, und andererseits als Bürge, welcher vor dem Richter für die Unschuld des Leidenden sich verpfändet und gleichsam Caution stellt. In der Frage 3^b ist die Vorstellung wieder etwas anders gewendet: Iob erscheint hier als der welchem Bürgschaft geleistet wird. תָּחַבְתָּ בִּי ist nur hier vorkommendes Medium von תָּחַבְתָּ בְּיָדְךָ sich einschlagen = mittelst Handschlags gutsagen, und לִפְנֵי ist nach Spr. 6, 1 vgl. 11, 21 von der Hand dessen gemeint, welcher den Handschlag des Gewährleistenden empfängt: wer sonst (מִי הוּא wie 4, 7), wenn nicht Gott selbst, sollte meiner Hand sich einschlagen d. i. mir Bürgschaft leisten, näml. meiner Unschuld d. h. für sie einstehen und ihre Anerkennung durchsetzen? Es ist Niemand als Gott allein, der für ihn als Garant seiner Unschuld vor ihm selber und Anderen intercediren kann. Diese verneinende Antwort: Niemand als du allein wird v. 4 begründet. Das Herz der Freunde hat Gott vor Einsicht verborgen d. h. einen Vorhang, eine Scheidewand zwischen ihrem Herzen und dem rechten Verständnis des Thatbestandes befestigt, er hat sie mit Blindheit geschlagen, darum wird er (da sie an einem von ihm selbst verhängten und also ihm wolbewußten Mangel an Verständnis leiden) sie nicht obenauf kommen d. i. siegen und triumphiren lassen. „Die Erhöhung der Freunde — bem. Hirzel richtig — bestände darin, daß Gott ihre Behauptung von Iobs Schuld öffentlich rechtfertigte.“ Löwenthal übers.: darum wirst du nicht verherrlicht, aber es ist ja nicht תְּהַרְמִים = תְּהַרְמִים vocalisirt, sondern תְּהַרְמִים, sei es daß אֵתִם zu ergänzen ist oder daß es, was wahrscheinlicher, mittelst Verschmelzung der zwei zusammen-treffenden gleichen Laute s. v. a. תְּהַרְמִים ist (s. zu 31, 15). Ew. hält es für ein Subst. „Erhebung“, aber תְּהַרְמִים Ps. 139, 21 bed. nicht Empörung, sondern Empörer und ist obendrein kritisch verdächtig. Hitz. gibt dem תְּהַרְמִים 5^a zum Subj.: laß nicht die Oberhand gewinnen den der u. s. w., aber abgesehen davon daß für eine so unfertige Verszeile wie 4^b wäre kein gleichartiges Beispiel zu erbringen ist, mangelt für diesen Zusammenschluß von 5^a und 4^b der nöthigende Grund. Iob begründet die 4^b ausgesprochene Zuversicht in v. 5 durch den allgem. Erfahrungssatz, daß wer seine Freunde wie Beute zum Vertheilen ausbietet (vgl. 6, 27) an seinen Kindern auf's empfindlichste dafür gestraft werden wird: er wird der göttlichen Vergeltung, welche ihn für sein Unrecht an seinen eignen Kindern heimsucht, nicht entgehen. חֵלֶק bed.

Beute-Antheil wie z. B. Num. 31, 36 (Hier. *praedam*) oder auch mit Verbalkraft: Plünderung (v. חָלַץ 2 Chr. 28, 21 vgl. לָשׁוּב 2 K. 3, 23), oder es bed. im Gegens. zu cavirendem Einstehen für den Freund mit Allem was man ist und hat (Stick. Schlottm.): Theilung (der Habe) = Auspfändung als Folge der Preisgebung an den Gläubiger, wozu das wie 26, 4. 31, 37 u. ö. mit persönlichem Objektsacc. verbundene V. הָגִיר paßt, welches dann wie Jer. 20, 10 gerichtliches Denunciiren bed. würde, nicht bloß wie Jes. 3, 9 öffentliches Proclamiren. Der Sinn ist jedenfalls: man gibt Freunde (statt sie intercessorisch zu decken) verloren und gibt sie preis, הָגִיר mit allgemeinstem Subj. wie 4, 2. 15, 3. 27, 23. Anders nur Kamph. welcher in v. 5 den sprichwörtlich ausgedrückten Sinn findet: Diejenigen, denen für sich selbst zu sorgen dringend noth thäte, fordern Freunde zur Theilung auf d. h. bieten mir aus dem Schatz ihrer Weisheit Belehrung an — aber dann ließe sich wenigstens הָקֵרָא (man ladet ein) statt הָגִיר erwarten. In 5^b ist die optative Fassung: mögen hinschmachten (Vaih.), zu welcher die Alten durch Parallelen wie Ps. 109, 9 f. verleitet worden sind, abzuweisen; sie ist gegen Iobs Charakter 31, 30. Mercerus: *nequaquam hoc per imprecationem, sed ut consequentis justissimae poenae denunciationem ab Iobo dictum putamus*. Auch als Umstandssatz: ob auch seiner Kinder Augen verschmachten (Ew. Hlgt. Stick. Hahn Schlottm. Dillm. Zückl.) ist 5^b nicht zu fassen: es heißt ja nicht הָרַעִי, sondern רָעִים, und ehe man eine hier so misverständliche *synallage num.* annimmt, muß man doch ohne sie auszukommen suchen. Dazu kommt, daß bei der beabsichtigten Application des allgem. Satzes Iob auf seine eignen Kinder anspielen müßte, und wirklich macht ihn Ew. zum Vater unmündiger Kinder, welche aber, auf den Prolog gesehen, nur erfunden sind. Da es בָּנָי und nicht בָּנֵיהֶם heißt, so bez. wir das Suff. auf das Subj. von הָגִיר. Das וְ von הָגִירִי verknüpft was unzertrennlich (als Grund und Folge) beisammen ist. Und הָגִיר, nicht הָגִירִי heißt es, weil das Perf. die vergangene Thatsache besagen würde, während das Fut. uns mitten in das treulose Verhalten hineinversetzt. Gott kann, sagt Iob, diesen seinen drei Freunden unmöglich die Oberhand lassen; wer die Liebe so treulos verleugnet, wird dafür an seinem Geliebtesten bestraft. Dieses Gesetz der Vergeltung wird sich an Eliphaz und den Andern erfüllen, wenn sie in ihrer Lieblosigkeit verharren. Aber auch diese Lieblosigkeit, die er erfährt, ist Gottes Schickung. Auf Ihn als letzte Ursache auch alles dessen, was ihm von menschlicher Seite begegnet, kommt er in der folg. Str. zurück, nicht ohne Ahnung des Zieles, auf das es dabei abgesehen ist.

- 6 Und er hat mich hingestellt der Welt zum Sprichwort
Und Anspießung in's Angesicht muß ich sein.
- 7 Da erlosch vor Gram mein Auge,
Und meine Glieder wurden gleich dem Schatten alle.
- 8 Es entsetzen sich Rechtschaffene darob
Und der Schuldlose wird über den Ruchlosen aufgebracht.
- 9 Doch es hält fest der Gerechte an seinem Wege
Und wer reiner Hände erstarkt noch mehr.

Subj. von 6^a ist ohne Frage Gott. Auf das Perf. 6^a folgt nicht **וַיִּהְיֶה**, sondern wie jenes von der Gegenwart gemeintes **אֲחִיָּה** (vgl. 12, 4). Ob man **מִשָּׁל** als Inf. mit folg. Nom. des Subj. (Ges. § 133, 2) oder, was vorliegendem Sprachgebrauch nach unwahrscheinlicher, als Subst. (LXX *θροῦν λημνα*, A. S. Th. *παράβολήν*) n. d. F. **מִשָּׁל** 12, 4 faßt, kommt auf eins hinaus; mit Hitz. **מִשָּׁל** zu lesen (Ps. 69, 12) ist keinesfalls nöthig: **מִשָּׁל** ist das übliche Wort von Verspottung durch anzügliche Gleichnisreden z. B. Jo. 2, 17 (wenn anders **לְמִשָּׁל־בָּם הָיָה** gleichen Sinnes ist), **עַמִּים** bed. sowol Völker und Volksstämme als Volksgenossen oder Leute d. i. Glieder des und des Volkes oder des Menschenvolkes (12, 2); die Uebers. gibt es absichtlich durch einen indifferenten Ausdruck, denn was Iob sagt kann ebensowol von den Völkerschaften in weitem Umkreis (vgl. zu 2, 11 g. E.) als von den Leuten der nächsten Umgebung gemeint sein; die Freunde repräsentiren ja selber verschiedene Volksstämme, und ein verkommenes zigeunerartiges Troglodytenvolk, dessen Gespött Iob geworden, wird weiterhin c. 24. 30 eigens geschildert. Bei **הַפֶּתַח** 6^b (von Hier. *exemplum* übers. und also mit **מִפֶּתַח** verwechselt) denken ältere Ausll., indem sie ‚Höllenbrand‘ erklären, an **הַפֶּתַח** als Namen der Molochofferstätte im B^enê-Hinnom-Thale (wov. **הַפֶּתַח** *γέεννα*), aber das dabei stehende **לִפְנֵיהֶם**, welches weder irgendwo *palam* bed. noch hier (wo **אֲחִיָּה**, obwol in der Bed. *ἐγενόμην*, folgt) *a multo tempore* bed. kann, beweist, daß **הַפֶּתַח** hier von **הָיָה** (aram. auch **הוּב**, wov. viell. der Eigenname *ὁ Θέβουθις*, ‚der Auswurf‘ Eus. h. e. IV, 22, 5) speien (wie **נָפַח** Seim v. **נָיַח**) abgeleitet sein will; dieses V. läßt sich zwar außer zwei Talmudstellen (*Nidda* 42^a vgl. *Schabbath* 99^b und *Kethuboth* 61^b) im Hebr. und Aram. (wo **רָפַח** das gewöhnliche Wort) nicht belegen, aber es ist durch das Aethiop. und Koptische gesichert und, wie die Reihe *πτύειν, ψύειν, spuere*, speien u. s. w. beweist, schallnachahmender Entstehung; wurzelverw. ist das arab. **تَفَلَ** mit der Bedeutungsnuance *exspuere salivam tenuiorem*. Das interjectionelle *tuff, tuffi, tuffan* (Nebenwort zu *uff*) wird von den Nationallexikographen nirgends mit der Vorstellung des Speiens in Verbindung gebracht¹; doch genügen die angeführten dialektischen Belege. Also ist

1) Das Verbum **הָפַח** (**הִפַּח**, **הִפֵּחַ**), wov. **הַפֶּתַח**, bed. dem Arabischen zufolge einen Makel, Schandfleck haben und **تَوَفَّ** und **تَوَافَ** ist der Makel, der Schimpf. Wenig verschieden ist das ZW. **تَفَّفَ**, denn *tuff* ist der Schmutz der

Fingernägel und **تَفَّةٌ** eine schmachbehaftete, wahrscheinlich vielmehr eine widerwärtige ekelhafte Weibsperson. Man schreibt dieses Wort auch ohne Verdoppelung **הִפַּח**. Ferner bed. dieses Wort ein fett- oder fleischfressendes Thier von der Größe eines jungen Hundes und vom Aussehen der Ratte, also wol eine gefräßige ekelhafte Rattenart. In dem Sprichworte (*Meilani ed. Freytag* II p. 183) **التَفَّةُ تَسْتَغْنِي عَنِ الرَّفَّةِ** „die *toffa* braucht keine *raffa*“ (Serviette) wird dieser Thiernamen auf einen ekelhaft essenden Menschen übertragen. Ueber die *raffa* s. Burckhardt, Bed. S. 32. Hienach könnte Iob sagen wollen: „ich wurde den Gesichtern der Leute ein Gegenstand des Eklens.“ Das arab. *Pi*.

לפנים (Anspehung des Gesichts) s. v. a. בפנים Num. 12, 14. Dt. 25, 9 (speien ins Gesicht); חפץ לפניו ist ein ähnlicher Ausdruck für Gegenstand des Abscheus wie ממנו פנים מסור Jes. 53, 3. Infolge dieser tiefen Herabwürdigung zum Gegenstande des Hohns und der Verspehung ist Glanz und Schkraft seines Auges (Gesichtssinnes) מִבְּעֵשׂ vor Gram (im B. Iob immer mit ב, nicht ס geschrieben) erloschen (vgl. Ps. 6, 8. 31, 10), und seine Gebilde, näml. Leibesgebilde = Glieder (Hier. *membra*, Trg. unrichtig: Gesichtszüge) wurden gleich dem Schatten alle, so fleisch- und kraftlos wie der Schatten, welcher nur ein Schemen ohne Substanz ist. Sein Leiden, seine Jammergestalt (זֶלַת) ist der Art, daß Redliche sich darüber entsetzen (שָׁמַם wüste, starr werden), und Schuldlose gerathen in Aufregung (hier vor Aerger nach Ps. 37, 1 wie 31, 29 vor Freude) über Ruchlose (denen es nichtsdestoweniger wol geht). Merx stellt die Eigenschaftswörter um und übers.: „Und über den Reinen triumphirt der Freche.“ Viell. schrieb der Dichter wirklich so, obwol kein altes Zeugnis dafür vorhanden; der Abschreiber kann, dem Zuge des Parallelismus folgend, נָקִי statt חָנֵף vorausgestellt haben. Der Gegensatz v. 9 schließt sich dann besser an: aber der Gerechte hält fest (ohne sich durch diesen, wenn auch unlösbar räthselhaften, Widerspruch des Verhaltens und Ergehens irre machen zu lassen) seinen Weg (den Weg des Guten, den er einmal eingeschlagen), und der Hände-Reine (יָדֵיהֶם wie Spr. 22, 11., wo es aber Constr. v. טָהוֹר ist, nach anderer Schreibung יָדֵיהֶם, vgl. Jes. 54, 9 wo die Schreibung יִמְגַּעֲרֻם *umigg^oor* wolbezeugt ist) nimmt zu (יוֹסִיף von innerlicher Mehrung wie Koh. 1, 18) an Stärke (אַזְכָּךְ nur hier im B. Iob) d. h. weit entfernt, sich durch das Leiden von Gott ab auf die Seite der Ruchlosen ziehen zu lassen, erstarkt er dadurch nur noch mehr in der durch gerechten Wandel und lauterer Handeln sich bethätigenden Gesinnung, indem das Leiden, zumal in Verbindung mit solchen Erfahrungen, wie Iob sie jetzt seitens der drei Freunde macht, ihn Gotte zutreibt und seine Gemeinschaft mit Ihm enger und fester schließt. Diese Worte Iobs sind wie ein Lichtstrahl, welcher das tragische Dunkel des Buches durchzuckt und das Ziel seiner verschlungenen Wege erkennen läßt. Die Erkenntnis, welche in Ps. 73 auf lyrischem Wege zum Durchbruch kommt, ist hier auf kurzen gnomischen Ausdruck gebracht. Dem Vor-

נָפַף bedeutet weiter nichts als *tuff* „pfui“ sagen, ist also eine secundäre Bildung. Das von Umbreit citirte Sprichwort ist unrichtig verstanden. In Damask heißt es *‘ainî fîh wa-fûh ‘alch* mein Auge hängt mit Verlangen an dieser Sache, aber (da ich sie nicht haben kann, sage ich:) „pfui über sie!“ Sinn: die Trauben sind mir zu sauer. Statt des obsoleten *tuff*, und statt *uff*

(أَفْ), was mehr Ausruf der Verwunderung ist, sagt man jetzt *fûh* (فُوْه). In meinem Verzeichnisse absonderlicher damasc. Familiennamen findet sich auch

التَّعْتَفَاف *teftáf* „der Belferer“. Dieses Wort ist wie man mir versichert nur schallnachahmend; das ZW. תַּעְתַּף bedeutet in Einem fort *tef* sagen, also häßlich und widerwärtig sprechen. *Wetzst.*

wurf 15, 4 ist durch dieses Bekenntnis die Spitze abgebrochen und der Versicherung des Satans 2, 5 eine Erfahrungsthatsache entgegengestellt, welche, wenn sie auch an Iob sich bewährt, die Hoffnung des bösen Geistes vollständig beschämt und vereitelt.

10 Aber ihr alle, immer wieder kommt heran nur! —
Einen Weisen werd' ich unter euch nicht finden.

11 Meine Tage sind vorüber,
Durchschnitten meine Pläne,
Die Erbstücke meines Herzens. —

12 Nacht für Tag erklären sie:
Licht sei nahe, wo Finsternis hereinbricht.

Der wahrhaft Gerechte, wenn er auch mitten im Leiden den Untergang vor sich sehen sollte, läßt doch von Gott nicht. Aber (jedoch) ihr — ruft er den Freunden zu, welche ihm, sofern er sich nur als bestrafter Sünder demütigen wolle, ein noch langes glückliches Leben verheißen — wiederholt nur immer eure bußpredigerischen Anläufe! Einen Weisen, der die Wirklichkeit meines Zustandes zu durchschauen wüßte, werde ich unter euch nicht finden. Er meint, daß sie sich über den vor Augen liegenden Thatbestand täuschen, denn in Wirklichkeit geht er dem Tode entgegen, ohne sich darüber zu täuschen und täuschen zu lassen. Der Zuruf ist ähnlich wie 6, 29. Statt וַיֵּלֶם, wie sonst überall (gew. da wo die Rede zum Schlusse lenkt) heißt es hier וַיִּאֲזַם (wie auch das Subst. אִילָם Ez. 40, 40 geschrieben wird), um mit זָכָם zusammenzuklingen, welches hier statt des unserer Formung vocativischer Sätze entsprechenderen זָכָם steht, ganz ebenso wie in den Rede-Eingängen der beiden Micha 1 K. 22, 28. Mi. 1, 2 vgl. 1 S. 6, 4. Ew. § 327^a.¹ In חֲשִׁיבֵי וַבָּאִי sind Jussiv und Imper. (denn das in Codd. und Ausg. vorkommende *Chethib* יבֹאִי ist sinnlos) verbunden, der erstere veranlaßt durch die dem Imper. ungünstige Wortstellung (vgl. Ew. § 229); das erste Verbum gibt den Adverbialbegriff für das zweite. Was v. 11 folgt, ist Begründung dessen, daß es keinen Weisen unter ihnen gibt, welcher in rechter Würdigung der Größe und Unverdienstlichkeit seiner Leiden ihm wirksamen Trost zu geben wüßte. Sein Leben ist ja abgelaufen und der liebsten Pläne und Hoffnungen, die er für die Zukunft in seinem Herzen hegte und pflegte, hat er sich längst und gründlich begeben. Der nur hier vorkommende Plur. von dem auch *sensu malo* vorkommenden זָמָה bed. Entwürfe, wie מִזְמֶה 21, 27. 42, 2., v. זָמָם *constringere*, was auf Verknüpfung oder Concentration der Gedanken übertragen wird. Glückliche in der Gegenwart malte sich Iob noch schöner die Zukunft aus. Diese auf die Gestaltung der Zukunft bezüglichen Pläne sind nun zerrissen (נִרְקַם Ggens. der sinnlichen Grundbed. von זָמָם). Er nennt sie im Untersch. von momentanen Einfällen Erbstücke מִוִּרְשֵׁי seines Herzens, welches wachend und träumend darin lebte und webte. So nach Ob. v. 17 erklärt auch Gecatilia (bei AE), während er nach Ewald, Beiträge S. 98 die Stränge d. i. Arterien-Stämme des Herzens versteht (denn so ist

1) Vgl. meine Anekdoten (1841) S. 380.

זִבְיָא zu erklären) und also wie Ew. selbst und schon Farisol מִירָשׁ mit מוֹתָר (יָתֵר) combinirt. Aehnlich LXX: τὰ ἄρθρα τῆς καρδίας; wahrsch. ist statt ἄρθρα mit Middeldorpf nach der Syro-Hexaplaris ἄκρα zu lesen, was auf einer Verwechselung von מוֹתָר mit ראשִי beruht. Eher ließe sich מוֹתָר von מוֹתָר אֶרֶץ וְרֵשׁ herleiten und „Bestrebungen“ (Dillm.) übers., aber *peculia cordis mei* leistet das selbe in sinnvollerer Weise. Während er nun so ein schon fast Gestorbener ist und seine auf die Zukunft gerichteten Lebenspläne ihm zerrissen sind, machen die Freunde Nacht zum Tage (לַיִל wie Jes. 5, 20), Licht ist (nämlich nach ihrem Dafürhalten) näher als das Gesicht der Finsternis d. i. als die ihm in Wirklichkeit zugekehrte und aus der nächsten Zukunft heraus wie anglotzende Finsternis. So comparativ wie Hirz. Dillm. erklärt schon Nolde, aber 12^b zu יְשִׁמֵּי ziehend und פִּנִי (was bei dieser compar. Fassung unmöglich) für bedeutungslos haltend: *lucem magis propinquam quam tenebras*. Gehört מִפְּנֵי als Präpos. wie 23, 17. 37, 19 zus., so ist der Sinn: Licht ist, wie sie meinen, nahe vor Finsternis d. i. während Finsternis hereinbricht (*ingruentibus tenebris*), wonach wir übers. haben. Versteht man 12^b vom Standpunkte Iob's und nicht der Freunde aus, so ist מִן קֵרִיב nach قَرِيبٌ מِّنْ *prope abest ab* zu erklären, wie schon LXX übers.: γὰρ ἐγγὺς ἀπὸ προσώπου σκότους, was Olympiodor durch οὐ μακρὰν σκότους erklärt; aber wozu dann פִּנִי? Die subjective Auffassung, bei welcher 12^b unter dem logischen Regimen des יְשִׁמֵּי steht, bleibt die natürlichste. Daß er die Finsternis vor sich hat, während die Freunde ihm Nähe des Lichts vorspiegeln, nämlich unter der Bedingung der Buße, ist der in der folg. Str. sich entfaltende Gedanke.

- 13 Wenn ich hoffe, ist's auf Scheôl, mein Haus;
In der Finsternis beth' ich mein Lager.
14 Zum Moder ruf' ich: mein Vater bist du! —
Meine Mutter und meine Schwester! zum Gewürm.
15 Wo denn also ist meine Hoffnung?
Und meine Hoffnung, wer erschaut sie?
16 Zu den Riegeln der Unterwelt fährt sie hinab,
Wenn allzumal im Staube Ruhe.

Alle neuern Ausll. übers.: Wenn ich hoffe (warte) auf Scheôl als mein Haus etc., indem sie v. 13. 14 als viergliederigen hypothetischen Vordersatz zu v. 15 betrachten. Aber י apod. vor einem Fragwort ist mislich, und es werden so unter dem Regimen des אִם als Voraussetzungen schwer gewichtige und in der Form neue Gedanken ausgesprochen, für welche sich selbständige Sätze besser eignen. Auch wird der Uebergang von der vorigen Str. zu dieser leichter, wenn man v. 13. 14 als selbständige Sätze faßt, aus denen v. 15 mit י der Gedankenfolge (Ew. § 348) eine Schlußfolgerung gezogen wird. Demgemäß gilt uns in v. 13 אִם-אֶקִּיָּה als Vordersatz (durch *Dechi* bezeichnet ganz so wie Ps. 139, 8^a) und שְׂאִיל בֵּיתִי als Nachsatz; das י apod. fehlt wie z. B. 9, 27 f. und die Satzbildung ist ähnlich wie 9, 19. Wenn ich hoffe — sagt Iob — „Scheôl mein Haus“ = so ist dies daß Scheôl

mein Haus sein wird Inhalt meiner Hoffnung. In der Finsternis hat er (näml. in seinem das nahe und unentrinnbar Bevorstehende anticipierenden Bewußtsein) seine Lagerstätte (poët. *strata* wie Ps. 132, 3) aufgeschlagen (רָפָא verw. רָפָא رفع, mit der Wurzelbed. *sublevare* von

unten aufrichten). Dem Moder und dem Gewürm ruft er bereits Vater! und Mutter! Schwester! entgegen; es ist das schon, wie es scheint, in dem iobischen Psalm 88, 19 („Meine Vertrauten sind — finstre Räume“) sich andeutende kühne Bild, welches hier (vgl. 30, 29) ausgeführt ist und, anders gewendet, viell. Spr. 7, 4 nachklingt. Da der Anrede אָמִי und אֲחֵימִי das weibliche רָמָה zum Obj. gegeben ist, welches durch seinen (im Unterschiede von רָמָה) immer kollektiven Sinn zu der Doppelanrede paßt: so hat der Dichter doch wol auch der Anrede אָבִי sachgemäß ein männliches Obj. gegeben (LXX θάνατον); שָׁחַד wird also mit Ramban Rosenm. Schlottm. Böttcher (Lehrb. S. 409) nicht von שָׁחַד (wie נָחַד 16^b von נָחַד) sondern von שָׁחַד abzuleiten sein und wie es A. Theod. Hier. an u. St. übers. διαφθορά (*putredo*) bed. (vgl. נָחַד wahrsch. v. נָחַד Jes. 30, 30. שָׁחַד v. שָׁחַד 2 S. 23, 7). So bereits jetzt dem Moder und dem Gewürm wie durch die engsten Verwandtschaftsverhältnisse angehörig sich wissend fragt er: *itaque ubi tandem spes mea?* Die Accentuation schlägt hier אָפִי (s. zu 9, 24) wie Jes. 19, 12 zum folg. Wort, statt es zu אָפִי zu ziehen; Luzzatto (zu Jes. 19, 12) hält das beidemal für einen auf Rechnung der Codd. kommenden Fehler und wirklich ist die Accentuation Richt. 9, 38 (אִיהָ *Kadma*, אִמִּי *Mercha*) nicht nach dieser Schablone und auch an unsrer Stelle findet sich z. B. in der Ausgabe von Brescia¹ eine andere Accentsetzung. Eine andere Hoffnung — meint Iob — hat er nicht als die baldigen Todes; kein menschliches Auge ist vermögend, für ihn eine andere Hoffnung zu erschauen d. i. ausfindig zu machen (so z. B. Hahn) als eben diese. Etwas anders Hirz. u. A.: und meine Hoffnung, näml. die meiner Wiedergenesung, wer wird sie als in Erfüllung gehend schauen? Jedenfalls ist תְּקִיָּה beidemal s. v. a. eine Hoffnung die er hegen dürfte und der Sinn ist, daß neben der einen Hoffnung, die er hat und die nur *per antiphrasin* Hoffnung ist, eine andere Hoffnung keinen Raum hat; es gibt keine solche (15^a) und Niemand vermag eine solche für ihn zu ersehen (15^b). Wie שִׁיר (eig. *spectatum ire*, vgl. arab. *sêr* Schauspiel) zu verstehen ist, sieht man aus 7, 8, 20, 9 vgl. 24, 15. Das nicht zu Ersehende ist eben spurlos verschwunden. Subj. von 16^a ist nun nicht etwa die Hoffnung auf Genesung, welche ihm die Freunde machen (so z. B. Ew.), sondern seine einzige wirkliche Hoffnung: diese fährt, menschlichen Blicken sich entziehend, hinab in die Unterwelt, denn es ist die Hoffnung des Todes und also der Tod der Hoffnung. Merx'

1) Diese accentuirt אִיהָ *Munach*, אִמִּי *Munach*, wofür Luzz., da das Athnach-Wort תְּקִיָּה aus drei vollen Silben besteht, אִיהָ *Munach*, אִמִּי *Dechi* fordert. Aber nicht vor jedem Athnach bei dritter Silbe muß ein Dechi stehen; das zweite jener beiden Munach ist eben aus Dechi transformirt und mit diesem völlig gleichen Werthes, s. Baer *Thorath Emeth* S. 43 § 7 vgl. S. 71 Anm.

Conj. בָּדֵי, 'meine Glieder' ist keine Besserung. בָּדֵי bed. Querhölzer, Querstangen, Querbalken, welche einer Thür je nach ihrer Größe als Verschuß dienen; ganz ebenso vereinigt *vectis* die Bedd. Tragstange und Riegel, in welcher Bed. בֵּרַי das Synon. von בָּרִיחַ ist, vgl. Höllenfahrt der Istar I, 11: „Auf ihrer (der Unterwelt) Thür und deren Riegel ist Staub gelagert.“¹ Zu בָּרִיחַ statt בָּרִיחַ vgl. Richt. 5, 26. Ob. v. 13 und Jes. 28, 3 (ob auch Ex. 1, 10. Jes. 27, 11., ist unsicher);

diese Form, der arabischen تَسَالِنَ oder تَسَالِنَ (2 p. m. und 3 p. fem.) entsprechend, ist der Rest eines hebräischen *fut. emphaticum*. Es ist Sing., nicht Plur. (Böttch. Hitz.), denn von zwei Hoffnungen ist v. 15 auch nicht die Rede, wenn, wie es nach den alten Uebers. scheint, an zweiter Stelle urspr. וְחַיִּיתִי (Hitz. im Psalmencomm. 2, 329) oder וְחַיִּיתִי (Hitz. zu u. St.) oder (aber dies schwerlich) וְחַיִּיתִי (Merx) stand. Dem Todtenreiche verfällt seine Hoffnung, wenn יָחִיד im Staube Ruhe. Was will dieses יָחִיד sagen? Etwa: wenn ganz und gar im Staube Ruhe? Aber diese Bed. *integer, totus quantus* hat יָחִיד sonst immer in Verbindung mit einem darauf bezogenen Subjekts- oder Objektsbegriff z. B. 10, 8. Ps. 33, 15. Oder: wenn zugleich in Staube Ruhe (Ausg. 1 wie Hirz. Ew. Dillm. u. A.) d. h. wenn zugleich damit, daß ich mit meiner Hoffnung in den Scheol fahre, im Staube Ruhe meines Leibes ist? Zwar läßt sich יָחִיד in diesem zeitlichen Sinne mit Ps. 141, 10 belegen, aber es ist doch unwahrscheinlich daß es hier nicht gleichen Sinnes wie 21, 26 vgl. 3, 18. 40, 13 sein sollte, wo wie hier von Grabesruhe die Rede ist. Deshalb wird Hahn Recht haben, daß in יָחִיד Hoffender und Hoffnung zusammengefaßt sind. Die Hinabfahrt seiner Hoffnung zu des Hades Riegeln ist zugleich seine eigne. Wenn seine Todeshoffnung zur Todeswirklichkeit geworden, dann werden Hoffender und Hoffnung in Todesstaub gebettet sein.

Wie an der zweiten Rede des Eliphaz, so zeigt sich auch an dieser Antwort Iobs, daß der Streit in seinem zweiten Stadium eine neue Wendung nimmt, die ihn der Reife zur Entscheidung näher bringt. Aus der Rede des Eliphaz hat Iob gesehen, daß alle Beteuerungen seiner Unschuld die Freunde nicht zu überzeugen vermögen und daß er, je entschiedener er seine Unschuld auch Gotte gegenüber behauptet, sie nur um so mehr in dem Urtheil befestigt, daß er die Strafe seiner Gottlosigkeit leide, welche wie ein zeither verborgener Schade jetzt zum Ausbruche komme. Iob sieht sich so außer Stande, die Freunde zu überzeugen, denn was er auch immer sagen mag, er befestigt sie dadurch in dem falschen Urtheil, welches sie erst aus ihrer falschen Prämisse, nun aber aus seinem eigenen Reden und Verhalten folgern. Er gilt ihnen als Bestrafter Gottes, welchem sie als Prediger der Buße entgetreten, nun aber so, daß nicht mehr lichte Verheißungen, welche die schöne Zukunft des Buß-

1) So auch Hos. 11, 6 wo nach Thren. 2, 9 zu übers.: Es kreiset das Schwert in seinen (Ephraims) Städten und zernichtet seine (Ephraims) Riegel (d. i. Riegel seiner Thore) und frißt um sich von wegen ihrer Rathschläge.

fertigen ausmalen, den Schwerpunkt ihrer Bußpredigt bilden, sondern furchtbare Schilderungen des Vertilgungsgerichts, welches den unbußfertigen Sünder trifft. Dieses seelsorgerische Verfahren ist nur roh und äußerlich nach dem Schema der Heilsordnung zugeschnitten, es ist ohne Einsicht in die Seelenführung und den Seelenzustand, um den es hier sich handelt. Kann man sich wundern, daß Iob ihre Rede nicht minder als **דברי ירי** ansehen muß, wie sie die seinen? Sie vermissen in Iobs Reden ihr allerdings kompaktes Dogma, in welchem sie den Stein der Weisen zu besitzen glauben, mittelst dessen sich alles irdische Leiden in irdisches Glück verwandeln läßt; Iob aber kann in ihren Reden nichts finden, was ihn an Wissensnöthiges in seinem jetzigen Zustande erinnerte oder darüber belehrte. Er muß sie als **מנחמי צמל** ansehen, welche ihm die Bürde der Leiden statt sie ihm zu erleichtern nur noch schwerer machen. Denn ihr Trost ruht auf einem ungerechten Urtheil über ihn, gegen welches sich sein sittliches Bewußtsein empört, und auf einem einseitigen Begriff von Gott, dem seine Erfahrung widerspricht. In ihren Reden ist Kunst der Form, aber nicht Mitgefühl des Herzens. Statt sich mit Iob in das Geheimnisvolle der Führung Gottes zu versenken, der einem Gerechten so Schweres zu dulden gebe, schütteln sie den Kopf und denken: Was muß doch Iob für ein großer Sünder sein, daß Gott ihn mit so schwerer Strafe heimsucht! Es ist dasselbe Kopfschütteln, über welches David klagt Ps. 22, 8 und 109, 25 und welches der einzigartige Gerechte von Seiten derer erfuhr, die an seinem Kreuze vorübergingen Mt. 27, 39. Mr. 15, 29. Diese Parallelen zu ziehen veranlaßt uns schon das auffällige Zusammentreffen dieser Passionsbilder in Zügen und Ausdrücken: die Uebereinstimmung von Iob 16, 8 mit Ps. 109, 24., vgl. 109, 23 mit Iob 17, 7., setzt es außer Zweifel, daß zwischen Iob 16, 4 und Ps. 109, 25 eine nicht bloß zufällige Wechselbeziehung stattfindet.

Bei so ungerechtem und lieblosem Verhalten der Freunde tritt Iob sein Leiden in doppelter Größe vor die Seele. Die Bilder des plötzlichen Wechsels, den die göttliche Leidensschickung über ihn gebracht hat, sind so furchtbar, denn er sieht hinter seinem Leiden als Urheber einen feindlichen grimmigen Gott; sie erscheinen ihm als dessen Wutausbruch, seine durchbohrenden Blicke, seine spaltenden Pfeile, seine zertrümmernden Wurfgeschosse. Seine Leiden sind ein faktisches Zeugnis wider ihn, den Leidenden, nicht bloß an sich, sondern auch in den Augen seiner Umgebung. Zu den Leiden, die er unmittelbar an Leib und Seele zu dulden hat, kommt gleichsam als ihre andere gleich schmerzliche Hälfte noch die Verkennung und Verhöhnung hinzu, die er von außen zu dulden hat. Er erfährt nicht allein wider das Zeugnis der Gerechtigkeit, das ihm sein Bewußtsein gibt, Gottes Zorn, sondern auch die Schmach der Ungerechten, die nun höhnisch über ihn triumphiren. Darob kleidet er sich in Trauer und liegt mit seiner frühern Hoheit im Staube, sein Gesicht ist glühend roth von Weinen und seine Augen fast erblindet, obwol kein Unrecht in seinen Händen und sein Gebet ungeheuchelt. Wer denkt hier nicht an den Knecht

Jahve's, von dem Jesaia 53, 9 (in gleichen Worten wie von sich selber Iob 16, 16) sagt, daß er unter Gottlosen begraben sei על-לא חמס עשה? ולא מרמה בפיו? Alles was Iob hier von der Schmach sagt, die er zu dulden hat indem man ihn als einen von Gott Gestraften und Gemarterten ansieht, stimmt genau mit der Schilderung des Leidens des Knechtes Jahve's in den Psalmen und Jes. II. Iob sagt: sie reißen wider mich auf ihr Maul und Ps. 22, 8 (vgl. 35, 21) heißt es: alle die mich sehen spotten mein, sperren die Lippen auf, schütteln den Kopf. Iob sagt: schmähschlag sie meine Backen und der Knecht Gottes Jes. 50, 6 muß bekennen: meinen Rücken reichte ich den Schlagenden und meine Backen Raufenden, mein Gesicht verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel. Wie Iob, so ist der Knecht Jahve's in den Psalmen und Jes. II in die Hände Ungerechter überliefert und unter die Uebelthäter gerechnet, obwol er Gottes Knecht ist und sich als solchen weiß. Aber die Hoffnung, die er Jes. 50, 8 f. in den Worten ausspricht: nahe ist der mich rechtfertigt, wer will mich verdammen, durchbricht auch bei Iob die Nacht der Anfechtung, womit ihn sein unmittelbares und mittelbares Leiden umzogen hat.

Gerade da wo Iob sich dieses doppelten Leidens in seiner ganzen Schwere bewußt wird, wo er sich gleich sehr von Menschen abgestoßen als von Gott verstoßen fühlt, muß diese Hoffnung zum Durchbruch kommen. Denn für einen Menschen, der Gott zum Feinde zu haben meint und keinen wahren Freund unter den Menschen findet, gibt es nur eine doppelte Möglichkeit: entweder er sinkt in den Abgrund der Verzweiflung oder er ringt sich, wenn noch Glaube vorhanden ist, durch die Verlassenheit von Gott und Creatur hindurch zu dem Liebesgrunde des Herzens Gottes empor, welches trotz des feindlichen Bezeigens den Gerechten nicht im Stiche lassen kann. Wohin soll sich Iob wenden, wenn Gott ihm als Feind erscheint und wenn er dennoch Gott nicht entsagen will? Er kann sich nur von dem feindlichen Gott an den anders gesinnten Gott wenden, und das heißt so viel als von dem Gott der Vorstellung zu dem Gotte der Wirklichkeit, den durch alle Zornesäußerungen und alles Zorngefühl hindurch der Glaube erfaßt und bindet.¹ Da beides aber Ein Gott ist, der nur anders scheint als er ist, so ist jener kühne Griff des Glaubens die Vertauschung des Scheingottes der Anfechtung mit dem wahren. Der Glaube, der seinem Wesen nach wurzelhaftes Erkennen ist, erfaßt das Sein hinter der Erscheinung, das Herz hinter der Geberde, das sich selber Gleiche hinter dem Wechsel und trotz tausend Widersprüchen mit dem heiligen Dennoch: Gott verleugnet dennoch sich selber nicht.

Iob fordert die Erde auf, sein Blut nicht zu bedecken, unaufhörlich ohne Hemmung soll das Geschrei seines Blutes emporschallen.

1) Vgl. Juda ha-Levi's אברהם מן אלדך (אע"פ לך מן) bei Kämpf, Nichtandalusische Poesien andalusischer Dichter (1858) 2, 206 und das Wort Augustins (eines der schönsten, wie Ernest Naville sagt, welches je aus Menschenmunde kam): „Fliehst du vor Gott? So flüchte zu ihm!“

Was er 16, 18 sagt, ist nicht sowol wünschend als auffordernd und eher gebietend zu fassen, denn selbst für den Fall, daß er den Leiden erliegen und also in den Augen der Menschen den Tod eines Sünders sterben sollte, läßt ihn sein klares Unschuldbewußtsein auf eine öffentliche Erklärung, daß er schuldlos gestorben sei, nicht verzichten. Aber zu wem soll denn das Blut des Gestorbenen emporschreien? Zu wem anders als zu Gott, und doch ist es eben Gott, der ihn getödtet hat. Wir sehen hier deutlich, wie die Gottesidee Iobs sich dadurch lichtet, daß ein Scheidungsproceß in ihr vorgeht. Der Gott, der Iob als einen Schuldigen dem Tode preisgibt, und der Gott, der ihn (und wenn es erst nach dem Tode wäre) nicht ungerechtfertigt lassen kann, treten auseinander und scheiden sich wie Finsternis und Licht aus dem Chaos der Anfechtung aus. Da aber der Gedanke einer Rechtfertigung nach dem Tode für Iob nur das durch sein sittliches Bewußtsein geforderte Aeußerste ist, so muß er eine noch diesseitige Rechtfertigung glauben, und diesen Glauben spricht er 16, 19 in den Worten aus: „schon jetzt siehe ist im Himmel mein Zeuge und mein Bekenner in den Höhen.“ Zu diesem Gotte thränt sein Auge, daß er entscheide zwischen Gott und ihm, zwischen seinen Freunden und ihm. Diese Entscheidung sehnt er herbei, denn er ist ja nun bald dahingegangen ohne Rückkehr. So wird Iob hier Prophet des Ausgangs seiner eignen Leidensgeschichte und über seinem Verhältnisse zu Eloah und den Freunden, von denen jener ihn dem Tode eines Schuldigen preisgibt und diese ihm das Urtheil eines Schuldigen sprechen, schwebt die nun durch die Finsternis hindurchgebrochene Gestalt des Gottes der Zukunft, von dem Iob gläubig erwartet und erfleht, was der Gott der Gegenwart ihm entzieht.

Was Iob 16, 20. 21 auf Grund jenes zuversichtlichen „Sieh im Himmel ist mein Zeuge“ als Ziel seiner Sehnsucht ausgesprochen hatte, daß Gott ihn wie vor sich selber, so vor den Freunden und der Welt rechtfertigen möge, das drängt sich, indem er sein doppeltes Leiden überdenkt, ein Kranker zum Tode und ein Verkannter bis zum Hohne zu sein, in der flehentlichen Bitte zusammen: setze doch (ein Pfand) ein, verbürge mich bei dir selber, denn wer sollte sonst in meine Hand einschlagen d. i. mir Gewähr meiner Ehrenrettung leisten? Die Freunde sind weit entfernt, ihm dafür Gewähr zu leisten, da sie im Gegentheil ihm einreden wollen daß er sich, wenn er sein Gewissen reden lasse, als Ungerechter ansehen müsse und daß er von Gott als solcher angesehen werde; sie haben keine Einsicht in das Leiden des Gerechten, sie schalten schonungslos mit ihm wie mit einer Beute oder einer dem Gläubiger verfallenen Habe; darum kann er keine Gerechtigkeit zu finden hoffen, wenn Gott sich nicht bei sich selber für ihn verbürgt — ein Gedanke so seltsam und kühn, daß man sich nicht wundern darf, daß den alten Auslegern dabei einfiel: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber 2 Cor. 5, 19. Der Gott der heiligen Liebe hat die Welt mit sich, dem Gotte des gerechten Zorns, versöhnt, wie hier Iob bittet, daß der Gott der Wahrheit sich für ihn bei dem Gotte der absoluten Machtvollkommenheit verbürgen möge.

Wenn Iob dann über sein Verkanntwerden klagend und auch das auf Gott zurückführend sagt: er hat mich gestellt לְמַשָּׁל עִמִּי, so wird man bei diesem überschwenglichen Ausdrucke an gleichlautende Klagen im Munde der wahren Gemeinde Israel Ps. 44, 15 und des großen Leidenden Ps. 69, 12 erinnert. Lesen wir weiter, daß nach Iobs Aussage die Frommen über sein Leiden sich entsetzen, so drängt sich uns die Parallele Jes. 52, 14 auf, wo es vom Knecht Jahve's heißt: „wie sich entsetzten über dich Viele.“ Und wenn Iob mit Bezug auf sich sagt, daß das Leiden des Gerechten endlich dazu dienen müsse, daß der reiner Hände Kraft gewinne, wer denkt da nicht daran daß der herrliche Ausgang des Leidens des Knechtes Gottes, den uns der alttest. Evangelist vorführt, jenes Knechtes Gottes, der erst selbst eine Beute der Tyrannei und der Verhöhnung nun unter Mächtigen Beute austheilt, zur Erneuerung, Kräftigung und Erhebung Israels ausschlägt? Alle diese Parallelen beweisen freilich nicht, daß das B. Iob ein allegorisches Gedicht ist, aber sie zeigen daß der Dichter durch die dem Leidensbilde Iobs aufgeprägte Beziehung zu den Passionspsalmen die Person Iobs selbst, sei es bewußt oder unbewußt, zu einer typischen gestempelt hat; daß er durch Aufnahme mancher nationalen Züge, wahrscheinlich nicht ohne Absicht, die Auffassung Iobs als Maschal Israels nahe gelegt hat und daß Jesaia selbst dieses typische Verhältniß bestätigt, indem er in das Bild des כֶּבֶד יְהוּדָה, welcher das wahre Israel in Person ist, iobische Züge aufnimmt. Das B. Iob hat sich als ein Trostspiegel bewährt für die gottgetreue Gemeinde, welche wie in Ps. 44 zu klagen hat, und als ein Warnungsspiegel für ihre Verächter und Verfolger, welche weder mit der Jammergestalt der Gemeinde wahres Mitleid noch in die Führungen Gottes wahre Einsicht haben. Zugleich aber erscheint Iob in dem Lichte, welches die neuest. Erfüllungsgeschichte durch die Passionsweissagungen der Psalmen, Jesaia's und auch Sacharja's darauf zurückwirft, als ein Vorbild Desjenigen, welcher gleicherweise leidet, damit Satan sein Recht bekomme, woran er zuschanden wird; welcher auch ein Leiden zu tragen hat, das an sich Wesen und Gestalt des Zornes, aber in Gottes Liebe seinen Beweggrund und Endzweck hat — wer könnte in den bei Jes. c. 53 reumütig Beichtenden das unwillkürliche Conterfei der drei Freunde verkennen, welche den Knecht Jahve's für einen Gottgeschlagenen hielten, denen aber doch zuletzt sein Opfer und seine Fürbitte zugute gekommen ist? —

Es ist befremdend daß die Rede Iobs, nachdem er sich zu der Aussicht auf dereinstige und sogar noch diesseitige Rechtfertigung erhoben hat, schließlich wieder in gänzliche Hoffnungslosigkeit abstürzt. Aber gerade in dieser Hoffnungslosigkeit zeigt sich Iobs Glaube in seiner rechten Größe. Er geht dem Tode entgegen und erliegt dem Tode allem Anschein nach als ein Sünder, während er doch sich als Gerechten weiß. Ist es nun da nicht Glaube und Treue gegen Gott, daß er ohne um Genesung zu flehen sich an dem Einen genügen läßt, daß Gott sich zu ihm bekenne? Die Verheißungen der Freunde hätten

auf anderem Grunde ruhen müssen, wenn er die Freudigkeit haben sollte, sie sich zuzueignen. Er fühlt sich unabänderlich dem Tode preisgegeben und wie aus der Tiefe des Hades, in den er hinabsinkt, streckt er nach Gott seine Hände aus, nicht daß er ihn dem Leben erhalte, sondern daß er ihn vor der Welt für den Seinen erkläre. Soll er auch sterben, nur den Tod eines Verdammten will er nicht sterben. Und sollte es ihm dabei um die Rettung seiner Ehre zu thun sein? Nein, zuletzt um Gottes Ehre, der den der in aller Treue ihm zugekehrt ist unmöglich wie einen Frevler verderben kann.

Die zweite Rede Bildads c. XVIII.

Schema: 4. 9. 8. 8. 8. 4.

[Da hob Bildad der Schuchite an und sprach:]

- 2 Wie lange wollt ihr Jagd machen auf Worte?!
- Nehmt Verstand an und hernach wollen wir reden.
- 3 Warum werden wir Thieren gleichgeachtet,
Sind vernagelt in euren Augen?

Die Reden Iobs sind lang und allerdings für die Drei eine Geduldsprobe, die lästigste für Bildad, an dem nun die Reihe ist, weil gerade dieser sich durchweg der Kürze befleißigt. Darum ist es der Vorwurf endloser Salbaderei, mit dem er hier wie 8, 2 anhebt, nachdem er endlich zu Worte gelangt ist, wobei aber nicht zu vergessen, daß auch Iob 16, 3 in anzüglicher Weise zum Schlusse ruft, er freilich ungleich berechtigter als seine Gegner zu der Bitte, ihn nicht durch lange Reden zu ermüden. Die Frage 2^a gibt, wenn man קָנִיז von קָנַז herleitet, nur allenfalls einen Sinn wenn man mit Ralbag erklärt: wie lange macht ihr Redeschluß auf Redeschluß, um doch, wenn ihr zu Ende gekommen zu sein scheint, immer wieder von neuem anzufangen? Statt dessen erwartet man יָרֵא אֶתָּה לֵא: wie lange macht ihr kein Ende dem Gerede, weshalb LXX (μέχρι τίτος οὐ παύσῃ;) die Negation einfleckt. Die Accentuation freilich nimmt יָרֵא אֶתָּה (mit *Legarmeh*) für sich: „Wie lange noch? Macht ein Ende den Worten!“ Aber warum dann ohne forderndes יָרֵא? Und was soll überh. bei dieser Fassung der Plur.? Die Form קָנִיז = קָנַז wäre nicht zu beanstanden, denn wenn auch קָנִיז im A. T. sonst nicht vorkommt, so genügt es doch daß es gut aramäisch ist (קָנִיז) und daß ein andrer hebr. Plural, wie קָנִיז, קָנִיז, קָנִיז, hier nicht anwendbar war. Aber überhaupt paßte hier, außer etwa bei jener überfeinen Erklärung Ralbags, der Plural nicht. Da nun das B. Iob voll von Arabismen ist und im Arab. قَنَص (als Synon. von صَاد) jagen, erjagen, قَنَاصٌ ein Jagdmacher auf etwas und مَقْنَصٌ (مَقْنَصٌ) Jagdnetz bed., da ferner קָנִיז, Jagdnetze aufstellen (vgl. יָרֵא אֶתָּה Jer. 9, 7) eine unverwerfliche RA ist, so übers. wir mit Castell. Schultens J. D. Mich. Ew. Dillm. Hitz. u. A.:

wie lange (hier nun nicht anders als 8, 2. 19, 2) wollt ihr legen Jagdnetze (Verbindungsform des Plur. von יָצַד wie 24, 5. *Michlol* 12^a) Worten, was doch wol nicht s. v. a. Jagd machen auf Worte Anderer, wortklauberisch, sylbenstecherisch sie bemäkelnd, sondern Jagd machen auf eigne Worte, sich nicht sagen lassend, nichts auf sich sitzen lassend, immer und immer das letzte Wort behalten wollend.¹ Der Angeredete ist Iob, denn mit den zwei Andern ist Bildad solidarisch einig. Sonderbar aber, daß er Iob mit „Ihr“ anredet. Man sagt, daß er sich Iob als Partei denke; Hirz. verweist auf 17, 8 f., Ew. bem. in gleichem Sinne, daß der Streit sich immer mehr ins große Allgemeine zieht, und Schlottm. vermutet, daß Bildad Einzelne der Zuhörer ins Auge fasse, auf deren Gesichtern er eine gewisse Hinneigung zu Iob warzunehmen glaubte. In der That nimmt Bildad den Iob als Typus einer ganzen Menschenklasse, und zudem ist diese Anrede im Plur. die Erwiderung des Spottes Iobs 12, 2 durch einen ähnlichen. Wie Iob den Freunden zugerufen, daß sie sich geberden, als ob sie die Menschheit wären und alle Weisheit in ihnen sich concentrirte: so hat es Bildad übel vermerkt, daß Iob sich mit der Gesamtheit der wahrhaft Redlichen und Gerechten und Reinen zusammenfaßt, und er redet ihn im Plur. an, weil er, der Eine, sich zu einer solchen Gesamtheit aufgebläht hat. Diese Rechthaberei — meint er — welche mit einem solchen Schweife hinter sich auftritt, kann zu nichts führen: mögt ihr verstehen (יָדַעְתֶּם wie z. B. 42, 3., nicht causativ wie 6, 24) d. i. zu Verstande kommen, und hernach wollen wir reden d. i. erst dann wird es möglich sein, den Weg der Verständigung zu betreten. Das ist jetzt nicht möglich, wo dieser sich wie ihrer Viele geberdende Eine sie, die ihm gegenüber übereinstimmigen Drei, in Aussprüchen wie 17, 4. 10 als ganz und gar einsichtslos und männiglich unweise behandelt. Im Hinblick auf Ps. 49, 13. 21 könnte man versucht sein, נִסְמִינִי (mit *ê* entstanden aus *aj*) als umgelautet aus נִדְמִינִי anzusehen: geschweigt, zunichte gemacht *profligati*, aber die Annahme dieses Lautwechsels wäre willkürlich. Andererseits gibt auch ‚warum gelten wir als unrein‘ (Ew. Hgst. Dillm. mit Hier. *sordidimus*) v. טָמֵא = טָמָא Lev. 11, 43 keinen treffenden Ged.; die Klage hätte nur in 17, 9 und also keinen rechten Anhalt. Dagegen gewinnt man, wenn man ein V. טָמָא in der Bed. *opplere, obturare* annimmt, welche dieser Lautverbindung im ganzen Semitismus eigen ist (vgl. אֶטֶם אֶרֶץ *obstruere*, aram. טָמַם, arab. طَمَّ, z. B. talm.: die Uebertretung stopft des Menschen Herz) und wonach dieses טָמָא schon von den jüdischen Ausl. erklärt (Raschi: נִחְשְׁבֵנוּ טְמוּמִים) und glossirt wird (Parchon: נִסְמִינֵנוּ), einen sowol den vorausgegangenen Vorwürfen Iobs als dem Parallelismus entsprechenden Sinn. Richtig mit Hirz. Schlottm. u. A. Luzzatto

1) Im karäischen Hebräisch ist מוֹפְזִים als Synon. von מוֹפְזִים (Beweistümer) und רְאִיּוֹת (Gründe) üblich, s. Pinskers *Likute Kadmonim* S. קסו u. ö. Gottlobers *Sifre Bikkorath* (Kritische Gesch. des Karaismus) S. 217.

(Gramm. § 623): *siamo ottusi (riputati insensati)*. Mit dem fragenden Warum wendet sich Bildad an Iobs Gewissen. Diese Invectiven gehen von leidenschaftlicher Selbstverblendung gegen die Wahrheit aus, die er von sich abwehren, aber doch nicht ändern kann.

- 4 O du der sich selbst zerfleischt in seinem Zorn,
Soll deinethalben verödet werden die Erde
Und wegrücken ein Fels von seiner Stelle?
- 5 Dennoch wird der Frevler Licht verlöschen,
Und den Schein verliert sein lodernd Feuer.
- 6 Das Licht verfinstert sich in seinem Zelte,
Und seine Lampe über ihm verlöscht.
- 7 Eingeengt werden seine kräft'gen Schritte,
Und niederwirft ihn sein eigner Rath.

Meinst du — dies der Sinn dieser Str. — daß du durch dein leidenschaftliches Gebaren, durch welches du gegen dich selbst wütest, irgend eine Umkehrung der festen göttlichen Weltordnung erzwingen könntest? Es ist einmal ein göttliches Gesetz, daß Leiden die Strafe der Sünde sind; du kannst dies so wenig ändern, als auf dein Machtwort oder dir zu Gunsten die zur Wohnung der Menschen bestimmte Erde (Jes. 45, 18) entvölkert werden oder ein Fels von seiner Stelle wegrücken wird (vgl. 14, 18). Was Iob 16, 9 von Gottes Zorn gesagt hat, daß er ihn zerfleische, das gibt hier Bildad ihm selber Schuld: er selbst zerfleischt sich in seinem Zorn über das unabänderliche Geschick, unter das er bußfertig sich beugen sollte. Die Anrede 4^a ist wie *apud Arabes ubique fere* (Schult.) objektiv gestellt (nicht: o du der du), vgl. בָּפֶלֶם 17, 10. Die LXX übersetzt 4^b: wie? wird wenn du stirbst (ἐὰν σὺ ἀποθάνῃς) die Niederwelt bewohnerlos? wonach Rosenm. erklärt; *tuâ causâ h. e. te cadente*. Aber das müßte תְּבִימִיתָ heißen. Die Erde als οἰκουμένη ist nur ein Beispiel der Einrichtungen göttlicher Allmacht und Weisheit, deren Bestand über menschliches Wollen erhaben ist und am wenigsten menschlichem Eigensinne weicht, wie 4^c der Fels Beispiel und zugleich Emblem des von Gott Gesetzten und Unverrückbaren. Das Gottgesetzte aber, um das es sich hier handelt, ist das Gesetz sichtbarer diesseitiger Vergeltung. Mag Iob noch so sehr toben, dieses Gesetz ist und bleibt die den Frevler unentrinnbar überwaltende Macht. עַל v. 5 ist hier s. v. a. gleichwol ὁμοως wie z. B. Ps. 129, 2 (Ew. § 354^a). Des Frevlers Licht erlischt und die trauliche gastliche Helle und Wärme, welche die Lohe seines Feuers in seiner Wohnung verbreitete,¹ hat ein Ende; שָׁבִיב (nur hier)

von dem gemeinsemitischen שָׁבִיב = שָׁבִיב anzünden, brennen, wov. auch شباب Jugend, eig. *ardor juvenilis*. Mit Einem Male, wie das Perf. שָׁבִיב besagt, verwandelt sich das Licht in seinem Zelte in Finsternis und seine Lampe über ihm d. i. die Hangelampe an der Decke seines Zeltes (29, 3 vgl. 21, 17) erlischt. Der Araber sagt wenn Misgeschick über ihn hereingebrochen: das Geschick hat meine Lampe (*sirâgi*)

1) s. über das ‚Feuer der Gastbewirthung‘ Jüdisch-arabische Poesien aus vorislamischer Zeit (1874) S. 26.

ausgelöscht; dieses Bild vom Untergange des Glückes ist hier vierfach gewendet. Ebenso arabisch als biblisch ist das Bild von Einengung der Schritte; צַעְדֵּי אִיּוֹ die Schritte seiner Kraft (אִיּוֹ Synon. von כֹּחַ 40, 16) werden enge (vgl. Spr. 4, 12., arab. *taḡṣarat*), indem der weite Raum, den er mit selbstzuversichtlichem Kräftegefühl durchmaß, sich immer enger zusammenzieht, und der ohne Gott gefaßte selbstische Plan, dessen Gelingen er für unfehlbar hielt, wirft ihn ab wie das Pferd seinen Reiter (s. Hitz. zu Ps. 6, 11). LXX liest ῥηκισιλοῖ, bringt ihn zu Falle, aber kräftiger und origineller ist ῥηκισιλοῖ, Theod. καταρρόδει.

- 8 Denn getrieben ins Netz wird er durch seine Füße,
Und über Fallgitter wandelt er hin.
9 Fest hält seine Ferse die Schlinge,
Es knebeln ihn Fallstricke,
10 Versteckt in der Erde liegt sein Garn
Und seine Falle auf dem Pfade.
11 Ringsum bestürzen ihn Schrecknisse
Und verschrecken ihn auf allen Tritten.

Das *Pu.* צִלָּה bed. nicht bloß hineingerathen, sondern hineingetrieben werden, wie das *Pi.* 30, 12 forttreiben, vgl. Richt. 5, 15: „Und wie Issachar, Barak hinter ihm her ins Thal (die Wahlstatt unterhalb des Tabor) hinabgetrieben (näml. von Kampflust)“; בְּרִגְלָיו, welches dort nach Richt. 4, 10. 8, 5 „ihm auf den Füßen = dicht hinter ihm drein“ bed., ist hier von der Mittelursache gemeint: durch seine eignen Füße wird er ins Netz spedirt d. i. wider Willen und doch mit eignen Füßen rennt er ins Verderben. Ebendies besagt 8^b; der Weg, auf dem er gemächlich dahinwandelt (was hier das *Hithpa.* bed.) ist שִׁבְכָה Flecht-

werk, hier Fallgitter (vgl. شَبَكَة Netz, شَبَاكَة Fenster d. i. transparentartig durchbrochene Holztafel) und wird also plötzlich einbrechen und ihn zu Falle bringen. Diese Thatsache der Selbstüberlieferung an das Verderben wird als Hergang v. 9 vergegenwärtigt: es erfaßt Ferse Schlinge (dichterisch kurz für: seine Ferse die Schlinge), es erfassen (dichterisch für הִתְחַיֵּיק ihm (aber mit dem Nebenbegriffe der Ueberwältigung) Fangstricke. Das bed. hier צָמִים, es ist kein Plur.,

sondern Sing. von צָמַם (ضم) verknüpfen und vereinigt in sich die Bedd.

des Schlingenlegers 5, 5 und der Schlinge; die Form (wie אָפִיר, אָפִיר ist ersterer Bed. angemessener, schließt aber letztere, wie מִדָּן und מִדָּן zeigen, nicht aus. In v. 10 wird mit Fortsetzung des Jägerbildes gesagt, daß jener Lebensausgang v. 9 lange vorher vorbereitet ist: das Glück des Frevlers hat von Anfang an die Strebung zum Sturze. Statt הִבְלִי ist הִבְלִי vocalisirt, wie es arab. in gleicher Bed. *habluhu* (v. *habl* Strick, Garn, Netz) heißen würde; die Punctuation unterscheidet הִבְלִי *ḥōḇṭes* und הִבְלִי Est. 1, 6 Seile. Je näher ihm nun der Untergang rückt, desto mehr bemächtigt sich seiner das Vorgefühl, indem ihn, wie v. 11 hinzufügt, ringsum בְּלִחוֹת Schreckgedanken und Schreckenserscheinungen außer Fassung bringen (s. zu Ps. 2, 5) und ihn verjagen, auf dem Fuße ihm folgend. לְרִגְלָיו dicht hinterdrein wie Gen. 30, 30.

1 S. 25, 42. Jes. 41, 2. Hab. 3, 5. Die bezeugteste Vocalisation ist וְהִפְצִיזוֹ. Außer Hab. 3, 14., wo der Proph. sich mit seinem Volke zusammenfaßt, hat וְהִפְצִיזוֹ *diffundere, dissipare* (s. 37, 11. 40, 11) sonst nie ein Individuum zum Obj. Es würde wol auch nicht gebraucht sein, wenn nicht in der Vorstellung, daß Schreckensgespenster ihn auf Schritt und Tritt verfolgen und bald hierhin bald dorthin treiben, seine Person sich gleichsam vervielfältigte.

- 12 Es zeigt sich heißhungrig sein Unheil,
Und Unglück steht bereit zu seinem Falle.
- 13 Es frißt die Glieder seiner Haut —
Es frißt seine Glieder des Todes Erstgeborner.
- 14 Weggerissen wird aus seinem Zelte das worauf er traute,
Und zuschreiten muß er zum Könige der Schrecken.
- 15 Es wohnen in seinem Zelte ihm fremde Wesen,
Gestreut wird auf seinen Wohnplatz Schwefel.

Mit יָדָי (wie 20, 23 vgl. 24, 14 nach Art der schon v. 9 indicativisch gebrauchten Voluntativformen) beginnt die Beschreibung des wirklichen gänzlichen Untergangs des Frevlers. Von Stufe zu Stufe begleitet sie ihn bis zur spurlosen und nur noch an Kennzeichen des vollzogenen Fluchgerichts ersichtlichen Vernichtung. Trg. Raschi (vgl. diesen auch zu Spr. 11, 7) u. A. erkl. אָנִי nach Gen. 49, 3; auch Hier. übers. *robur ejus* und unter den Neuern Ew. Stick. Schlottm. Dillm.: da wird denn hungrig seine Kraft d. h. es tritt ein Zustand ein, wo der Hunger fortwährend an seiner Kraft zehrt. Aber daß seine Kraft oder Stärke (אָנִי wie v. 7) hungrig wird, ist ein schiefer Tropus, welchem zu entgehen sich Reiske's Conj. בָּאֵי empfehlen würde: *famelicus in media potentia sua* (wie eine Targumvariante lautet: *famelicus in planctu suo*); denn die von Merx: zur Hungersnoth (רָעָב) wird sein Reichthum (אָנִי Vermögen *opes*) ist ohne Anhalt und der Wortstellung zuwider. Dadurch aber daß אָנִי hier nicht wie 40, 16 כָּחִי, sondern אִיר zum Parallelwort hat, werden wir von אָנִי hinweg auf אִיר verwiesen, wonach der Syr. ܐܝܪܐ (= hebr. בָּאֵי) übers. Wie אִיר Kraft und Vermögen bed., so bed. אִיר (√ אִיר hauchen und keuchen) auch Heillosigkeit und Unheil (letzteres entw. als Heillosigkeit = Glückslosigkeit oder als *anhelitus* Abmattung, Mühsal, arab. *ain*), und der Ged., daß sein (d. i. das dem Frevler bestimmte) Unglück sich hungrig zeigt, ihn zu verschlingen (Hirz. Hahn Riehm Zöckl. Hitz.), entspricht der Parallelzeile: „und Misgeschick steht bereit zu seinem Hinfall“, und der Gesch. Iobs, auf welche Bildad anspielt: die Unglücksfälle jagten sich, als ob das Unglück unersättlich wäre. נָכוֹן ist gleichen Sinnes wie 15, 23. אִיר bed. eig. Beschwer, Bürde, dann Leidenslast und überh. Unglück (√ אִיר, arab. *ada* z. B. *Sur.* 2, 256 *la ja'uduhu* nicht fällt es ihm schwer, und *adda*, vgl. zu Ps. 31, 12) und לָצֵלְנִי nicht: ihm zur Seite (Ges. Ew. Schlottm. Hahn Dillm.), sondern nach Ps. 35, 15. 38, 18: ihm zum Falle (LXX frei, aber richtig: ἐξάλειψον); denn statt ‚zur Seite (arab. *ila ġanbi*)‘ sagt man im Hebr. so wenig als im Deutschen ‚zur Rippe‘ (vgl. בָּקְרִי 15, 23). Wie das Unglück sich seiner bemäch-

tigt, verbildlicht v. 13. Die Glieder, welche 15, 7 als Formtheile des Leibes יָצְרִים hießen, heißen hier wie 41, 4 בָּרִים als die Theile, aus denen der Leib besteht und in die er sich zerlegt; בֵּר heißt der Theil als Abgespaltenes, anschauungsweise sich Abhebendes und wird von dieser Grundbed. aus auf Leib und Pflanze angewendet (vgl. Hohesl.

4, 13). בֵּר (gleichbed. mit arab. بَشَر) ist die Fleischdecke des animalischen Körpers. Diese frisst und zwar, wie die Epanaphora besagt, allmählich, aber sicher und gänzlich מָוֶה „Erstgeborene der Armen“ heißen Jes. 14, 30 solche die nicht bloß zu dem Geschlechte der Armen gehören (בְּנֵי), sondern Proletarier in höchster Potenz und ersten Ranges sind. So sind hier die Krankheiten als Kinder des Todes gedacht, wie im Arab. tödtliche Fieber *benât el-menâje* Schicksals- oder Todes-Töchter genannt werden, und diejenige Krankheit, welche Bildad als die alle anderen an Schrecklichkeit und Gefährlichkeit überragende im Sinne hat, nennt er den „Erstgeborenen des Todes“, als in welcher die ganze Zerstörungskraft des Todes enthalten ist, wie im Erstgeborenen die volle Kraft seines Erzeugers. Das Trg. versteht das Bild ähnlich, indem es מַלְאַךְ מוֹתָא (Engel des Todes) übers.; ein andres Trg. hat dafür שְׂרָרִי מוֹתָא Todes-Erstling, was im Sinne des *primogenita* (= *praematura*) *mors* des Hier. gemeint ist. Während nun Todeskrankheit in furchtbarster Gestalt am Leben des Frevlers zehrt, wird weggerissen aus seinem Zelte מִבְּנֵהוּ (mit virtueller Dagessirung wie 8, 14. 31, 24), was als Sammelwort Alles worauf er vertraute bed.; so erklären auch Rosenm. Ew. Umbr., während Hirz. Hlgt. Schlottm. Hahn Riehm (zu Ps. 52, 7) Dillm. Hitz. מבטחי als Appos. zu אֱהִי ansehen, aber warum hätte der Dichter dann nicht מֵאֵחַל מִבְּנֵהוּ (mit *gen. appos.*) geschrieben? מבטחי als Subj. befaßt alles, was den Gottlosen als Hausvater glücklich machte und ohne Bangen zuversichtlich in die Zukunft blicken ließ. Dieses wird aus seinem Hausstande hinweggerissen (*evellitur*), so daß er, der Dahinsterbende, allein übrig bleibt. So wird also 14^b besagen, wie er zuletzt auch selbst hinwegstirbt. Mehrere neuere Ausll., namentlich Stickel, fassen nach dem Vorgange des Hier. (*et calcet super eum quasi rex interitus*) und des Syr. (*praecipitem eum reddent terrores regis*) בִּלְהוֹת als Subj., was syntaktisch (s. 27, 20. 30, 15) möglich ist: und zuschreiten läßt ihn sich (Ges.: *fugant eum*) wie einem Heerfürsten das Verderben. Aber da הִצְעִיר schreiten machen bed.¹ und da kein אֵלַי (zu sich) dabeisteht, so ist לְמַלְאָךְ Bez. des Zieles, zumal da לֵּ nie geradezu *instar* bed.; es bez. nur das wozu etwas wird (13, 12) oder wozu man es in der Behandlungsweise macht (39, 16). Mit Recht ist מֶלֶךְ בְּלֹהִית durch *Munach* verbunden. „König der Schrecken“ heißt der Tod selbst im Unterschiede von der furchtbaren Todeskrankheit, die sein Erstgeborener

1) Nicht: hinabtreiben, denn mit צִדַּר verbindet sich im Gegentheil die Vorstellung des Aufwärtsgehens, wie z. B. סַעַד von dem zu Berg und חַדַּר von dem zu Thal gehenden Schiffe üblich ist.

hieß. Der Tod wird auch sonst personificirt, wie Jes. 28, 15 und bes. Ps. 49, 15., wo er als רִשָּׁה Herrscher in der Unterwelt erscheint, wie in der indischen Mythologie der Name des unterirdischen Königs *Jamas* den Zwinger oder Bändiger bed. Einen König der Unterwelt, wie *Jamas*, Pluton und der assyr. *Irkalla*, kennt die biblische Anschauung nicht: die Strafmacht des Todes ist auf Engel vertheilt, deren einer, der Engel des Abgrunds, Apok. 9, 11 *Abaddon* (אַבְדּוֹן) heißt, und der oberste Inhaber dieser Strafmacht, ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, ist nach Hebr. 2, 14 der Engelfürst, welcher nach dem Prologe unseres Buches auch über Iob tödtliche Krankheit gebracht hat. Es wäre also dem Geiste des Buches nicht entgegen, wenn wir unter dem Schreckenskönige den Satan verstünden. Aber da der Prolog entschleierte was hienieden inmitten der tragischen Wehen unerkannt bleibt, so ist der Schreckenskönig der Tod selbst. Das „es“ in הַצִּיָּהוּ geht auf eine geheime Macht, wie auch sonst das Fem. als Neutrum die „dunkle Kraft“ (Ew. § 295^a) natürlicher und übernatürlicher Vorgänge zu bez. pflegt (vgl. das Masc. 4, 16. Jes. 14, 9). Nachdem der Frevler lange von vorläufigen בְּלִיהוּ gequält und von des Todes Erstgebornem bis zur Todesreife heruntergebracht ist, fällt er dem Könige der בְּלִיהוּ selbst anheim; langsam und feierlich, aber sicher und unhintertreiblich, wie הַצִּיָּהוּ besagt, mit welchem sich die Vorstellung des Ganges eines Verbrechers zur Richtstätte verbindet, wird er von unsichtbarem Arm diesem Könige zugeführt. In v. 15 steigt die Schilderung noch eine Stufe tiefer zu dem Gescheiche der nun ganz leer gewordenen Wohnung des Frevlers hinab. Da 15^b sagt, daß auf des Frevlers Wohnung (vom Himmel hernieder Gen. 19, 24. Ps. 11, 6) Schwefel gestreut wird, näml. um sie als eine fortan nicht zu bebauende und nicht zu bewohnende Stätte eines vollzogenen Fluchgerichts zu bezeichnen (s. Dt. 29, 22 f. und oben zu 15, 28), so kann 15^a nicht besagen wollen, daß in seinem Zelte eine ihm fremde menschliche Bewohnerschaft sich wohnlich einrichtet. Aber deshalb werden wir doch nicht בְּלִיהוּ zum Subj. von הַשְּׁכִיבִיךָ machen. Der Satz hat sein eignes Subj.: es wohnt in seinem Zelte nicht ihm Zugehöriges (Ew. § 294^b); מִבְּלִי ist verstärktes בְּלִי 2 S. 1, 21 vgl. Ex. 14, 11: schlechthin nicht ihm Angehöriges = Wildfremdes. Das וְ partitiv zu nehmen (Hirz. Hitz.) ist unnöthig, obwol וְ eine von בְּלִי sich ablösende bes. Bed. wie Dt. 28, 55 (dieweil nicht) haben kann. נִדְרֵהוּ, von dem Anderes als von אֶחָדוּ ausgesagt wird, ist die Länderei (nomadisch verstanfen: der Anger, wie Hitz. übers.), welche das Zelt (Hirtenzelt) umgibt. Das neutrische Fem. הַשְּׁכִיבִיךָ führt auf eine solche Einwohnerschaft, wie sie in den Ruinenbildern Jes. 13, 20 ff. 27, 10 f. 34, 11 ff. Zef. 2, 9 beschrieben wird. Wesen und Dinge, die dem dahingestorbenen reichen Manne fremd sind, wie Nesseln und Schakale, wohnen in seinem zu ewiger Unfruchtbarkeit bestimmten Wohnbezirke; keine Hinterlassenschaft an Kindern oder Besitztum pflanzt seinen Namen fort. Was in seinem Zelte wohnt, dient nur der Fortpflanzung der Erinnerung an den Fluch, der ihn betroffen (vgl. zu 5, 3).

- 16 Unterhalb verdorren seine Wurzeln,
Und oberhalb welkt sein Gezweig dahin.
17 Sein Andenken ist verschwunden aus dem Lande,
Und keinen Namen hat er in der Steppe weit und breit.
18 Man stößt ihn aus Licht in Finsternis,
Und aus der Welt scheucht man ihn hinweg.
19 Nicht Nachkommen hat er und Nachwuchs unter seinem Volke,
Noch ist ein Entronnener in seinen Weilern.

Der Frevler ist v. 16 als Gewächs vorgestellt, wie wir dergleichen Pflanzenbilder schon 8, 16 f. 15, 30. 32 f. lasen, seine gänzliche Ausrottung als Absterben der Wurzel und des Gezweiges, wie Am. 2, 9. Hos. 9, 16. Jes. 5, 24. 37, 31 und „nicht sei ihm Wurzel unten und Zweige oben“ in der Sarkophag-Inschrift Eschmunazars. Wiederum begegnet uns hier das streitige **יָמַל**, welches vom Trg. (**יְהַמּוּלֵל**) und Hier. (*atteratur*) als *Ni.* übersetzt wird; aber auch hier ist so wenig als 14, 2 Grund vorhanden, äußere Gewalt an die Stelle des Naturprocesses der *φθορά* zu setzen; wie lassen es also bei dem *fut. Kal* bewenden, **יָמַל** bed. wie *μαρῆναι*, *marcescere*, sanscr. *mlā*, welken, eig. zerrieben (vgl. **מְלִיחָה**, **מְלִיחָה**, **מֶלֶח** *frigère*, rösten) und also mürbe werden, so daß also das *atteratur* des Hier. dem Wurzelbegriff näher kommt als das *ἐκπίπτειν* der LXX und des Syrs. Nicht allein aber des Frevlers Familie wird mit Stumpf und Stiel ausgerottet, auch sein Andenken. Mit **חַיִּץ**, einem sehr relativen Begriffe, wird sowol die Straße draußen vorm Hause 31, 32 als die Flur außerhalb des Wohnbezirks 5, 10 bez.; **חַיִּץ** Spr. 8, 26 sind (**τόποι** *δοίχητοι*, wie dort LXX übers. (s. Hitz.). So ist wol auch hier (vgl. 30, 8) **אֶרֶץ** das seßhaft bewohnte Land — Iob selbst ist großer Grundbesitzer innerhalb eines städtischen Kreises 29, 7 — und **חַיִּץ** die darüber hinaus gelegene, von den Wanderstämmen durchzogene Steppe. In diesem Sinne übers. der Syr. *al apai barîto* über die Fläche der Wüste (DMZ XXV, 673 Anm.), wonach Arabs *el-berrîje* (der übliche Name der Steppe im Gegens. zu *el-ard el-ʿāmira* dem Culturland). Was v. 17 eigentlich gesagt hat, wiederholt v. 18 bildlich, so wie was v. 16 bildlich gesagt hat in v. 19 bildlos wiederholt wird. Das Subj. der Verba v. 18 bleibt im Hintergrunde wie 4, 19. Ps. 63, 11. Lc. 12, 20: man stößt ihn (**דָּחַף** / **דָּחַף** stoßen) aus Licht (des Lebens, des Glückes und des Ruhmes) in Finsternis (des Unglücks, des Todes und der Vergessenheit), so daß der *illustris* nicht bloß *ignobilis*, sondern ganz und gar *ignotus* wird, und man jagt ihn hinaus (**יָנַח** vom *Hi.* **יָנַח** des V. **יָנַח**, wofür es auch **יָנַח** v. **יָנַח**, man bannt ihn‘ heißen könnte) aus der Oikumene (denn das ist die Bed. von **הָאֵרֶץ**, die Erde als bebaute und bewohnte). Es verbleibt ihm in seinem Volke kein Sproß und Schoß — so stabreimartig allitern **יָנַח** und **יָנַח** — und kein Entronnener (wie Dt. 2, 34 u. ö., arab. *shârid* ein Fliehender, *sharîd* ein Flüchtiger) ist in seinen Weilern (**מְגִיר** wie nur noch Ps. 55, 16). So ohne Nachkommen und Gedächtnis hinzusterben ist noch jetzt unter den zu *Dîn Ibrâhîm* (der Religion Abrahams) sich bekennenden Araber-Stämmen der unseligste Gedanke,

denn der Schwerpunkt der Fortdauer über das Grab hinaus wird von ihnen in die diesseitige Unsterblichkeit des in seinen Kindern und seinen Werken fortlebenden Gerechten verlegt, und wo anders sollte er zur Zeit Iobs liegen, da noch keine Offenbarung den Vorhang vom Jenseits hinweggezogen hatte? — Es folgt nun der epiphonematische Schluß der Rede:

20 Ob seines Tages entsetzen sich westlich Wohnende,
Und östlich Wohnende erfaßt Schauer.

21 Ja so ergeht es Wohnungen Ungerechter,
Und so der Stätte deß der Gott nicht kannte.

Daß der Strafverhängnistag eines Menschen „sein Tag“ genannt wird, ist ebenso arabisch wie biblisch. Wer aber sind die אֲחֵרִים, welche darob sich entsetzen, und die קִדְמוֹנִים, welche darob Schauer (שֹׁרַר wie außerdem zweimal in diesem Sinne bei Ez.) erfaßt oder, wie es eig. heißt, welche Schauer erfassen d. i. von selbst, ohne anders zu können, in diesen Affekt eingehen (wie 21, 6. Jes. 13, 8 vgl. dagegen Ex. 15, 14 f.)? Hirz. Schlottm. Hahn u. A. verstehen unter אֲחֵרִים die Nachwelt und unter קִדְמוֹנִים die Vorfahren jener, also Iobs Zeitgenossen. Aber der Rückgang von der Nachwelt auf die Mitwelt bleibt befremdend, auch heißt קִדְמוֹנִי wer oder was im Verhältnis zu dem Sprechenden der Vorzeit angehört (z. B. 1 S. 24, 14 vgl. Koh. 4, 16). Da nun קִדְמוֹנִי auch in der Bed. östlich gebräuchlich ist (z. B. הַיָּם הַקִּדְמוֹנִי das Ostmeer = Salzmeer) und אֲחֵרִין in der Bed. westlich (z. B. הַיָּם הָאֲחֵרִין das Westmeer = Mittelmeer, assyr. *mat aharri* das Westland = Palästina), so ist es sowol der Wortfolge als dem Sprachgebrauch angemessener, mit Schult. Umbr. Ew. Dillm. Hitz. das Erstere von den Westländischen und das Andere von den Morgenländischen zu verstehen. In dem summirenden v. 21 sind die zurückweisenden Fürwörter gleich prägnant wie 8, 19. 20, 29 vgl. 26, 14: so sind (ist) sie, näml. ihrem Gesckicke nach d. h. so ergeht es ihnen, und אֵךְ behauptet hier seine urspr. affirmative Bed. (wie in dem Schlußvers von Ps. 58), welche freilich im hebr. Sprachbewußtsein mit der restrictiven ineinander fließt. Zu dem relativischen לֹא יָדַע אֵל ohne אֲשֶׁר vgl. z. B. 29, 16 und zu dieser Bezeichnung der Ungerechten 1 S. 2, 12. Der letzte Vers ist wie ein Fingerzeig der v. 20 Genannten auf das Strafexempel der fluchbetroffenen „umgestürzten“ Wohnstätte.

Diese zweite Rede Bildads beginnt wie die erste (8, 2) mit dem Vorwurf endlosen Wortemachens, aber sie endet nicht wie die erste (8, 22). Die erste schloß mit den Worten: „Deine Hasser werden ankleiden Schaam und das Zelt der Frevler ist dahin“; die zweite ist nur

1) Die Accentfolge אֵל לֹא יָדַע אֵל ist falsch, denn nach *Mugrasc* kann Silluk nur Einen Diener haben (Accentuationssystem XVIII § 1), weshalb Jablonski לֹא יָדַע אֵל in Ein Wort zusammenfaßt. Aber Ven. 1517. 24. Steph. 1546 haben מְקוֹם richtig mit *Mchuppach Legarmeh*, worauf dann aber nicht *Mercha*, sondern *Illuj* zu folgen hat: אֵל לֹא יָדַע מְקוֹם. Der Accent von יָדַע steht auf Penultima nach bekanntem rhythmischem Gesetze.

Ausführung der zweiten Hälfte dieses Schlußworts, ohne daß irgend wo der Ton der Verheißung, welcher dort noch die Drohung umschließt, wieder angeschlagen wird.

Es zeigt sich auch an dieser Rede, daß die Freunde nichts von evangelischem, sondern nur von gesetzlichem Leiden und ebenso nur von gesetzlicher, nichts von evangelischer Gerechtigkeit wissen. Die Gerechtigkeit, deren sich Iob rühmt, ist ja doch nicht die Gerechtigkeit einzelner gesetzlicher Werke, sondern eines nach Gottes Willen gerichteten, aus Glauben oder (wie das A. T. gewöhnlich sagt) aus Vertrauen auf Gottes Gnade hervorgehenden Verhaltens. Brentius aber hat ganz Recht wenn er bemerkt, daß die Sentenz des Gesetzes eine Abänderung erleide um der Frommen willen, die das Wort der Verheißung haben. Bildad weiß nichts davon, daß der Mensch durch den Glauben dem Bereiche der nach dem Gesetz der Werke geltenden Gerechtigkeit Gottes entnommen ist und daß vor der Macht des Glaubens allerdings auch Felsen von ihrer Stelle rücken.

Der Redner ergeht sich dann in einer weitläufigen Schilderung des gänzlichen Untergangs, in welchen der Frevler versinkt. Die Schilderung ist schauerlich grell, aber schön und, an sich betrachtet, auch wahr — ein Meisterstück der die Wahrheit dramatisch vertheilenden Kunst des Dichters. Unwahr wird die Rede nur durch die Verwendung der vorgetragenen Wahrheit, und auch diese Unwahrheit ist in ihr zur feinsten Darstellung gebracht. Denn in der Absicht, Iob zu schrecken, flicht Bildad seiner Schilderung verblümete Beziehungen auf Iobs Leidensgeschick ein. Der Erstgeborne des Todes, der den Frevler dem Tode selbst, dem Könige der Schrecken, überliefert, indem er die Glieder des Frevlers frißt, ist die den Körper langsam zerstörende arabische Lepra. Der Schwefel deutet auf das Feuer Gottes, welches, vom Himmel herabgefallen, einen Theil der Herden und Knechte Iobs getödtet hat; das Welken des Gezweigs auf den Tod der Kinder Iobs, die er selbst wie eine verdorrende, bald auch abgestorbene Wurzel überlebt hat. Iob ist der Frevler der mit Habe, Kindern, Namen und allem was er besaß, ein Strafoxempel für alle Welt, zu Grunde geht.

Aber in Wirklichkeit ist Iob nicht ein Straf- sondern ein Trostexempel für die Nachwelt und was diese zu erzählen hat ist nicht Iobs Untergang, sondern seine wunderbare Errettung Ps. 22, 31 f. Er ist kein צדיק, sondern ein Gerechter; kein לֹא יָדַע יְהוָה, sondern er kennt Gott besser als die Freunde, obwol er mit ihm rechtet und diese ihn vertheidigen. Es geht ihm wie dem Gerechten, welcher Ps. 69, 21 klagt: „Schmähung hat mein Herz gebrochen und ich siechte hin, ich hoffte auf Beileid, doch vergebens, auf Tröster und fand keine“ und Ps. 38, 12 (vgl. 31, 12. 55, 13—15. 69, 9. 88, 9. 19): „meine Lieben und meine Freunde weichen zurück vor meiner Plage und meine Verwandten stehen von ferne.“ Nicht ohne tiefe Absicht läßt der Dichter Iob von Bildad im Plural angedredet werden. Iob repräsentirt nach 17, 8 f. die Gemeinde, deren Herrlichkeit unter einer Jammergestalt verborgen ist. Man erinnert sich dabei daß auch im 2. Theil Jes. von dem צַדִּיק יְהוָה

bald in der Einzahl bald in der Mehrzahl die Rede ist, indem dieser Begriff in wundersamer Systole und Diastole bald den Einen Knecht Jahve's, bald die Gemeinde der Knechte Jahve's bezeichnet, die an jenem Einen ihr Haupt hat. *Beatus Iob* — sagt Gregor — *venturum cum suo corpore typum redemptoris insinuat.*

Die Antwort Iobs auf Bildads zweite Rede c. XIX.

Schema: 10. 10. 10. 10. 10. 10.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

- 2 Wie lange werdet ihr betrüben meine Seele,
Und werdet zermahlen mich mit Worten?
- 3 Schon zehnmal ists daß ihr mich schmähet;
Schamlos setzt ihr mich in Staunen.
- 4 Und hätt' ich auch wirklich mich verfehlet,
So haftet an mir doch mein Verfehlen.
- 5 Wollt ihr wirklich gegen mich großthun
Und mich überweisen meiner Schande:
- 6 So wißt denn, daß Eloah mich gebeugt hat
Und mit seinem Netze mich rings umkreist hält.

Dieser Streit ist für Iob eine Seelenmarter; schon an sich äußerlich wie innerlich unsägliche Qualen erdulnd und noch dazu von den Drei mit vereinten Kräften auf die Folter gespannt, beginnt er seine Antwort mit berechtigterem *הִתְרַצָּה* als Bildad 18, 2. *הִתְרַצָּה* ist *ful. energicum* von *הִצָּה* (*הָצָה* / *הָצָה* *ج* stoßen, drücken, gedrückt s.). In

הִתְרַצָּה (mit ruhendem *א*) ist das Suff. *ni* an das *ûn* der paragogischen, mit Emphase gebrauchten 3. und 2 *p. fut.* nicht wie sonst mittelst *Schebâ mobile* Spr. 1, 28., sondern mittelst des Bindevocals *a* angehängt, welcher ausnahmsweise auch beim Fut. vorkommt z. B. Gen. 19, 19; das *נ* des Affirmativs hat euphonisches *Dag*. In v. 3 begründet Iob sein Wie lange. Zehnmal ist nicht rechnerisch zu nehmen (Saad.), sondern es ist runde Zahl; Zehn (*עשר* vom Wurzelbegriff des Bindens, Sammeln) ist von wegen der menschlichen Fingerzahl die Zahl des menschlich Möglichen und von wegen ihrer Stellung am Ende der Zahlenreihe (im dekadischen System) die Zahl des Vollendeten. Sie haben schon im Beleidigen (*הִכָּלִים* v. *כלם* *كلم* treffen, verwunden) das Mögliche erschöpft, das Aeußerste geleistet. Renan gemäß dem hebr. Ausdruck: *Voilà la dixième fois que vous m'insultez.* Das *Pasek* nach *הָה* (wie z. B. Gen. 27, 36) ist zu tilgen. Das *אָ. גָּ. קָ. פָּ.* *הִתְרַצָּה* wird vom Trg. mit *הִתְרַצָּה* (von Personansehn = Parteilichkeit), vom Syr. mit *כָּרַח* (schmerzen, von *crève-cœur*), von Saadia und Reiske mit *عكر* combinirt; indes vergleicht schon dieser das arab. *هكر* *stupere* (welches er irrthümlich als nur lautlich verschieden von *هكر* vergewaltigen, unterdrücken ansieht), und Abulwalîd erklärt geradezu *هكروني* ihr

staunt mich an, indem er zugleich (wie Hitz.) als möglich hinstellt, daß $\text{הכר} = \text{כֶּהַר}$ unwirsch, beleidigend behandeln sei (was nur eine lautliche Nuance von כֶּהַר ist¹ und also auf Saadia's Erklärung zurückführt). David Kimchi erklärt nach Abulwalîd חַמְדוֹ לִי , bemerkt aber zugleich daß sein Vater Jos. Kimchi nach dem arab. הכר , welches auch „Unverschämtheit“ bed., $\text{חֲדָיו פִּינֹכָם לִי}$ erkläre. Da mit הכר sich die Vorstellung finstren wilden Anblickens verbindet, so meint er dieses Verbum, nicht das von Ew. (welcher „ihr seid fühllos gegen mich“ übers.) verglichene und bes. von Kornwucher übliche חֲכָר unbillig behandeln (LXX $\epsilon\pi\iota\lambda\epsilon\iota\sigma\theta\acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$, Hier. *opprimentes*), welches als Intrans. störrisch auf etwas bestehen, rechthaberisch s. bed. Diese Bed. paßt an u. St. und Ges. im *thes.* gibt deshalb zu bedenken, ob nicht הַחֲכָרִי zu lesen sei. Aber auch הכר gibt keinen wie Dillm. und Merx meinen lahmen, zu schwachen Sinn, nur darf man הַחֲכָרִי nicht als *fut. Kal* (wofür nur die LA יִחַלְמִינִי Ps. 74, 6 ein gleichartiges Beispiel) ansehen, sondern als *fut. Hi.* für יִחַלְמִינִי (vgl. 9, 20) nach Ges. § 53 Anm. 4. 5., wonach schon Schultens: *quod me ad stuporem redigitis*. Die Verbindung der zwei Verba 3^b ist wie 10, 16 nach dem Schema 1 S. 2, 3 zu beurtheilen: schamlos (durch die schamlose Zuversichtlichkeit eurer Anklagen) erregt ihr mir Verwunderung. Die Bez. des Obj. durch לִי , welche im Arab. beim Inf. und Part. zur Regel geworden ist und im Aram. noch weiter um sich gegriffen hat, ist wie z. B. Jes. 53, 11. Ps. 116, 16. 129, 2 und wie 2 Chr. 32, 17 לִי הִרְהָרָה , wonach Olsh. an u. St. חֲחַרְפִּירִי lesen möchte. In v. 4 handelt es sich vor allem um die Satzgliederung. Olshausens Auffassung beider Vershälften als selbständiger Sätze: „ja allerdings habe ich gefehlt, bin mir beständig meines Fehlens bewußt“ legt Iob ein Bekenntnis in den Mund, welches hier weder schon reif noch statthaft ist. Mit Recht fassen Hirz. Hahn Schlottm. 4^a als hypothetischen Vordersatz (vgl. 7, 20. 11, 18): und hab' ich auch wirklich mich verfehlt ($\text{אֶת־אֲפִי אֶפְשָׁרְתִּי}$ wie 31, 12 ja wirklich, Gen. 18, 13 sollt' ich auch wirklich), so verbleibt bei mir meine Verfehlung d. h. so werde ich allein sie zu büßen haben, ohne daß ihr deshalb Gott in sein Amt zu greifen und mich lieblos zu behandeln ein Recht habt. Anders Dillm.: „so ist sie (die Verfehlung) lediglich mir bewußt, ohne daß ihr thatsächlich darum wissen könnt.“ Aber die Möglichkeit daß sie es wüßten besteht ja (6, 24), indes prätendiren sie dieses Wissen gar nicht, sondern fordern ihn zu in sich gehender Selbstprüfung auf. Neben שָׁגָה und שָׁגָה (wov. das gesetzlich terminologische שָׁגָה) setzt hier מִשְׁגָּה ein gleichbed. שָׁגָה voraus. Daß er Frevelsünden nicht begangen hat, sagt Iob sein Bewußtsein, aber den Fall daß er Schwachheitssünden begangen habe, setzt er als möglich. Ein ebenso wie v. 4 zusammengesetzter Satz ist v. 5—6. Hirz. Ew. Hahn Dillm. Hitz. fas-

1) In *Sur.* 93, 9 (vergewaltige nicht die Waise) findet sich neben תִּכְר auch die LA תִּכְר .

sen v. 6 als zweigliederige Frage: „oder wollt ihr wirklich wider mich großthun und mir andemonstrieren meine Schande?“ Schlottm. dagegen faßt אַם bedingend und beginnt mit 5^b den Nachsatz: wenn ihr wirklich stolz auf mich herabblicken wollt, so liegt es euch wenigstens ob, die Schmach, die ihr mir anhängt, mir stichhaltig nachzuweisen.“ Aber bei beiden Auffassungen, am meisten bei letzterer, steht v. 6 abrupt. Schon אַם läßt in v. 5 den Bedingungs-vordersatz (vgl. 9, 24, 24, 25) des nachdrücklichen γνοῦτε οὖν (ὁγῆ) erkennen: wenn ihr wirklich wider mich großthut (s. Ps. 55, 13 f. vgl. 35, 26. 38, 17) und beweist über mich d. i. in einer (wie ihr meint) mich schlagenden Weise (vgl. 13, 15 אֶל-פָּנָי) meine Schande d. i. die Sünde die mich schändet d. h. (wie die *full.* besagen) wenn ihr wirklich darauf besteht und dies zu thun fortfahret, so wisset denn (wie 2 K. 10, 10) daß Gott mich gebeugt (עָתָה מִשְׁפָּטַי kurz für עָתָה מִשְׁפָּטַי mein Recht gebeugt 8, 3. 34, 12 wie Thren. 3, 36) und mich mit seinem Netze (מַצִּידוֹ flectirtes מַצִּיד v. צִיד spähen, jagen) rings umstellt hat (Ausdruck wie bei Heman Ps. 88, 18), so daß ich freilich rechtlos und unfrei der Strafe Stand halten muß. Mit andern Worten: ist sein Leiden wirklich nicht anders denn als Sündenstrafe zu begreifen, wie sie ihm lieblos und sittenrichterlich einreden wollen, so drängt ihn dies zu der Consequenz hin, die er ihnen hier als eine von ihnen provocirte ins Gesicht schleudert.

- 7 Sieh ich rufe Gewaltthat und finde nicht Erhörung,
Ich schrei' um Hülff', und nirgends Recht.
- 8 Meinen Pfad hat er umzäunt, unüberschreitbar,
Und auf meinem Steige Finsternis lagerte er.
- 9 Meine Ehre hat er mir ausgezogen
Und weggethan die Krone meines Hauptes.
- 10 Er riß mich nieder ringsum, da verging ich,
Und hob aus wie einen Baum meine Hoffnung.
- 11 Er ließ lodern wider mich seinen Zorn
Und erachtete mich gleich seinen Widersachern.

Er ruft laut הָמָס (dies das accusativisch oder auch interjektionell gedachte Gerufene, s. zu Hab. 1, 2) d. h. daß ihm Gewalt für Recht angethan werde, findet aber weder bei Gott noch bei Menschen ein zustimmiges und hülfwilliges Echo; er schreit um Hülfe (was שָׁנִי, im Sprachbewußtsein sich mit יָשַׁע, vermischend, zu bedeuten pflegt),

ohne daß ihm Recht, näml. das Recht unparteiischer Untersuchung und Urtheilssprechung erreichbar ist. Er ist wie ein auf einen engen Raum confinirter Gefangener (vgl. 3, 23. 13, 27) und findet nirgends einen Ausweg, da Finsternis auf ihm, so weit er sich noch bewegen kann, gelagert ist. Man erinnert sich dabei an Thren. 3, 7—9., wie überhaupt diese Rede Iobs in mannigfachem Wechselverhältnis nicht nur zu Ps. 88, sondern auch zu den jerem. Klageliedern steht. Auch die „Krone meines Hauptes“ hat dort an Thren. 5, 16 ihre Parallele; es ist das gemeint, was Iobs höchster Schmuck und kostbarstes Kleinod war. Nach 29, 14 waren צֶדֶק und מִשְׁפָּט sein Talar und Turban. Dieses Ehrenkleid hat Gott ihm ausgezogen, diesen über Königskronen er-

haben den Schmuck ihm weggenommen, indem näml. sein Leiden ihn als Verbrecher hinstellt und dem Schimpf seiner Umgebung preisgibt. Nieder riß ihn Gott ringsum (*destruxit*) wie ein Haus, welches von allen Seiten abgebrochen wird, und hob aus gleich einem Baume seine Hoffnung; *הָסִיף* bed. an sich nicht ausrotten (ausroden), sondern nur ausheben (4, 21 vom Zeltseil und mit ihm dem Zeltpflock), von der Pflanze: sie dem Boden entheben, in welchem sie aufgewachsen ist, sei es um sie anderswohin zu versetzen wie Ps. 80, 9 oder wie hier um sie zu beseitigen. Seiner Hoffnung wurde der Grund und Boden entzogen, so daß ihr Grün wie das eines entwurzelten Brumes hinwelkte. Die Folge war daß er dahinging (vgl. 14, 20): er ist schon jetzt ein Hingegangener, sein Dasein ist nur noch ein Schatten des Lebens. Gott hat seinen Zorn wider ihn geflissentlich entbrennen gemacht (*fut. Hi. apoc.* *וַיִּחַר*) und ihn in Verhältniß zu sich geachtet gleich seinen Widersachern, also wie deren einen. Vielleicht aber ist der Ausdruck gegen 13, 24 hier absichtlich gesteigert: er, der Eine, gilt Gotte gleich einem Heere von Gegnern, er behandelt ihn als ob alle Gottesfeindschaft sich in ihm concentrirt hätte. Jedenfalls ist *בְּצַרְרִי* virtueller Acc.; die *vv. cordis* werden mit zwei Acc. verbunden, statt deren zweiten das Hebr. gern *בְּ* (z. B. Gen. 38, 15) gebraucht.

- 12 Allzusammen kamen seine Kriegsscharen
Und warfen auf wider mich ihre Straße,
Und schlugen Lager auf rings um mein Gezelt.
- 13 Meine Brüder hat er mir ferngestellt,
Und meine Vertrauten sind mir ganz entfremdet.
- 14 Meine Verwandten bleiben aus,
Und meine Gefreunde haben mein vergessen.
- 15 Meine Hausgenossen und meine Mägde,
Für einen Fremden achten sie mich,
Ein Stockfremder bin ich worden in ihren Augen.

Zwischen den Strophenanfängen v. 7 und 21 liegen 30 *στίχοι*, welche bei der auch übrigens (zufällig mit der Hervorhebung der Zehnzahl 3^a zusammentreffenden) dekastichischen Anlage dieser Rede in drei Dekastiche zerlegt sein wollen.¹ Während Iob v. 12 in Anschluß an v. 11 den Anlauf des Zornes schildert, den er als ob er Gottes Feind wäre zu bestehn hat, kommt er in v. 13 ff. auf die v. 9 beklagte Entwürdigung zurück. In v. 12 vergleicht er sich einer (etwa wegen Empörung) belagerten Stadt. Gottes *בְּרִיחִים* (Synom. von *צָבָא* 10, 17 vgl. 16, 13., v. *בָּרַד* einschneiden, eindringen Gen. 49, 19) sind die wider ihn zu vereintem Angriff (*וַיִּחַר*) entsendeten Scharen äußerer und innerer Leiden. Die Aufschüttung einer Straße (*סֶלַל הָרֶדֶק*) wie 30, 12 im Sinne von *שַׁפַּח סֶלְלָהּ*), näml. mittelst Zuschüttung der Wallgräben, geschieht zu dem Zwecke, die belagerte Stadt wirksamer mit Mauerbrechern (16, 14) und Wurfgeschossen angreifen und dann erstürmen zu können. Eine Folge dieses Belagerungszustandes, in den ihn Gottes Zorn versetzt hat, ist dies, daß man ihn wie einen Gottgeschlagenen flieht und

1) Riehm hat Recht daß es nur dieser formelle Grund ist, welcher mich bestimmt, v. 12 von v. 11 zu trennen, aber ein Grund ist auch dieser formelle.

verachtet: weder Liebe und Treue noch Gehorsam und Anhänglichkeit begegnet ihm von irgend einer Seite. Was er 17, 6 gesagt, daß er zum Sprichwort und Scheusal geworden, das legt er hier auseinander. אָרִי im weiteren Sinne von Verwandten zu verstehen ist kein Grund vorhanden, es sind Brüder gemeint wie Ps. 69, 9, wenn nicht, da er die leiblichen Brüder 17^b בְּנֵי בִטְנִי nennt, ebenso wie 6, 15 die drei Freunde (Hitz.). Die Verwandten nennt er קְרוֹבֵי wie Ps. 38, 12. יָדְעִי sind (gemäß dem biblischen Gebrauch dieses Wortes im Sinne von *nosse cum affectu et effectu*) die ihn intim Kennenden (mit objectivem Suff. wie Ps. 87, 4) und מִדְּעִי wie Ps. 88, 9. 19 u. ö. die ihm intim Bekannten, beides also Herzens- oder Busenfreunde. גְּרֵי בֵּיתִי (Hier. *inquilini domus meae*) sind im Unterschied von den durch Geburt zu dem engeren und weiteren Kreis der Familie Gehörigen solche Personen, welche in diesen Kreis als Hausgenossen, als In- oder Hinterassen aufgenommen sind (vgl. Ex. 3, 22 und das arab. جَار Genosse, Schutzverwandter, Nachbar), hier insbes. das Hausgesinde. Die Steigerung אֶה-זְרִי 13^b bewirkt Anklang an אֶזְזֶר, welches den schlechthin Mitgefühllosen bed. הָדְלִי 14^a ist wie 14, 7 gemeint. Das Präd. תִּהְיֶינִי (Form wie Jer. 2, 19 und sogar ohne Suff. Ez. 37, 7) paßt sich dem nächstgelegenen Subjectsbegriff an. Diese Leute, die ihm die Aufnahme in sein Haus verdanken, betrachten ihn wie einen der nicht hineingehört (זֶר), er erscheint ihnen als ein auswärtiger Eindringling (נִכְרִי).

- 16 Meinem Knechte ruf' ich und er antwortet nicht,
Mit meinem Munde muß ich ihn anflehn.
- 17 Mein Odem ist widrig meinem Weibe,
Und mein Stank den Kindern gleichen Mutterleibes.
- 18 Selbst Buben thun verächtlich gegen mich;
Will ich aufstehn, bereden sie mich.
- 19 Es haben Abscheu vor mir meine Vertrauten,
Und die ich liebte haben sich wider mich gekehrt.
- 20 An meiner Haut und meinem Fleische klebt mein Gebein,
Und entkommen bin ich nur mit meiner Zahnhaut.

Sein Knecht, der ihm sonst alles an den Augen absah und seines Winkes gewärtig war, eilt jetzt auf seinen Ruf nicht allein nicht herbei, sondern antwortet gar nicht; es ist im Unterschied von גְּרֵי בֵּיתִי v. 15 derjenige der heimbürtigen Sklaven (s. zu Gen. 14, 14) gemeint, welcher Iob so nahe stand wie Eliezer dem Abraham. Wenn er, sein jetzt so hilfbedürftiger Herr, nach einer Dienstleistung verlangt, so muß er (Fut. als Modus des Müssens wie 9, 15^b. 29^a. 15, 30^b. 17, 2) zu ihm flehen mit seinem Munde; תִּהְיֶינִי sich zum מַחֲנֶה Begütigenden machen (s. über dieses *Hithpa.* zu 13, 27 תִּתְחַקֶּה und Jes. 1, 15 תִּתְפַּל), also *supplicare*; בְּמוֹפֵי hier (wie Ps. 89, 2. 109, 30) Ausdruck des Lauten und Geflissentlichen (nicht wie 16, 5 Gegens. zu dem von Herzen Gehenden). In 17^a bed. יָדְעִי weder mein Unmut (Hirz.) noch mein Geist = ich (Umbr. Hahn mit Syr.), denn יָדָע im Sinne zornigen Unmuts (wie 15, 13) paßt nicht zum Präd. und وَحִי in der Bed. *ipse* sagt man zwar im Arabischen, wo وَح (unter Einfluß des philoso-

phischen Sprachgebrauchs) die animalische Seele bed. (Psychol. S. 154), nicht aber im Hebr., wo in diesem Sinne נפשי stereotyp ist. Bedenkt man daß die Elephantiasis, obwol ihr eigentliches pathognomisches Symptom in riesenmäßiger Hypertrophie des Zellengewebes einzelner bestimmter Körpertheile besteht, doch leicht, wenn die Bronchien in Mitleidenschaft gezogen werden oder wenn (was noch näher liegt) Blutsepsis mit scorbutischer Geschwürbildung im Munde hinzutritt, schweren (7, 17) und stinkenden Athem in ihrem Gefolge hat, wie sich mit ihr auch stinkende Hautausdünstung und der Ausfluß einer stinkenden Jauche aus den abfaulenden Gliedern verbindet (s. das Zeugnis arabischer Aerzte bei Stielckel S. 169 f.), so kann es nicht zweifelhaft sein, daß Hier., indem er *halitum meum exhorruit uxor mea* übers., das Richtige getroffen hat. זרה ist 3 pr. v. זר fremd, zuwider, widerwärtig s. — es von einem bes. V. זר abzuleiten ist unnöthig, obwol im Arab. die im hebr. זר vereinigten Begriffe *deflectere* und *abhorrere* (sich abkehren vor Ekel oder Schauder) auf زار med. Fav und زار med. Je vertheilt sind; in der Steppe, auch im Ostjordanlande, ist زري zerî (v. زرا) das allgewöhnliche Wort für schlecht, häßlich, schimpflich, welches ohne Zweifel von gleicher Wurzel زר זר ausgeht.¹ In v. 17 ist vor allem die Bed. von חפזי fraglich. חפז ist Ps. 77, 10., wie שמוח Ez. 36, 3., ein nach Art der Vv. ליה gebildeter Infinitiv von חפז geneigt, gnädig s. (חפז wov. auch חפז beugen, sich beugen, bes. sich über jem. wegbeugen, den man schützen will, sich liebeich über oder zu jem. hinbeugen, wie auch *genade* = Geneigtheit). Ges. und Olsh. ziehen es zwar vor, diese Formen als Plurale von Substantiven (חפז, חפז) zu betrachten, aber die betreffenden Stellen fordern, syntaktisch und logisch angesehen, Infinitive. Was die Accentuation anlangt, nach welcher חפזי mit *Mugrasch* der Endsylbe betont ist, so entscheidet diese nicht nothwendig dafür, daß es Infin. sei, da sich in der 1 praet. ספתי, welche regelrecht den Ton auf *penultima* hat, auch zuweilen (abgesehen vom *perf. consec.*) die *ultima* betont findet, wie auch ספתי, קימתי, קימתי beiderlei Betonung zulassen.²

1) s. Wetzstein in DMZ XXII, 118 f.

2) Die Ultima-Betonung der Form ספתי mit ו des consecutiven Modus Ex. 33, 19. 22. 2 K. 19, 34. Jes. 65, 7. Ez. 20, 38. Mal. 2, 2. Ps. 89, 24 ist regelrecht. Außerdem hat regelmäßig Penultima den Ton z. B. Jos. 5, 9. 1 S. 12, 3. 22, 22. Jer. 4, 28. Ps. 35, 14. 38, 7. Iob 40, 4. Koh. 2, 20. Ausnahmen aber finden sich Dt. 32, 41 (שנתי), Jes. 44, 16 (חפזי), Ps. 17, 3 (זמתי), 92, 11 (בלתי), 116, 6 (דלתי). Vielleicht soll die Ultima-Betonung in diesen Ausnahmefällen die mit der Endsylbe תי leicht zusammenschmelzende undeutliche Aussprache des folgenden Anlauts ו, ב oder auch ר verhüten; jedenfalls liegt der Grund im Vortrag oder im Rhythmus (s. zu Ps. 116, 6 und vgl. den Rückgang des Tones in dem infin. חפזי Ps. 77, 11). Im Hinblick auf jene noch nicht aufgehellten Ausnahmefälle wird חפזי an u. St. je nach inneren Gründen entweder als infin. oder als 1 praet. angesehen werden dürfen. Die Ultima-Betonung läßt das Wort dem nächsten Eindrücke nach als infin. erscheinen, wogegen in Beihalt des auf

Ist וְחִנִּיתִי Infu., so ist der Satz ein Nominal- oder ein durch das Finitum זָרַח zu ergänzender Verbalsatz; ist es 1 *prael.*, so haben wir einen Verbalsatz. Welche von diesen formell und syntaktisch möglichen Auffassungen die richtige sei, wird sich sachlich und nach dem Zus. entscheiden müssen. Die Uebers.: „ich flehe (stöhne) zu den Söhnen meines Leibes“ gibt keinen zusammenhangsgemäßen Ged., wie er sich bei infinitivischer Fassung: und mein Flehen (ist widerwärtig) etc. ergeben würde, aber die Bed. flehen gewinnt חִנַּן im *Hithpa.* auf dem oben angegebenen Wege; diese von Hofm. (Schriftbew. 2, 2, 612) dem *Kal* zugesprochene Bed. („mich jammert der Söhne meines Leibes“) ist wenigstens den Derivaten חָן und חִנָּה nicht zu entnehmen, eher ließe sie sich aus חִנָּה Jer. 22, 23 folgern, wenn dieses ein *Ni.* wie נָחַם v. נָאֵחַ v. חָן und nicht vielmehr aus חִנָּה = נִאֲחָה mittelst Lautversetzung entstanden wäre (s. Hitz.); aber man könnte an u. St. das von Lauten und Regungen der Sehnsucht und des Mitgeföhls übliche

חֵן (wovon حَنِين, die für schallnachahmende Vv. übliche Infinitivform, von dem schrillen pfeifenden Ruf der Kamelin nach ihren Jungen) oder auch das in der Bed. flennen oder greinen vorkommende

חֵן *ful. i* vergleichen und übers.: mein Flehen, Stöhnen, Flennen ist widrig oder: ergelt etc. Da aber die X. Form des arab. حَنَّ (*istachanna*) Stank verbreiten bed. (insbes. von dem stinkenden Bodensatz eines eingetrockneten Brunnens) und außerdem die Wurzelbed. *foetere* für חָן (vgl. צָחַן) durch das syr. *chanino* verbürgt ist, so läßt sich auch übers.: „und mein Stinken ist widrig“ oder: „ich stinke den Kindern meines Leibes“ (Rosenm. Ew. Hahn Schlottm.), und diese Uebers. ist nicht allein in einem an Fremddialectischem so reichen Buche unbedenklich,¹ sondern ergibt auch einen gleichartig an 17^a sich anschließenden Ged. Weiter steht nun aber zur Frage, wer mit לְבָנַי בְּטָנִי gemeint ist. Etwa seine Kinder? Aber diese sind ja laut des Prologes umgekommen. Sollen wir mit Eichhorn Olsh. Riehm Reuß annehmen, daß der Dichter hier und 31, 8 im Feuer der Rede vergesse was er im Prolog berichtet hat? Solche Selbstvergessenheit, an sich unwahrscheinlich, wird dadurch, daß er die Freunde öfter auf den

penult. und also als 3 *prael.* betonten זָרַח auch וְחִנִּיתִי als *prael.* gelten zu sollen scheint. Die Accentuation also läßt im Ungewissen.

1) Wetzstein zieht es vor (da *istachanna*, vom Uebelriechen eines Brunnens gebräuchlich, viell. Denom. von حَنَّ ist und eig. hühnerhausartig riechen bed.)

das V. حَنَّ = عَقْن „verdorben s., Modergeruch haben“ zu vergleichen: *zêt mohammîn* (= *mo'afîn*) heißt verdorbenes ranziges Oel (syrisch *meschcho chanîno*), und die damascenischen Wallnußverkäufer rufen ihre Waare doppel-sinnig mit den Worten aus: *el-mohammîn maugûd* „der Erbarmen lebt“ d. h. er wird mir Käufer schicken und „verdorbene (Nüsse) gibt es (darunter)“ d. h. ich garantire nicht die Güte meiner Waare.

Untergang der Kinder Iobs anspielen läßt wie 8, 4. 15, 30. 18, 16., geradezu undenkbar. Oder sind mit Rosenm. Ew. Gleib u. A. Söhne von Nebenfrauen (LXX *υἱοὺς παλλακίδων μου*) zu verstehen? Aber dem Prologe zufolge haben wir uns Iob als in Einehe stehend zu denken, was sich auch hier durch *לְאִשְׁתִּי* bestätigt (vgl. 31, 10 mit ebend. 1); man erwartete die Nebenfrauen selbst, wenn solche in der Vorstellung des Dichters vorhanden wären, genannt zu finden. Schröring sucht den Dichter mit sich selbst in Einklang zu bringen, indem er erkl.: „Meine Seele [ein Quidproquo, dessen sich auch Hahn schuldig macht] ist fremd meinem Weibe, zu den Söhnen meines Leibes dringt nicht einmal mein Flehen, kann ihr Ohr nicht erreichen, da sie schon längst in Scheol sind.“ Aber er findet das selber sehr gewagt, und in der That ist es unwahrsch., daß in dem Abschnitte v. 13—19., wo Iob über die Zurücksetzung klagt, die er jetzt in seiner Umgebung erfahre, *בני בטי* die einzigen Todten unter den Lebendigen seien. Ist also viell. an Enkel zu denken (Hirz. Ew. Hlgt. Hahn Dillm.¹)? Aber wären Kinder zu verstehen, so würde gerade *בְּנֵי* (Mi. 6, 7. Spr. 31, 2) unmittelbare fordern; wir beharren deshalb dabei daß (wie auch Umbr. Schlottm. Kamph. in Stud. u. Krit. 1871 S. 349; Merx Hitz. Holtzmann erkl.) leibliche Geschwister Iobs gemeint sind, welche mit ihm gemeinsamen Mutterleib zum Ausgangsorte haben (*בְּנֵי* wie 3, 10). Eine Tautologie nach *אֲחֵי* 13^a ist das nicht, denn 1. ist eine Benennung weiteren Sinnes, welche auch Einschluß von Schwestern zuläßt; 2. ist das von den Geschwistern hier Gesagte nicht ebendasselbe was dort; 3. lautet die Benennung gerade so, um zu sagen, daß selbst die Naturmacht gleichen Ursprungs sich ohnmächtig erweist, den Ekel vor seiner Krankheit zu überwinden — *בְּנֵי אֲמִי* aber ist absichtlich vermieden weil dies auch (Lev. 18, 9) Stiefgeschwister bedeuten könnte. Nach dem arab. *batn* (Nachkommenschaft Einer Ahnfrau) *בְּנֵי בְּנֵי* von Blutsverwandten zu verstehen verbietet das parall. *אֲשֵׁרִי*; aber in v. 18 erweitert sich der Gesichtskreis: hier ist es gestattet, bei *עֲרֵלִים* an Enkelkinder zu denken, besser aber, da Prolog und Epilog solcher nicht gedenken, versteht man Kinder von Familien- oder Stammgenossen; *עֲרֵל*, eig. *nutritus* (s. 16, 11), heißt der Knabe, insbes. (mit Anklang an *מַעֲבֹל* und *עֵזֶל*) der freche übermütige mutwillige Bube (Junge). Selbst solche lassen ihn ihre Verachtung fühlen und wenn er sich mühsam und unter Schmerzen, welche seine Geberde verziehen, zu erheben sucht (*אֶקְוֶיָהּ* LXX *ὅταν ἀναστῶ*, hypothetischer Cohortativ wie 11, 17. 16, 6), machen sie ihn zum Stichblatt höhnischer Reden (*הָבֵר בְּ* wie Ps. 50, 20 und häufig). *מֵי סוֹרֵר* v. 19 nennt er Männer denen er sein Geheimstes vertraute; *סוֹרֵר* (s. zu Ps. 25, 14) bed. entw. mit noch flüssigem Verbalbegriff geheime Besprechung (arab. *sāwada*

1) Ob Symm. *υἱοὺς παίδων μου* Kindeskinden oder Sklavenkinder (*יְלִידֵי בֵרֶה*) meint, fragt sich. Kosegarten vergleicht das arab. *بطن* Geschlecht, Unterabtheilung eines Stammes; aber auch auf diesem Wege ist der Begriff von Kindern die Iob mit Sklavinnen gezeugt nicht zu gewinnen.

sich dicht andrängen, insbes. insgeheim mit jem. sprechen) oder das Festgemachte d. i. Undurchdringliche, also das Geheimnis (v. *sâda* dicht, fest, gedrungen s. oder machen, wurzelverw. *קָסַר*). Solche die er sein Geheimstes wissen ließ (vgl. Ps. 55, 13—15) haben jetzt Abscheu vor ihm und die, so (*יָדָה* als Indeclinabile wie *אֲשֶׁר*) er lieb gewonnen und denen er Liebe bewiesen — er sagt dies im Hinblick auf die Drei — haben sich gegen ihn gewendet. Sie erzeugten ihm Liebe und Ehre, als er noch in der Fülle des Glücks und Wolseins ihnen gegenüberstand, aber mit ihm in seiner jetzigen Jammergestalt haben sie nicht einmal Mitleid. An seiner Haut und an seinem Fleische klebt (*רִבְקָה* *Aq. ἐκολληθήη*, LXX falsch *ἐσάπησαν* d. i. *רִקְבָה*) sein Gebein d. i. man fühlt und sieht durch die Haut und das noch wenige Fleisch hindurch die Knochen, er ist fast zum Skelett (s. 7, 15) abgemagert, was kein Widerspruch mit dem nächsten charakteristischen Symptom der *lepra nodosa* ist (Riehm); denn bei Hypertrophie einzelner Gebilde kann die Abmagerung des übrigen Körpers einen außerordentlich hohen Grad erreichen. Ja er kann von sich sagen, daß er nur mit der Haut seiner Zähne entwischt sei (*se soit échappé*). Unter der „Haut seiner Zähne“ versteht man gewöhnlich das Zahnfleisch. Aber in v. 17 klagt Iob über seinen übelriechenden Athem, welcher an sich schon und zumal bei einem Aussätzigen auf ungesundes und also nicht heiles Zahnfleisch schließen läßt. Die gangbare Uebers.: „mit meinem Zahnfleisch“ ist sonach auch sachlich mislich. Deshalb faßt Stick. (welchem Hahn folgt) *עִיר* als Inf. von *עָרַר* und übers.: „ich bin davon gekommen mit dem Bloßsein meiner Zähne“ d. h. mit nicht mehr bedeckten, unbedeckt hervorstehenden Zähnen. Diese Erklärung befriedigt pathologisch, aber sie hat gegen sich 1. die von dem nächstliegenden Wortverstande abgehende Uebers. des *עִיר* (vgl. 10, 11); 2. dies daß man neben *וּאֶחָמֶלֶטָה* die Nennung eines heil gebliebenen Körpertheils erwartet. Gibt es denn nicht wirklich eine Zahnhaut im eig. Sinne? Das Zahnfleisch ist keine Haut, aber die Zähne im Kiefer sind mit einer Haut umgeben, von welcher nicht wie Dillm. meint nur Mediciner wissen. Nehmen wir an, was nahe genug liegt, daß der widrige Athem v. 17 von Geschwüren im Munde herrührt, so ergibt sich folgendes Krankheitsbild Iobs: sein Fleisch ist einestheils hypertrophisch geschwollen, andernteils furchtbar abgemagert, das Zahnfleisch insbesondere ist zerstört und von den Zähnen hinweggeschwunden, nur das Periost um die Zähne herum ist ihm noch geblieben und seiner gelockerten und hervorstehenden Zähne einzige übriggebliebene Umkleidung. So läßt sich *עִיר שָׁנִי* in seiner nächsten Wortbed. fassen, wie auch jüd. Ausll. *עִיר שָׁנִי* von dem his auf die Haut geschwundenen Zahnfleisch verstehen; indes war 20^b viell. eine sprichwörtliche RA des Sinnes: „ich bin mit Mühe und Noth dem Aeüßersten entronnen.“ Dies vorausgesetzt liegt für *עִיר שָׁנִי* die Bed. Zahnfleisch näher als Zahnhaut (Periost). Hupf. liest nach 13, 14 *עִיר בְּשָׁנִי*: *vitam solam et nudam vix reportavi*, aber der Ausdruck dort ist andersartig und der Ged. hier unpassend, da sich Iob als Sterbender ansieht. Ueber das

aoristische **וְאֵחָמְכֶם** s. zu 1, 15.; Stickel hat zu u. St. einen eingehenden Excurs über dieses *ah*, welchem er auch in dieser Anfügung an das histor. Tempus den Sinn der Strebung nach einem Ziele zuspricht; jedenfalls belebt es den Begriff der Handlung. Also: mit zerstörtem und zwar so gänzlich zerstörtem Fleische, daß auch von heiler Haut ihm nichts als nur ein winziger Rest geblieben ist, abgemagert zum Gerippe und für Augen und Geruch zum Scheusal entstellt — so haben die Freunde den obendrein von finstrer Anfechtung, die sie nur noch steigern, gepeinigten Dulder vor sich, der sie nun um Erbarmen anfleht und, weil er von Menschen kein Erbarmen zu gewärtigen hat, zu einer über das Grab hinüber reichenden Hoffnung durchdringt.

- 21 Erbarmt euch mein, erbarmt euch mein, ihr meine Freunde,
Denn die Hand Eloahs hat mich angerührt.
- 22 Warum verfolgt ihr mich gleich Gott
Und werdet meines Fleisches nimmer satt?
- 23 O daß doch aufgeschrieben würden meine Worte,
Daß sie doch in ein Buch verzeichnet würden!
- 24 Mit Eisengriffel, ausgefüllt mit Blei,
Auf ewig in den Fels gehauen!
- 25 Und ich, ich weiß: mein Erlöser lebt,
Und als Letzter wird er auf dem Staube sich erheben.

Es ist ein bisher nicht vernommener Ton, den Iob v. 21 anstimmt. Seine natürliche Kraft wird immer gebrochener und seine Stimmung immer weicher. Es ist das Gefühl der Wehmut, welches die vorausgegangene Leidensschilderung beherrscht und nun auch die Anrede an die Freunde zur flehenden und, wo möglich, ihr Herz rührenden Bitte stempelt. Sie sind ja seine Freunde, wie das sie nachdrücklich als solche bezeichnende **אֶתְּכֶם רַעֲיָי** besagt; sie sind von Mitgefühl getrieben zu ihm gekommen und halten ihm wenigstens Stand, während alle anderen Menschen ihn fliehen. So sollen sie denn Gnade für Recht über ihn ergehen lassen; es ist ja genug, daß die Hand Eloahs ihn getroffen (wobei man sich erinnert, daß die Lepra **נֶגַע** heißt und vorzugsweise als *plaga divina* gilt, weshalb auch der leidende Messias im Talmud nach Jes. 53, 4. 8 den bedeutsamen Namen **הַנֶּגַע רַבִּי רַבִּי רַבִּי** „der Leprose aus Rabbi's Hause“ d. i. davidischer Abkunft führt), sie sollen das göttliche Verhängnis ihm nicht durch ihre Lieblosigkeit noch erschweren. Warum verfolgt ihr mich — fragt er sie v. 22 — gleichwie Gott (**כְּמֹ-אֵל**, nach Saad. u. Ralbag = **כְּמֹ-אֵלֶּה** d. i. dermaßen, was sehr matt wäre), womit er nicht bloß meint, daß sie zu Gottes Verfolgung die ihrige noch hinzufügen, sondern daß sie sich an Gottes Stelle setzen, indem sie sich richterliche göttliche Machtbefugnis anmaßen, daß sie sich übermenschlich (s. Jes. 31, 3) und also unmenschlich gegen ihn verhalten, indem sie, die doch seines Gleichen sind, aus einer angemessenen falschen Höhe auf ihn herabsehn. Der anderen Frage-Hälfte: warum werdet ihr meines Fleisches (*de ma chair* mit **בֵּן** wie 31, 31) nicht satt, sondern fresset immer darauf los? liegt eine gemeinübliche semitische Bildrede zu Grunde, womit sich unser, mit dem Zahne der Verleumdung

benagen‘ vergleichen läßt. Im Aram. ist אָכַל קָרְצוֹתָי הִי die Stücke des und des essen s. v. a. ihn verleumden; *ochelkaršo* heißt syrisch der διάβολος. Im Arab. sagt man für ‚verleumden‘ geradezu أَكَلَ لَحْمَ jemandes Fleisch fressen (anders als אָכַל בִּשְׂרִי Ps. 27, 2),¹ indem der böse Leumund als eine wilde Bestie gedacht ist, welche ihre Lust daran findet, den Nächsten zu zerfleischen, wie es die Freunde thun, indem sie ihm Sünden schuldgeben, deren er sich nicht bewußt ist und die er nie begangen. Gegenüber diesen lieb- und grundlosen Anschuldigungen wünscht er v. 23 f., daß das Selbstzeugnis seiner Unschuld, dem sie kein Gehör schenken, für die Nachwelt in ein Buch verzeichnet oder, weil ein Buch leicht der Vergänglichkeit erliegt, mit Eisen-Griffel und Hinzunahme von Blei, um die eingegrabenen Buchstaben damit auszufüllen und sowol augenfälliger als dauerhafter zu machen, in einen Felsen eingehauen werden möchte (רָחַצְבוֹי, nach orient. LA רָחַצְבוֹי). Ebenso wird nach Raschi's Vorgang von Ew. Schlottm Dillm. Zöckl. u. A. v. 24 als dritter Wunschsatz angesehen und יִצְפְּרָה auf Ausfüllung mit Blei bezogen. Dagegen verstehen Andere mit Hier. und Lth. eine Tafel mit Blei. Hgst. verweist dafür auf die Bleitafeln mit den eingegrabenen *Ἔργα* Hesiods bei Pausanias IX, 31, 4 und die *publica monumenta plumbeis voluminibus confici coepta* bei Plin. *h. n.* XIII, 21; Hitz. außerdem auf *nomen plumbeis tabulis insculptum* bei Tacitus *ann.* II, 69 und *μολύβδιναι χάραται* in Aegypten bei Josephus *c. Ap.* I, 34 (mit denen umwickelt dort nach der Erzählung des Lysimachus die Aussätzigen ersäuft werden). Dagegen gibt es zwar altertümliche Reste sogenannter eingeleger Arbeit (z. B. assyrische Schmuckstücke von Bronze mit eingelegtem Gold), aber ein Beleg dafür, daß man in Stein Sculptirtes mit Blei ausfüllte, ist nicht zu erbringen. Trotzdem glauben wir daran festhalten zu müssen, daß יִצְפְּרָה als Ausfüllungsmittel gemeint ist, denn 1. der Schreibstoff würde nicht in so unterordnender Weise mit י angeknüpft sein, und 2. versteht man es vom Schreibstoff, so muß בעֵט בְּרוֹז יִצְפְּרָה zu יִחַקוּ des vorhergehenden Verses geschlagen werden, was Auflösung des Paral-

1) s. Sur. 49, 12. Schultens' *Erpen.* p. 592 s. und desselben *Proc. Meidanii* p. 7 (wo „sein eigen Fleisch essen“ s. v. a. selber, ohne dies Andern zu erlauben, seine Stammverwandten durchhecheln); vgl. die RA أَكَلَ الْأَعْرَاضِ *aklu-l-a'râdi* in der Ped. *arrudere existimationem hominum* bei Makkari I, 541, 13 und die RA mit فَكَّه bei Freytag s. *h. c.* Fleischer in den Ergänzungsblättern zur A. L. Z. 1838 S. 160 erkl. die syr. RA أَكَلَ عَمَزًا durch *comedit obtrectiones s. calumnias alicujus*, aber obige Stelle des B. Iob spricht dafür daß קָרְצִי die „Fleischstücke“ des verleumderisch Zerfleischten bed., vgl. Samachshari's *Mufasssal* p. 3 Z. 4. 5 von den Verächtern der rein arabischen Sprache: „sie zerfetzen ihr Fell und kauen ihr Fleisch“; auch عَرَطَ jemandem die Ehre abschneiden bed. eig. ihn aufessen, sich die Zähne an ihm ausbeißten.

lelismus und Zerhackung der Stichen zur Folge hat, wie z. B. Hitzigs Uebers. zeigt: „O daß doch meine Worte aufgeschrieben würden! O daß sie es in ein Buch, und eingegraben Mit Eisengriffel und Blei, Auf ewig in den Fels gehauen würden.“ Was Hgst. dafür geltend macht, daß **חצב** nicht zu dem Griffel passe, erledigt sich dadurch daß **עט** als Schreibwerkzeug wie **הרט** die Begriffe des Grabstichels und Meißels vereinigt (Jer. 17, 1). Bei der bewunderungswürdigen Treue, mit welcher sich der Dichter in die vorisraelitische patriarchalische Zeit seines Helden zurückversetzt, ist es von nicht geringem Belang, daß er ihm die Bekanntschaft nicht nur mit Denkmalschrift, sondern auch mit Buch- und Urkundenschrift (vgl. 31, 35) zuschreibt. Das auch sonst auf **מִי יִתֵּן** *quis dabit* = *utinam* folg. Fut. (6, 8. 13, 5. 14, 13., einmal Prät. 23, 3 *noverim*) hat hier dem lat. *ut* entsprechendes **י** (wie Dt. 5, 26 das Prät.); die Wortstellung ist elegant, **בַּסֵּפֶר** steht *per hyperbaton* nachdrücklich voraus. **פָּתַח** und **חָקַק** wechseln auch Jes. 30, 8 und anderwärts. Die Hofalform **יִחָקִי** ist auf ihre erste Sylbe gesehen, in Beihalt von **יָחַן** Spr. 21, 10. Jes. 26, 10 vgl. **מִיָּחַן** Dan. 4, 24. **יוֹסֵב** Jes. 28, 27., wol nicht defektiv für **יִיחָקִי** (vgl. **הַיּוֹחַל** Gen. 4, 26) geschrieben, sondern mit Verdoppelung des inlautenden ersten Stammbuchstaben (hier *Dag. forte implicitum*) nach chaldäischer Weise gebildet; das Hebräische aber folgt theils darin dem Vorgang des Chaldäischen daß es sich wie dieses mit Verdoppelung des ersten Stammbuchstaben anstatt der des zweiten begnügt vgl. **הַדְּבָרָה** = **הַדְּבָרָה** Dan. 2, 34 mit **הַמִּכּוֹ** 24, 24; theils läßt es auch dem zweiten Stammbuchstaben die ihm zukommende Verdoppelung wie **יִגְבְּהוּ** 4, 20., so daß also **יִחָקִי** entweder für pausales **יִחָקִי** (Ges. § 67 Anm. 8) oder für pausales entdagessirtes **יִחָקִי** gehalten werden kann. **סָפַר** v. **סִפֵּר** schaben, glätten (s. zu Gen. 3, 15. Ps. 87, 6) ist seiner nächsten Bed. nach ein Buch von Thierhaut, wie arab. *sufrē* die statt Tisches auf den Boden hingebreitete lederne Tisch-Matte. Der Art. von **בַּסֵּפֶר** ist wie in **בַּצֹּרֶר** der gattungsbegriffliche. Ebenso Ex. 17, 14 wo auch schon ein einzelnes Blatt **סֵפֶר** heißt. Hier aber ist kein Grund vorhanden, **סֵפֶר** von einem Blatte oder einer Platte, wie dergleichen von Silber und Alabaster zu Denkmälern dienten, zu verstehen, da, wie wir sehen werden, das Aufzuschreibende nicht ausschließlich in v. 25—27 enthalten ist. Statt **לְעַד** mit LXX nach 16, 8 **לְעַד** zu lesen ist hier so unnöthig als Jes. 30, 8. **יִחָצְבוּ** behält in Pausa sein *Schebā* wie **יִחָצְבוּ** 24, 24. Iob wünscht, daß seine Selbstaussage gegenüber seinen Verklägern monumental fixirt, daß sie verewigt¹ werden möge, damit die Nachwelt sie vor Augen habe und hoffentlich gerechter als die Mitwelt darüber urtheile. Er wünscht dies und ist dessen gewiß, daß was der Wunsch bezweckt nicht unerfüllt bleiben wird. Sein Unschuldszeugnis wird nicht auf die Nachwelt kommen, ohne von ihr durch Gott den Lebendigen gerechtfertigt zu werden. So schließt sich **יִצְחָקִי יִדְעָהּ** an. Auf **יִדְעָהּ** folgt wie

1) Hier. übers. *vel celle* (was ein altnordischer Meißel-Name) *sculptantur in silice*, läßt also **לְעַד** außer Betracht.

30, 23. Ps. 9, 21. Am. 5, 12. Jes. 48, 8 *oratio directa*. Das einsilbige Tonwort יָחִי (um deswillen יָחִי zurückgegangenen Accent hat) ist 3 *prael.*: ich weiß: mein Erlöser lebt. יָחִי ist in Beihalt von 16, 18 wie Num. 35, 12 s. v. a. יָחִי הָדָם: der welcher sein vergossenes Blut einlösen, zurückfordern, rächen und dessen Ehre als eines unschuldig vergossenen abnden wird; überh. aber bed. יָחִי dem Niedergestrittenen und widerrechtlich Erlegenen Genugthuung verschaffen Spr. 23, 11. Thren. 3, 58. Ps. 119, 154. Dieser sein Ehrenretter lebt, näml. Eloah 26^b der Ewiglebendige Dan. 12, 7., nicht Christus (wie Hier.: *necdum mortuus erat Dominus et athleta ecclesiae redemptorem suum videbat ab inferis resurgentem*), obwol das Glaubenswort Iobs sich für den neutest. Glauben in Beziehung auf den gottmenschlichen Erlöser umsetzt. Sein himmlischer Goël lebt, und während es vorkommen kann, daß ein Gemordeter oder um sein Eigentum Gekommener (Lev. 25, 26) Niemanden hat, der als Goël für ihn einträte, weil Alle die dazu berechtigt und verpflichtet wären hinweggestorben sind: wird dieser Goël, dessen Iob sich getröstet, als Letzter (vgl. 2 S. 19, 21 רֵאשִׁית als Erster), d. h. als Alles Ueberdauernder sich erheben und also das letztentscheidende Wort sprechen. Man hat dem אֲחֵרִית die Bedd. Nachmann im Sinne von *vindex* (Hirz. Ew.) oder Hintermann im Sinne von *Secundant* (Hahn) gegeben — das Wort bed. nichts dergleichen, es bed. *posterus* und *postremus*, hier Letzteres im Sinne von Jes. 44, 6. 48, 12 vgl. 41, 4. Meint nun עַל-עֵפֶר, daß er vom Himmel herabgestiegen auf dem Erdenstaube sich erheben wird? Im Hinblick auf 41, 25 vgl. 39, 14 ist dies wirklich als nächster Sinn der Worte anzusehen und also das klassische عَلَى غَبْرَاءَ, auf Erden‘ (gleichfalls ohne Art.) zu vergleichen. Aber im Hinblick auf den leiblichen Zerstörungsproceß, von welchem Iob vorher und weiterhin als einen ihn dem Tode überliefernden redet, ist der עֵפֶר, auf welchem Gott als Allesüberdauernder und Letztentscheidender sich erhebt, doch eben der in welchen Iob dann gebettet sein wird, so daß dieser Ausdruck für „hienieden“ absichtlich gewählt erscheint und zugleich Parallelen wie 17, 16. 20, 11. 21, 26. Ps. 30, 10 sich vergleichen. Indes ist עֵפֶר nicht direkt s. v. a. غَبْرَاءَ Grabesstaub, sondern Iob meint daß auf dem Erdenstaube, in welchem er nun bald zu liegen kommen wird, Er, sein Ehrenretter, sich erheben wird (קִים wie Dt. 19, 15. Ps. 27, 12. 35, 11 vom Auftreten des Zeugen und wie z. B. Ps. 12, 6 vgl. 94, 16. Jes. 33, 10 vom Aufstehen und Einschreiten des Retters und Beistands) — er setzt also ohne Schwanken (Godet) unzweideutig das Aeußerste, daß er ungerechtfertigt hinsterbe, und postulirt für diesen Fall Rechtfertigung seiner selbst, des Gestorbenen. Vom Himmel herniedergekommen auf Erden auftretend wird er, auch wenn Iob nicht mehr auf Erden ist, auf dessen in Denkmalschrift fixirtes Selbstzeugnis sein göttlich Siegel drücken. Ein etwas anderes Gedankenverhältnis ergibt sich, wenn man עַל-עֵפֶר nicht fortsetzend (Ex. 3, 19), sondern entgegen-

setzend (vgl. Ps. 30, 7. 31, 23. Jes. 49, 4) faßt: „doch ich weiß“ etc. Der Sinn wäre dann, daß sein Unschuldszeugnis gar nicht in Felsen gehauen zu werden braucht, vielmehr wird Gott der immer Lebendige es bewahrheiten. So z. B. W. H. Green: *I have asked a record on the rock, and all the while I know that my Redeemer liveth.* Aber der Wunsch monumentaler Fixirung des Zeugnisses seiner Unschuld zielt ja eben auf dereinstige Rechtfertigung dieses Zeugnisses, die er von Gott erhofft, vor der Nachwelt ab; יָאֵלִי setzt also fort, indem es den Wunsch motivirt. Oder beginnt mit יָאֵלִי das Aufzuzeichnende selber (Hahn Schlottm.)? Der hochtönende Introitus v. 23 f. wäre der inhaltsschweren Inschrift, die er einleitet, würdig. Aber 1. ist es unwahrsch., daß die Inschrift mit יָאֵלִי, also mit „und“ beginne — eine Mislichkeit, welche durch die Uebers.: „Ich einmal weiß“ und die Bem., daß das Aufzuschreibende in den Redefluß aufgenommen sei (Hitz.), nicht gehoben, sondern nur bemäntelt wird; Ps. 2, 6. Jes. 3, 14 sind anderer Art, da dort die mit ו beginnende göttliche Rede einen verschwiegenen Satz fortsetzt; erträglicher wäre כִּי אֵלֵי, aber auch mit כִּי beginnt weder Hab. 2, 3 noch Jer. 30, 3 das Aufzuschreibende selbst. 2. ist der ganzen bisherigen Verhandlung und der Grundstimmung Iobs gemäß anzunehmen, daß der Inhalt der Inschrift der Ausdruck des unerschütterlichen Bewußtseins seiner Unschuld sein werde, nicht die Hoffnung seiner Rechtfertigung, welche nur hie und da das Dunkel der Anfechtung durchblitzt, von diesem Dunkel aber immer wieder verschlungen wird, so daß der Ged. an denkmalartige Festhaltung dieser Hoffnung in Iob gar nicht entstehen kann; sie bildet überall nur, so zu sagen, die goldenen Einschlagsfäden des tragischen Aufzuges, welcher an sich selbst in der Spannung der zwei Gegensätze: des Unschuldsbewußtseins Iobs und des dogmatischen Postulats der Freunde besteht, und ihre Intensität steigert sich stufengängig mit der Intensität ebendieser Spannung. So auch hier, wo das Bekenntnis seiner Unschuld als ein solches, welches die schriftliche Fixirung für die Nachwelt nicht scheut, sondern sogar herbeiwünscht, und daneben zugleich die Zuversicht, daß ihm, dem von Menschen Verkannten, die Rechtfertigung von Seiten Gottes, wenn sie auch noch so lange ausbleibt, so daß er darüber hinstirbt, doch nicht entgehen könne, beide gleicherweise zum stärksten Ausdruck gelangen. Demnach verstehen wir unter מִלִּי nicht unmittelbar Folgendes, sondern die nun schon oft von ihm wiederholten und unwandelbar sich gleichbleibenden Worte von seiner Unschuld, und wir sind berechtigt, mit v. 25 eine Strophe zu schließen und mit v. 26 eine neue zu beginnen, welche den in v. 25 ausgesprochenen Hauptgrund gläubiger Hoffnung entfaltet.

- 26 Und nach meiner Haut, also zerfetzt,
 Und ledig meines Fleisches werd' ich schaun Eloah,
 27 Welchen ich schaun werde mir zugut,
 Und meine Augen werden sehen und kein Andrer —
 Es schmachten die Nieren mir in meinem Schoße.
 28 Denkt ihr: „Wie woll'n wir ihn verfolgen?“
 Daß der Sache Wurzel in mir sich finde —

29 So fürchtet euch vorm Schwerte,
Denn Grimm trifft die Schwertes-Verbrechen,
Damit ihr's nur wisset, daß ein Gericht!

Haben wir v. 23—25 richtig verstanden, so können wir nun hier nicht die Hoffnung leiblicher Wiedergenesung ausgesprochen finden. Bei dieser Auffassung, welche schon Chrysostomus zur Wahl stellt, obgleich er der Beziehung auf die Auferstehung den Vorzug gibt, wird מִבְּשָׁרִי entw. übers.: los von meinem Fleische = zu einem Knochen-gerippe geworden (Umbr. Hirz. Stickel in *comm. in Iobi loc. de Goële* 1832 und in der Uebers., Gleiß Hlgt. Renan), aber dieses מִבְּשָׁרִי kann, wenn man das מן privativ faßt, nicht wol etwas Anderes als fleischlos = körperlos bed.; oder: aus meinem Fleische, dem wiedergesundeten näml. (Eichhorn in dem einflußreich gewordenen Aufsatz seiner Allg. Bibl. d. bibl. Lit. I, 3. 1787., v. Cölln BCr. Knapp v. Hofm. in Schriftbew. 2, 2, 503. Volck u. A.), aber hiedurch bringt man in das Verh. von 26^b zu 26^a einen durch nichts angezeigten Gegens.; oder auch: nach meinem Fleische d.i. nachdem dessen Zerstörungsproceß vollendet sein wird (Hitz.), was zu der jenseitigen Auffassung noch besser paßt als zu der diesseitigen. Aber ist letztere, wie man auch מִבְּשָׁרִי erklären möge, nicht schon an sich wider Geist und Anlage des Buches? Ebendies ist ja der geistliche Charakter Iobs, daß er den gewissen Tod vor Augen hat und nichts von dem ihm wie Hohn klingenden Troste der Wiedergenesung hören will (17, 10—16), daß er aber dennoch an Gott nicht verzweifelt, sondern sich durch das Bewußtsein seiner Unschuld und die Lieblosigkeit der Freunde mehr und mehr von dem Gotte des Zorns und der Willkür zu dem Gotte der Liebe, seinem künftigen Erlöser, treiben läßt und daß dann, wo am Ende der Leidensgeschichte durch den scheinbaren Zorn die thatsächliche Liebesbeweisung Gottes hindurchbricht, auch das was Iob nicht zu hoffen wagte: diesseitige Wiederbeglückung über Bitten und Verstehen sich verwirklicht. Dagegen ist auch die Erklärungsweise älterer Uebers. und Ausll., welche am Ende der vorigen oder am Anfang dieser Str. die Auferstehungshoffnung ausgesprochen finden, unannehmbar. Die LXX übers. indem sie יָקִים statt יָקִים liest und יָקִים נָקִי וְזָחָה zusammennimmt: ἀναστήσει δέ (B nur ἀναστήσει) μου τὸ σῶμα (B Syro-Hexapl. τὸ δέσμα μου, Ar. Tischend. نَقِيَّ سَپَرْمَا مَوِي) τὸ ἀναντλοῦν μοι (B om) τὰντα, aber wie läßt sich sagen: jemandes Haut auferwecken (Itala: *super terram resurget culis mea*, nach Ambros.: *suscitabit corpus meum*), und woher kommt dem V. נָקִי die Bed. *exhaustire* oder *exantlare*? Auch ist es fraglich, ob das ἀναστήσει (αι), wie es Clemens Rom. und Origenes verstehen, von Todtenerweckung oder nur, wie es Chrysostomus verstehen will und wahrsch. Johannes Damasc. verstanden hat, von Wiedergenesung gemeint ist.¹ Ebenso zweideutig bleibt der Sinn in den beiden syr. Uebersetzungen. Hier. aber übersetzt keck: *Scio*

1) Von Wiedergesundmachung versteht es auch Stickel, vgl. dagegen Umbreit in Stud. u. Krit. 1840, 1 und Ewald in d. Theol. Jahrb. 1843, 4.

enim quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum, als ob es אקים hieße, nicht יקים, und מעפר, nicht על-עפר geschrieben stände! Das Targ. übers.: „ich weiß daß mein Erlöser lebt und hernachmals wird seine Erlösung über dem Staube (in den ich aufgelöst sein werde) erstehen (in Wirklichkeit treten), und nachdem meine Haut verschwollen ist (אֲתַפֵּחַ), wird dies geschehn und aus meinem Fleische werde ich wiederum Gott schauen.“ Fraglich ist hier der Sinn des אֲתַפֵּחַ (אֲתַפֵּחַ), jedenfalls aber ist der dem נָקִי gegebene Sinn grund- und haltlos.¹ Auch Luther durchhaut den Knoten, indem er übers.: (*Aber ich weiß das mein Erlöser lebet,*) *vnd er wird mich hernach aus der Erden auffwecken*, als ob der Text מעפר יקמיני lautete. Ebenso wenig läßt sich 26^a mit Hier. übers.: *et rursum circumdabor pelle mea* (wonach Luth. *Vnd werde darnach mit dieser meiner Haut umgeben werden*), denn נָקִי kann als *Ni.* nicht *circumdabor* bed. und ergibt als *Pi.* nicht den Sinn *culis mea circumdabit* (scil. *me*), da נָקִי nicht Präd. zu dem Sing. עירי sein kann. Ueberh. läßt sich נָקִי nicht als *Ni.*, sondern nur als *Pi.* begreifen; das Activ aber von נָקָה (verw. נָקָה aeth. *nagáfa* und andererseits נָקָה) bed. nicht umgeben, sondern herunterschlagen, z. B. Oliven vom Baume (נָקָה Jes. 17, 6), oder niederschlagen, z. B. die Bäume selbst, so daß sie gefällt am Boden liegen Jes. 10, 31., vgl. نَقَف die Hirnchale einschlagen und das weiche Gehirn verletzen, dann: mit Gewalt auf den Kopf (überh. auf den oberen Theil) schlagen oder auch: einen Schlag mit Lanze oder Stock versetzen. Demnach kann 26^a semitischem Sprachgebrauch nach nur von völliger Zerstörung der durch die Lepra rissig und brüchig gewordenen Haut gemeint sein, wovon ja auch oben die Rede war (v. 20 vgl. 7, 5. 30, 19). Frei von solcher Gewaltsamkeit ist die Uebers.: und nachdem diese meine Haut zerstört ist d. i. nachdem ich diesen meinen Leib abgelegt haben werde, werde ich aus meinem Fleische heraus (näml. dem wiederhergestellten verklärten) Gott schauen. So wird מַבְשָׁר von Rosenm. Kosegarten (*diss. in Iob. XIX. 1815*) Umbreit (*Stud. u. Krit. 1840, 1*) Welte Carey u. A. verstanden. Aber auch diese Deutung ist unhaltbar. Denn 1. muß bei derselben 26^a als Vordersatz gefaßt werden, eine als Conj. gebrauchte Präpos. aber wie אֲחֵר oder יַר hat nach Hirzels richtiger Bem. immer das Verbum unmittelbar nach sich wie 42, 7. Lev. 14, 43., wogegen 1 Sam. 20, 41., die einzige Ausnahme, kritisch verdächtig ist; 2. ist es nicht wahrsch., daß der Dichter bei עירי an den durch Krankheit dem Tode verfallenden Körper und bei בְּשָׂרִי umgekehrt an den wiedererstandenen verklärten gedacht haben sollte; 3. noch unwahrscheinlicher ist es, daß בְּשָׂרִי hier so gebraucht sein sollte, wie in dem vorzugsweise auf diese Stelle gestützten kirchlichen Terminus *resurrectio carnis*, wonach Hier.: *et in carne mea videbo Deum meum*, vgl. Augustin *civ. XXII, 29: Illud etiam quod ait Iob sicut in exemplaribus quae ex Hebraeo sunt invenitur: Et in*

1) Die rabb. Ausll. ignoriren dieses Targum und bieten hier überh. (Saudia und Gecatilia eingeschlossen) mehr Verwirrung als Aufschluß.

carne mea videbo Deum meum, resurrectionem carnis sine dubio prophetavit — בשרי *σάρξ* ist überh. und bes. im A. T. ein mit den Merkmalen der Hinfälligkeit und Sündigkeit beinahe unauflöslich verwachsener Begriff und 4. ist die Auferstehungshoffnung als formulirter Glaubenssatz in Israel überh. jünger als die salomonische Zeit. Dadurch wird man zu der Annahme gedrängt daß Iob hier die Hoffnung eines jenseitigen geistigen Schauens Gottes und also eines jenseitigen Lebens bekenne und so die ihn sonst beherrschende volksmäßige Vorstellung vom Hades durchbreche. So, von einem jenseitigen geistigen Schauen Gottes, werden die Worte Iobs nach dem Vorgange Ewalds verstanden von Umbr. (der erst anders auslegte) Vaih. v. Gerl. Hupf. Schlottm. Hoelemann (Sächs. Kirchen- u. Schulbl. 1853 Nr. 48. 50. 62) Oehler (Grundzüge der alttest. Weisheit 1854) König (Die Unsterblichkeitsidee im B. Iob 1855) Himpel (Tübinger Quartalschr. 1870) Dillm. Zöckl., W. H. Green, auch den jüd. Ausll. Arnheim und Löwenthal. Wir setzen nun vorerst die Erklärung des Einzelnen fort.

אחרי ist Präpos. und ähnlich gebraucht wie das arab. *بعد* zuweilen gebraucht wird: nach meiner Haut d. i. nach Verlust derselben (vgl. 21, 21 *אחרי* nachdem er gestorben). Anders Hoelem. Volck: *pone cutem meam h. e. cute mea circumdatus*, wogegen Hitz. richtig bem., daß das wenigstens בשר heißen müßte. נקפתי ist relativisch zu verstehen: welche sie zerfetzt d. i. die man zerfetzt hat (Activ mit unbenanntem Subj. statt des Passivs 4, 19. 6, 2. 7, 3. 18, 18. 20, 8) und זאת, welches nach Trg. Koseg. Stickel *de Goële*, *Ges. thes.* nachsätzlich s. v. a. *hoc erit* sein soll (schon deshalb unannehmbar, weil dies *זאת אחר וגו'* *idque postquam* heißen müßte und zudem die Wortstellung *אחרי נקפתי עורי* erfordern würde), gew. aber mit *עורי* (was jedoch *musc.* und wobei wenigstens *זאת עורי* beisammen stehen müßte Gen. 24, 8. Richt. 6, 14. Ps. 12, 8) zusammengenommen als Fingerzeig auf seinen morschen Körper gefaßt wird, scheint besser adverbial genommen zu werden: in dieser Weise, diesermassen (Arnh. Stick. in der Uebers., v. Gerl. Hahn Volck); es ist Acc. der Weise wie 33, 12 der Beziehung. Das *מן* von *מִבְשָׁרִי* ist das negative: los, ledig von meinem Fleische (eig. hinweg, fern von Num. 15, 24. Spr. 20, 3), dem schon jetzt so zusammengefallenen, daß man die Knochen hindurchsieht (19, 20) — eine ziemlich häufige Gebrauchsweise dieser Präpos. (s. 11, 15. 21, 9. Gen. 27, 39. 2 S. 1, 22. Jer. 48, 45), wogegen „nach meinem Fleische“ (Hitz.) sich nicht übersetzen läßt, da *מן* in dieser zeitlichen Bed. sich nur mit Wörtern der Zeit (Hos. 6, 2) und des zeitweise sich Ereignenden (2 S. 23, 4) verbinden läßt, so daß also z. B. auch *יִצְמַל* Jes. 53, 11., zeitlich gefaßt, nicht gleichartig ist. Sonach übers. wir: „und nach meiner Haut, die sie zerschlagen also, und ledig meines Fleisches werd' ich schaun Eloah.“ Daß Iob hier selbst über den Tod hinaus die Hoffnung festhält, Gott dereinst als Zeugen seiner Unschuld zu schauen, kommt nach 14, 13—15. 16, 18—21 nicht unerwartet, und es ist dem innern Fortschritt des Drama's ganz angemessen, daß

der in ersterer Stelle ausgesprochene Ged. einer Erlösung aus dem Hades und das in letzterer ausgesprochene Postulat einer Ehrenrettung seines Blutes, welche ihm schon jetzt durch den Zeugen im Himmel verbürgt ist, sich hier zu der zuversichtlichen Gewißheit zusammenfassen, daß sein Blut und sein Staub von Gott dem Erlöser nicht für unschuldig erklärt werden wird, ohne daß er, dieses seines verwesenden Leibes entledigt, bewußter Weise dabei ist. Als was er Gott zu schauen bekommen wird, sagt er v. 27: welchen Ich schauen werde mir d. h. ich, der Verstorbene, als für mich seiend (לִי wie Gen. 31, 42. Ps. 56, 10. 118, 6), und meine Augen sehen ihn und nicht ein Fremder. So (*neque alius*) übers. LXX Trg. Hier. und die Meisten, wogegen Ges. thes. Umbr. Vaih. Stick. Hahn v. Hofm. Volck Hitz: meine Augen sehen ihn und zwar nicht als Feind; aber ein Prädicatsacc. welchen וְלֹא-יִרְאֶה fortsetzte ist nicht vorausgegangen, und wenn auch לִי = *mihi faventem* sich zu einem solchen stempeln ließe, so steht weiter entgegen, daß יִרְאֶה zum Synonym von יִרְאֶה nur in nationalem Zus. wird, hier ist es wie Spr. 27, 2 als Gegens. des Ich der Nicht-Ich d. i. Andere (vgl. Lev. 22, 10 יִרְאֶה vom Nicht-Priester): kein Anderer als Iob, womit er seine Gegner meint, wird Gott sehen für sich auftretend, seine Partei ergreifend. וְלֹא-יִרְאֶה ist von seinem יִרְאֶה gelöstes Perf. der Folge, die Auseinandernahme dient der Voranstellung des יִרְאֶה, als dessen Gegensatz sich וְלֹא-יִרְאֶה auch durch die Wortstellung ausweist. Nach diesem Anblick Gottes schmachten ihm die Nieren in seinem Schoße. Falsch Hahn mit Bez. auf 16, 13: „mögen auch vergehen meine Nieren mir im Busen“, was syntaktisch unmöglich, denn Ps. 73, 26 hat כִּלְהָה den Sinn *licet defecerit* als hypothetischer Vordersatz. Vollends verkehrt der Syr.: meine Nieren (*kûljot*) schwinden gänzlich hin ob meines Geschickes (בְּקִרְבִּי). Ganz so wie hier würde man arabisch sagen können: *kulāja* (oder dualisch *kulatāja*) *tadûbu* meine Nieren schmelzen, denn auch im Arab. gelten wie überh. im Semitischen die Nieren als Sitz der zartesten und tiefsten Affekte (Psychol. S. 268 f.), bes. der Liebe, des Verlangens, der Sehnsucht, wie hier wo כִּלְהָה wie Ps. 81, 3. 119, 123 u. ö. vom Hinschwinden in sehnsüchtigem Heilsverlangen gemeint ist. Es erübrigt nun noch die Frage, wie es zu einem geistigen jenseitigen Schauen Gottes stimme, daß Iob mit seinen Augen Gott zu sehen hofft. Hat er, hat der Dichter sich jenes Schauen wirklich als ein solches vorgestellt, wie es einem Geistwesen zukommt? Wir dogmatisiren nicht indem wir es verneinen. Auch die Hadesvorstellung denkt sich ja die Dahingeschiedenen obwol leiblos doch nicht ohne ein Schemen ihres früheren Leibes. Dieses zwischenzuständliche Scheindasein mit seiner Schattenleiblichkeit wird hier von Iob in seinem Glaubenspostulate zur Lebenswirklichkeit gesteigert, und so befindet sich also sein Glaube auf geradem Wege zur Auferstehungshoffnung; wir interpretiren diese nicht wie Hoelemann (Bibelstudien I 1859: Der Silberblick in Hiob) in den Text hinein, aber wir sehen sie darin keimen und sich ans Licht ringen. Unter den drei Perlen, welche im B. Iob über den Wogen der Anfechtung zum Vorschein kommen, nämli. 14,

13—15. 16, 18—21. 19, 25—27., gibt es keine köstlichere als diese dritte. Wie im zweiten Theile Jesaia's das Cap. 53 äußerlich und innerlich der Mittel- und Höhepunkt der 3×9 Weissagungsreden ist, so hat der Dichter des B. Iob die Mitte seines Werkes mit diesem Bekenntnis seines Helden geschmückt, worin dieser über seinem eignen Grabe die Fahne des Sieges aufpflanzt.

Nun wendet sich Iob v. 28 an die Freunde. Der für ihn als Anwalt auftritt, wird sich ihnen als Richter zu fühlen geben, wenn sie den leidenden Knecht Gottes zu verfolgen fortfahren (vgl. 13, 10—12). Man übers. nicht: denn dann werdet ihr sagen oder: fürwahr dann werdet ihr sagen. Dies würde **כִּי אָז תֹּאמְרוּ** heißen und allerdings dafür sprechen, daß die Gegner ebendieselbe Theophanie erleben werden, daß sie also eine irdische sein wird. Oehler (in *Veteris Test. sententia de rebus post mortem futuris* 1846) macht diese Instanz gegen die Auslegung des Bekenntnisses Iobs von einem jenseitigen Schauen geltend, sie hat aber keinen Halt im Texte, wie er selbst sich nicht verhehlt hat. Denn v. 28 ist, wie C. W. G. Köstlin (in *De immortalitatis spe, quae in l. Iobi apparere dicitur* 1846) richtig entgegnet, der Vordersatz zu v. 29 (vgl. 21, 28 f.): wenn ihr sagt: was d. h. unter welchem Rechtstitel wollen wir ihn verfolgen (**דַּף יִרְדָּף**, hinter jem. drein kommen, ihm auf der Ferse folgen, ihn verfolgen, mit **ל** wie mit **לֵךְ** Richt. 7, 25) und (so daß) die Wurzel der Sache (um die es sich handelt) erfunden wird in mir (**בִּי**, nicht **בו**, indem die *or. directa* wie 22, 17 in *or. obliqua* übergeht Ew. § 338^a), mit andern Worten: wenn ihr fortfährt, die Ursache meiner Leiden in meiner Schuld zu suchen, so fürchtet euch (d. i. *vobis*, wozu Hitz. Jos. 9, 24. Spr. 31, 21 vergleicht, also: prägnanter Dat. der Rückbez. auf das Subj.) vorm Schwerte (wie 15, 22 vgl. Jes. 31, 8., ohne Artikel, damit sich mit der Unbestimmtheit die Vorstellung des Unbegrenzten, Unendlichen, Grauensvollen verbinde — die zu Ps. 2, 12 besprochene Indetermination *ad amplificandum*) — es ist das Racheschwert des himmlischen Goël gemeint. Räthselhaft ist der folg. Begründungssatz. Hitz. glaubt das Räthsel zu lösen, indem er **עֹרֶרֶת** (= **בְּעִירֶרֶת**) für **עֵינֶיךָ** schreibt: „ja vor Zornglut die da schwingt das Schwert“, aber dieses „ja“ für **כִּי** ist eine abgenutzte exegetische Selbsttäuschung und **עֹרֶרֶת** sagt man von Lanze und Geißel, aber nicht vom Schwerte. Dillm. vermutet **הָמָה** für **חָמָה**: denn derlei sind Schwertervergehungen, ein sich weit mehr empfehlende Correctur als die von Merx vorgenommene Umstilisirung. Aber heischt der überlieferte Text eine Abänderung? Mit Umbr. Schlottm. u. A. von der Wut der Freunde gegen Iob zu verstehen ist unzulässig: der Ausdruck ist zu stark, um auf die Freunde bezogen zu werden. **חָמָה** ist jedenfalls die göttliche 42, 7 vgl. Dt. 9, 19. Entw. hat man zu erklären: Glut, näml. Zornglut Gottes, sind die Büßungen welche das Schwert auferlegt (Hirz. Ew. u. A.), aber abgesehen davon daß **עֵינֶךָ** nicht geradezu Sündenstrafe bed. ist das ein geschraubter Ged. — oder, was wir mit Rosenm. u. A. vorziehen: Glut, näml. Zornglut Gottes, sind Schwerter- Verschuldungen

d. h. Zornglut tragen sie als ihren Lohn in sich, Zornglut trifft sie. Schwertes-Verschuldungen sind nicht solche die mit dem Schwerte be-
gangen werden — denn um solche handelt sichs hier nicht und mit
Arnh. Hahn **הרב** vom Schwert feindlich höhrender Rede zu verstehen
ist willkürlich und künstlich — sondern solche die das Schwert ver-
wirkt haben, *facinora capitalia*; das Schwert repräsentirt öfter im
Buche die göttliche Strafe 15, 22. 27, 14. Iob denkt dabei an Ver-
leumdung und Blasphemie. Das sind schon vor menschlichem Tribunal
schwere Verbrechen (vgl. 31, 11. 28), er aber verweist die Freunde
warnend auf ein höheres Schwert und auf eine höhere Strafmacht,
denen sie nicht entgehen werden: „damit ihrs wisset **שִׁדְרִין**“, wofür das
Keri **שִׁדְרִין**. Eine alte Variante (bei Pinsker) ist **יִרְדְּרִין** (statt **יִתְרְרִין**). Wie
sie erklärt sein will, zeigt LXX **θυμὸς γὰρ ἐπ' ἀνόμους** (*A—ois*)
ἐπελεύσεται, καὶ τότε γνώσονται. Nach *B* lautet die Uebers. weiter
ποῦ ἔστιν αὐτῶν ἢ ὑλῆ (**שִׁדְרִין**? vgl. 29, 5 wo **שִׁדְרִי** mit **ἐλσώδης** übers.
ist), nach *A* **ὅτι οὐδ' αὖ μοῦ αὐτῶν ἢ ἡσυχία ἔστιν** (**שִׁדְרִין** v. **שִׁדְרִי**). Ew. in
Ausg. 1, dem Hahn folgt, hält wie schon Eichhorn **יִתְרְרִין** für eine Ne-
benform von **יִתְרִי**, Hlgst. Dillm. lesen wie später Ew. geradezu **שִׁדְרִי**:
damit ihr zur Erkenntnis des Allmächtigen kommt. Eher ließe sich
mit Raschi erklären: damit ihr nur wisset die Strafgerichtsgewalten
d. i. die mannigfache Zerstörungsmacht, über die der Strafrichter ver-
fügt. Denn Ewalds Conj. in Ausg. 2 **אִי שִׁדְרִים** (wo eure Gewaltthätigkeit)
führt zu weit vom überlieferten Texte ab, benennt das Vergehen der
Freunde mit einem unpassenden Namen und übrigens ist fleetirtes **שִׁדְרִי**
ohne Beispiel. Dagegen könnte die Rede gar nicht passender schlie-
ßen, als so daß Iob den Freunden zu Gemüte führt, daß es ein Gericht
gibt, wonach von Aq. **ὅτι κρίσις**. Symm. Theod. **ὅτι ἔστι κρίσις** übers.
wird. **שִׁדְרִי** ist = **אִתְרִי**, einmal im B. Iob wie einmal auch im Pentat.
Gen. 6, 3 und im Liede Debora's Richt. 5, 7. **יִתְרִי** oder **יִתְרִין** (Gen. 6, 3)
sind Infinitivformen, welche als Substantiv (wie z. B. **בִּינִי**) das Richten,
das Gericht bed. Weshalb das *Keri* das gewöhnlichere **יִתְרִין** mit dem
sonst nicht in der Bed. *judicium* vorkommende **יִתְרִין** vertauscht, ist
freilich nicht abzusehen und zeigt nur daß in der synagogalen Anagnose
die LA **שִׁדְרִין** die überlieferte war. Die Bed. *judicium* hat sonst überall
יִתְרִין z. B. bei Elihu 36, 17 und auch öfter im Spruchbuch z. B. 20, 8.
31, 8. Das schließlich entscheidende Gericht heißt aramäisch **רִבְנָא**,
des jüngste Tag hebräisch und arabisch **יוֹם הַדִּין** und der da Gericht
hält aram. (s. das Trg.) **מֶלֶךְ דִּינָא** (arab. *mālik jôm ed-din*). Dem **שִׁדְרִין**
„daß ein Gericht“ diesen dogmatisch bestimmten Sinn zu geben ist
zwar geschichtlich unstatthaft, aber den Schluß der Rede Iobs nach
dem Schlusse des dem selben Literaturkreise angehörigen Buches Ko-
heleth zu verstehen steht nichts entgegen.

Diese Rede Iobs c. 19 unterscheidet sich merklich von der vorigen
c. 16. 17.: sie richtet sich nicht mehr klagend an Gott selbst, sondern
nur noch an die Freunde, und auch an diese ohne Gereiztheit in
rubigerer Weise und bittendem warnendem Tone. Auch jetzt noch
kann er sein Leiden nicht anders denn als ein Entbrennen göttlichen

Zornes und als feindseliges Begegnen ansehen (19, 11). Aber je unterschiedener ihm ebendies die Freunde sagen und die Wurzel der Erscheinung als in seiner Verschuldung gelegen bezeichnen, je liebloser sie sich, wie zuletzt Bildad, in furchtbaren Darstellungen des Geschicks des Gottlosen mit unverkennbarer Beziehung auf ihn überbieten: desto deutlicher zeigt es sich, daß diese Verkennung dazu dienen muß, ihm zu dem rechten Verhältnisse zu Gott zu verhelfen. Denn indem der erwartete menschliche Trost in immer schneidendere Anklage umschlägt, bleibt ihm in aller Welt kein anderer Trost als der göttliche übrig, und wenn die Freunde Recht haben sollen, die ihn ohne Aufhören überführen wollen, daß er, weil er so Arges leide, ein arger Sünder sein müsse, so ergibt sich daraus für ihn bei seinem Unschuldbewußtsein der Schluß, daß das göttliche Verhängnis ein ungerechtes sei (19, 5 f.). Vor diesem Schluß muß er aber zurückbeben, und dies hat eine zwiefache Folge. Der zermalmende Seelenschmerz, den ihm die Freunde anthun, indem sie ihm eine Ansicht von seinem Leiden aufzwingen, die ebenso sehr seinem Selbstbewußtsein als seiner Gottesidee widerspricht und ihn deshalb in die äußerste Gewissensnoth versetzen muß, treibt ihn zu der wehmütigen Bitte *חַנּוּנִי חַנּוּנִי אֱלֹהִים רַחֵם* (19, 21); sie sollen ihn, den Gottes Hand berührt hat, nicht auch noch verfolgen, als wären sie eine zweite göttliche Macht über ihm, die nach Willkür mit ihm schalten könne; sie sollen doch aufhören, die unersättliche Gier ihres Leumundes an ihm zu befriedigen. Er behandelt die Freunde in der rechten Weise, so daß sie, wenn ihr Herz nicht von ihrem Dogma umkrustet wäre, umgestimmt werden müßten. Das ist in seinem Verhalten ein unverkennbarer Fortschritt zu geistlicherem Wesen. Aber nicht bloß auf sein Verhältniß zu den Freunden selbst hat deren starre Consequenz heilsamen Einfluß, sondern auch auf sein Verhältniß zu Gott. An dem zornigen Gott, den zugleich als ungerechten zu denken sie ihn nöthigen, kann er an sich schon nicht haften. Er kann es um so weniger, als er desto sehnlicher nach Rechtfertigung verlangen muß, je zuversichtlicher er verklagt wird. Wenn er nun wünscht, daß das Zeugnis, welches er von seiner Unschuld ablegt und das die Zeitgenossen nicht gelten lassen, mittelst Eisengriffels und Bleigusses in einen Felsen gehauen würde, so ist das Denkmal mit dem steinernen Worte doch ein todter Zeuge und bauen kann er auf Menschen, da er sich gegenwärtig von ihnen so schmähsch verkannt und getäuscht sieht, auch für die Zukunft nicht. Das drängt seine Sehnsucht nach Rechtfertigung von dem todten Ding zu einer lebendigen Person und weist sie von den Menschen hienieden zu Gott hinauf. Er hat Einen, der sein miskanntes Recht und sein dergestalt urkundlich gemachtes Selbstzeugnis feierlich bewahrheiten wird, einen *עֵד*, der nicht erst in späteren Geschlechtern ins Dasein treten wird, sondern lebt, der es nicht erst werden wird, sondern ist. Es kann schon bei den Worten *גִּבּוֹרִי אֱלֹהִים* kein Zweifel sein, daß er den selben meint, von dem er 16, 19 sagt: „schon jetzt siehe im Himmel ist mein Zeuge und mein Bekenner in den Höhen.“ Dem *גִּבּוֹרִי אֱלֹהִים* dort entspricht hier

das **וַיִּרְאֵהוּ** und daraus, daß der Ort jenes Zeugen die Himmelshöhen sind, erklärt sich die Art und Weise, wie Iob 19, 25^b den zuversichtlichen Glauben an die Verwirklichung dessen ausspricht was er 16, 20 f. erst noch sehnlich erfleht: Der, dessen Wort, wenn lange schon der Streit menschlicher Stimmen verhallt ist, in die Ewigkeiten hinein gilt, wird auf dem Erdenstaube, welchem Iobs bald verfallen sein wird, als letztentscheidender Zeuge erstehen. Und der nach menschlichem Urtheile den Tod eines Ungerechten Gestorbene wird Eloah schauen zu seinem Gunsten, seine Augen werden sehen und kein Fremder, denn ganz und gar ihm zugut, damit er sich an seinem Anblicke labe, wird Er sich zu sehen geben. Das ist das Zukunftbild, nach dessen Verwirklichung sich Iob sehnt. Es ist nicht eine vorübergehende Gefühlsregung, ein nur momentaner Glaubensanflug, den er hier ausspricht — der verborgene Glaube, der während des ganzen Streits auf dem Grunde seiner Seele ruht und über den die Zweifelswogen hinweggehen, kommt hier zum Vorschein. Er weiß daß wenn auch sein äußerer Mensch verweset Gott sich doch nicht unbekannt zu seinem innern lassen könne. Aber geht die Glaubenszuversicht Iobs wirklich auf das Jenseits? Man hat degegen bemerkt, daß wenn die mit solcher Zuversichtlichkeit ausgesprochene Hoffnung eine jenseitige wäre, Iobs Zagen kleinlich und verwerflich sein würde; daß diese Hoffnung auch in Widerspruch stehe mit seiner eignen Aussage 14, 14 und daß die Lösung am Schlusse des Drama's durch eine Theophanie vermittelt wird, die zu Gunsten des noch Lebenden erfolgt, nicht, wie man bei jener jenseitigen Aufwartung erwarten müßte, durch eine über Iobs Grabe sich enthüllende himmlische Scene. Aber ein solcher Schluß war in einem alttestamentlichen Buche unmöglich. Das A. T. kennt noch nicht einen mit seligen Menschenseelen in weißen Kleidern (der *stola prima*) bevölkerten Himmel; nur hie und da wird ein Seher gen Himmel entrückt, aber wie Jesaia c. 6 nur bis zur Schwelle und um von der Stätte Gottes und der Himmelswesen bald in das Diesseits zurückversetzt zu werden. Und auch Iob weiß nicht in dogmatischer Weise von einem die Frommen für die Leiden dieser Zeit entschädigenden Schauen Gottes nach dem Tode. Die Hoffnung, die er ausspricht, wird unter dem Andrange der gottverhängten Leiden, die ihn als Verbrecher erscheinen lassen, und der menschlichen Anklagen, die ihn zum Verbrecher machen, erst empfangen und geboren. Es ist ihm unmöglich anzunehmen, daß Gott so feindlich wie jetzt von ihm abgewandt bleibe, ohne sich je wieder zu ihm zu bekennen. Die Wahrheit muß endlich den falschen Schein durchbrechen und der Zorn wieder der Liebe weichen. Daß es nach seinem Tode geschehen werde, ist nur das Aeüßerste, welches sein Glaube setzt. Stellen wir uns auf den Standpunkt des Dichters, so läßt er allerdings hier eine Erkenntnis zu Worte kommen, zu welcher, wie auch das Spruchbuch zeigt, die salomonische Chokma auf dem Wege gläubigen Denkens sich zu erheben begann. Stellen wir uns aber auf den Standpunkt des Helden des Drama's, so gibt erst diese durch die Macht der Anfechtung hindurch-

blitzende Hoffnung auf jenseitige Rechtfertigung dem Charakterbilde seines von Gott nicht lassenden Glaubens, weit entfernt, es zum Zerrbilde zu machen,¹ die letzte Vollendung.

Daß der Schluß des Drama's sich dieser jenseitigen Hoffnung gemäß gestalte, ist, wie wir schon bemerkten, deshalb nicht möglich, weil der Dichter jene Hoffnung, welche Iob als Glaubenspostulat ausspricht, auch selber nur erst wie die Psalmisten (s. zu Ps. 17, 15. 49, 15 f. 73, 26) als Glaubenspostulat und noch nicht als Dogma besaß; es war aber auch gar nicht nöthig, da ja nicht dies die Idee des Drama's ist, daß es ein die Räthsel des Diesseits ausgleichendes Leben nach dem Tode gibt, sondern daß es ein Leiden der Gerechten gibt, welches die Larve des Zornes hat und doch, wie schließlich offenbar wird, Schickung der Liebe ist: Iob stirbt nicht auf dem Aschenhaufen am Aussatz, und es ist nicht bloß eine Forderung der sogen. poetischen Gerechtigkeit², welcher der Verf. genügt, indem er der schaurig verwickelten Geschichte einen heiteren versöhnenden Abschluß gibt, dieser Abschluß ist Sieg und Siegel der eigentlichen Idee des Buches.

Daß die hehre Hoffnung nun nicht weiter zum Ausdruck kommt, darf uns nicht befremden. Iob schwebt zwar hier in der Mitte des Buches, über* seine Gegner triumphirend, auf der Höhe gläubigen Siegesbewußtseins, aber noch ist er nicht in der Gemütsverfassung, in welcher er, sei es diesseits oder jenseits, sich zugut Gott zu schauen bekommen kann. Noch muß er weiter Demut lernen im Verhältnis zu Gott und Sanftmut im Verhältnis zu den Freunden. Darum läßt der Dichter, unerschöpflich reich an Gedanken und Gedankenvariationen, den Streit sich immer noch mehr verwickeln und das Feuer, in welchem Iob bewährt, aber auch entschlackt werden soll, noch länger brennen.

Die zweite Rede Zophars c. XX.

Schema: 8. 12. 10. 10. 10. 7. 2.

[Da hob Zophar der Naamathite an und sprach:]

- 2 Darob reichen meine Gedanken mir Antwort,
Und zwar um innerer Erregtheit willen.
- 3 Zurechtweisung mir zum Schimpfe muß ich hören,
Doch der Geist gibt aus meiner Einsicht mir Bescheid.
- 4 Weißt du wol dies was ewig her ist,
Seit dem Dasein von Menschen auf Erden:
- 5 Daß der Frevler Jubeln nicht weit her ist
Und des Ruchlosen Freude nur augenblicklich?

Man pflegt v. 2 als Selbsteinleitung der folgenden Entgegnung zu fassen, meistens so daß בְּעֵבֶר זֹאת s. v. a. *in hac lingua*, wie schon Tremell. Piscator u. A., theilweise (aber mit Unrecht) unter Hinweisung auf das

1) Wenn Iob sagen könnte wie Tobia 2, 17 f. Vulg.: *jilii sanctorum sumus et vitam illam expectamus, quam Deus daturus est his qui fidem suam nunquam mutant ab eo*, so wäre sein Gebaren allerdings widrig, aber was er 19, 25-27 ausspricht, ist noch weit entfernt von jener Glaubenserkenntnis Tobia's.

2) Vgl. Reuss' Vortrag über das B. Hiob S. 33 f.

Mugrasch. Ew. bem.: „בעביר, steht deshalb ohne Ergänzung, weil diese aus dem כן in לָכֵן deutlich ist.“ Aber obschon diese Ellipse nicht unzulässig ist (לָכֵן = לִכְן אשר 34, 25. כַּל Jes. 59, 18), so ergibt doch 2^b dabei keinen angemessen ausgedrückten Ged. Uebersetzt man: „und daher kommt mein inneres Stürmen“ (Ew. u. A.), so steht entgegen, daß diese von Schultens für חֲרָשִׁי vorgeschlagene Bed. *perturbatio animi* weder hebräischem noch arabischem Sprachgebrauch gemäß ist, denn حاش *med. Fav* bed. gar nicht ‚unruhig s., stürmen‘, sondern ‚hetzend zusammentreiben‘, vom Wilde bei der Treibjagd — die Wurzel חש, auf die es zurückgeht, gibt als Hauptbegriff das Umringen (Lane: *to come around* etc.) und ist eine andere als die von חיש eilen, von welchem aus sich eher der dem Stürmen wenigstens verwandte Begriff des vorwärts Drängens (Saad. AE) gewinnen ließe (vgl. das von Fluchteile gebräuchliche حاش *med. Je*). Dazu kommt daß בעביר, wenn es auch elliptisch ‚daher‘ bedeuten könnte doch hier in Anbetracht des folg. Inf. (vgl. Ex. 9, 16. 20, 20. 1 S. 1, 6. 2 S. 10, 3) ‚wegen‘ bedeuten muß. Dadurch verbietet sich die Vorwärtsbeziehung des לָכֵן und בעביר auf v. 3 bei Ew. u. A.: „Darum fühlt er eine Erwidern von seinen Gedanken sich zugerufen und daher kommt sein inneres gewaltiges Treiben das ihm keine Ruhe läßt: weil er eine schmähende tief kränkende Züchtigung seiner selbst von Iob hört.“ Mit anderen Worten: infolge des Schimpfes, den ihm Iob anthut, zumal mit seiner Gerichtsdrohung, geräth Zophars Inneres in Aufregung und gibt ihm die Antwort, die er nun ausspricht. Dieser vorwärts weisende Sinn des לָכֵן ließe sich zwar allenfalls auch wenn man בעביר präpositionell faßt festhalten (darum . . . und zwar um meines inneren Stürmens willen), aber die Ged. bewegen sich dann im Zirkel statt vorwärts und auch an sich ist es doch naturgemäßer, daß der Anfang der Rede Zophars mit לָכֵן (vgl. z. B. 12, 3. 1 S. 28, 2) an das letzte Wort Iobs anknüpft. So v. 2 rückwärts beziehend combiniren wir חֲרָשִׁי nicht mit حاش, sondern mit حسّ empfinden; in dieser Bed. ist חש in allen semit. Dialekten üblich, ohne sie ist auch Koh. 2, 25 nicht auszukommen (s. dort); die Grundbed. ist die empfindlichen Afficirtwerdens.¹ Mit לָכֵן zieht Zophar aus Iobs Verhalten, bes. der Wendung, die seine letzte Rede genommen hat, eine Folgerung, welche, wie תַּעֲרִפִּי besagt, sich ihm mit innerer Nothwendigkeit aufdrängt, und zwar wie er mit *explic.* hinzufügt: von wegen des Erregtseins in ihm d. i. der inneren Erregung, in welche ihn besonders Iobs mit Gottes Gericht drohende Warnung versetzt hat. Ueber תַּעֲרִפִּי von den sich spaltenden und gleichsam verzweigenden Gedanken s. zu 4, 13 u. Psychol. S. 181.; חֲרָשִׁי bed. wie überall antworten, Antwort geben oder darreichen, nicht causativ: zu antworten treiben; חֲרָשִׁי ist *n.*

1) Das Verbum bed. eig. streichen *stringere* (s. zu Ps. 4, 4), auch von vernichtendem Ueberhinstreichen (z. B. des Windes über die Felder), dann die Sinne afficiren und (subjectiv gewendet) empfinden.

actionis im Sinn von רָגִישָׁתִי (Trg.) oder הרגישִׁי (Ralbag), was gleichfalls Erregung und Empfindung bed.; die Verbindung בִּי הוֹשִׁי ist wie 4, 21. 6, 13. Worin die Folgerung besteht, ist selbstklar und geht aus v. 4. 5 hervor. In v. 3 kommt zunächst der in לִבְךָ gemeinte Folgerungsgrund zur Aussage: Züchtigung meiner Beschimpfung d. i. die mir zur Beschimpfung gereicht (vgl. Jes. 53, 5 Züchtigung die uns zum Frieden gereicht) muß ich hören (vgl. zu dieser modalen Bed. des Fut. z. B. 9, 29. 17, 2), und in 3^b wiederholt Zophar, nur etwas anders gewendet, was er v. 2 gesagt hat: der Geist, dieses innere Licht (s. 32, 8. Psychol. S. 154 f.), erwidert ihm aus der Einsicht heraus, die seiner Person eigen ist (39, 26) d. h. er gibt ihm aus dem Fond dieser Einsicht heraus Bescheid, was von Iob mit seinen beleidigenden Ausfällen zu halten ist, näml. (dies der Inhalt des הַשִּׁיר der Gedanken und עֲנוֹת des Geistes) daß in diesem Gebaren Iobs nur seine Gottlosigkeit offenbar wird. Das ist was er ihm v. 4. 5 warnend entgegenhält: weißt du wol (was nach 41, 1. 1 K. 21, 19 sarkastisch s. v. a.: du wirst doch wol wissen oder verwundert: wie, du weißt nicht?!) dieses von Ur her d. h. als von Ur her seiend (מִי-עַד virtueller Prädicatsacc.), als seiend d. i. gültig und zum Vollzuge kommend seit der Besetzung der Erde mit Menschen (שִׂים Inf. wie Jes. 10, 6 *Cheth.* 2 S. 14, 7 *Keri:* seit dem Setzen, näml. seitens des Schöpfers, vgl. die Musterstelle Dt. 4, 32), daß das Frohlocken der Frevler מִקְרֹב aus der Nähe d. i. weder vorwärts noch rückwärts (vgl. Dt. 32, 17 und dagegen Jer. 23, 23) weithin reichend und die Freude des Ruchlosen עֲדִי-רַגֵּנִי nur einen Augenblick und nicht weiter dauernd? Hitz. erklärt שִׂים für das passive Particip.: „seit der Mensch gepflanzt ist auf Erden“, bleibt aber den Beweis für die syntaktische Möglichkeit schuldig.

- 6 Ob steigt zum Himmel sein Aufstreben
Und er sein Haupt die Wolken berühren läßt —
- 7 Gleich seinem Dunge geht er ewig verloren;
Die ihn sehen, sprechen: Wo ist er?
- 8 Wie ein Traum verfiegt er und man findet ihn nicht,
Und wird weggescheucht wie ein Nachtgesicht.
- 9 Das Auge hat ihn erblickt und nimmer wieder,
Und nicht mehr gewart ihn seine Stätte.
- 10 Seine Kinder müssen begütigen Geringe,
Und seine Hände herausgeben sein Vermögen.
- 11 Seine Knochen waren voll Jugendkraft,
Nun ist sie mit ihm auf Staub gebettet.

Wenn hoch hinauf bis gen Himmel des Frevlers Erhebung steigt (Jes. 14, 13) und er sein Haupt an das Gewölk rühren d. i. das Gewölk berühren macht, so geht er doch gleich seinem eignen Koth auf immer zu Grunde. Man erinnert sich dabei an das was Obadia v. 4 von Edom und Jesaia 14, 13—15 vom Könige Babels sagt. שִׂיא ist s. v. a. נִשְׂיָא, wie Ps. 89, 10 - נִשְׂיָא, vgl. קִילִי = קִילִי *fraudulentus, machinator* Jes. 32, 5. שִׁירָה = שִׁירָה 2 S. 19, 33. הִגִּיעַ ist so causativ (wenigstens liegt dies am nächsten) zu verstehen wie Jes. 25, 12 u. ö. Ew. Hirz. Hlgtst. verstehen כָּגַלִי 7^a mit LXX und Schult. nach dem arab. جلال:

secundum majestatem suam (Reiske: בגלל *in magnificentia sua*), aber das Hebr. kennt גלל nicht in dieser Bed., massig, imponierend, majestätisch s. ' , und Schult. selbst hat jene in den *Animadv.* empfohlene Deutung im Comm. zurückgenommen und die Richtigkeit der Uebers. *sicut stercus suum* (Trg. כִּרְצִיָּה, Hier. *sicut sterquilinum*) bestätigt, wofür auch die ähnliche Bildrede 1 K. 14, 10 spricht: wie jemand den Mist (הַגִּלָּל), wahrsch. Rindermist als Feuerung, ¹ verbrennt (nicht:

1) Im Arabischen ist *gella* (جَلَّة) das übliche vorzügliche Brennmaterial (daher als Synon. von *ḥatab* gebraucht) aus Rindermist, und zwar nicht von Pflugochsen (*baḥar ammāle*), weil diese solideres Stallfutter bekommen, welches keinen Stoff für die *gella* liefert, sondern von frei weidenden Rindern (*baḥar battāle*), welche fast durchgängig milchende Kühe sind. Die ausgetrockneten Fladen, welche die grüne Farbe des Pflanzenstoffs haben, werden im Frühling auf den Weideplätzen von Weibern und Kindern gesammelt [vgl. den kahiriner

Verkäufer-Ausruf جَلَّ الصَّيْفِي Sommer-Mistfladen! Seetzen 4, 435]. Die gesammelten Vorräthe bringt man in Körben auf den Form- oder Preßort (*maṭba'a* مَطْبَعَة), wo sie gebröckelt, dann mit Wasser in eine dicke Masse verwandelt und, mit Häckerling gemischt, von den Weibern mit der Hand zu runden Kuchen geformt werden, die gegen drei Finger dick und eine Spanne groß sind. Sie gleichen den Lohkuchen der Rothgerber, nur daß sie nicht viereckig sind. Inwiefern dieses Fabrikat die Gestalt einer Scheibe hat, heißt es *ḥurs* (was auch einen Laib Brot bed.) und inwiefern es mit dem Druck der Hände in eine bestimmte Form gebracht wird, heißt es *ṭabbū* (طَبَّوْ), in der Kollektivform *ṭebābi'*, womit צִפְפִּי (צִפְפִּי) Ez. 4, 15 gleichbed., denn *ṣaf* צַפ (verw. *ṣafh* צַפַּח) bed. mit der flachen Hand auf etwas schlagen. Auf der *maṭba'a* bleibt die *gella* erst ausgebreitet, später aufgeschichtet den ganzen Sommer hindurch liegen. Erst einen Monat vor Beginn der Regenzeit werden Kuppeln (*kubbe*) gebildet d. h. man führt aus den gleich Ziegelsteinen geschickt

übereinander gestellten Kuchen [vgl. كُرْس fest aufeinander liegender und eine ziegelähnliche Form habender Viehmist] einen kreisrunden Bau auf, der bis zehn oder zwölf Ellen hoch wird, sich allmählich verengt und mit einer gewölbten Kuppel endigt, von welcher der Bau seinen Namen *kubbe* (كُبَّة) hat. Unten mag er acht bis zehn Schritte Durchmesser haben, ist immer hohl und wird durch eine thürartige Oeffnung von unten gefüllt. Die Außenseite der *kubbe* wird mit einer sehr gesättigten Auflösung von Rindermist übertüncht und dieser Ueberzug, einmal an der Sonne getrocknet, schützt den Bau, der also zugleich Speicher und Vorrat ist, vollkommen gegen die Winterregen. Kommt dieses Brennmaterial in Gebrauch, so leert man durch die Thüre zuerst das Innere und später (bis dahin sind die Regengüsse vorüber) trägt man mittelst einer Leiter den Bau von oben ab. Im Sommer ist die *kubbe* verschwunden. Manche größere Wirthschaft hat deren drei bis vier. Sind die ummauerten Höfe geräumig, wie meistens der Fall ist, so stehen sie innerhalb derselben; wo nicht, außerhalb. Die der Wüste naheliegenden und den Ueberfällen der Araber ausgesetzten Gemeinden stellen sie dicht um die Dörfer herum, was diesen ein eigentümliches Ansehn gibt. Bei Ueberfällen werden die Herden hinter dieselben getrieben und die Bauern erscheinen in den Zwischenräumen mit ihren Schießgewehren. Seetzen rechnet die *gella* zu den sieben Dingen, welche für das Land *Ḥawrān* (*Basan*) charakteristisch sind, und nennt sie mit einem dittmarschen

Namen „Dide“. Arabisch nennt er sie (Bd. 1, 47) *Tabba es Sibbl*, was طَبَّوع

wegfegt) bis er ganz hinweg ist. גָּלָלוּ (oder גָּלְלוּ mit gefärbtem *Schebâ*) läßt sich von גָּלָל herleiten, aber die Analogie von גָּלָל spricht für die Grundform גָּל. Ew. § 255^b. Das Wort ist nicht unedel, wie Ez. 4, 12 vgl. Zef. 1, 17 zeigt, und das Bild, obwol abstoßend, doch sehr bezeichnend; wie man sich die Erfüllung zu denken hat, läßt sich aus 2 K. 9, 37 ersehen, wonach Isebel „wie Dung auf Feldes Fläche werden soll, so daß man nicht sagen kann: das ist Isebel.“ Ebenso wird hier fortgefahren 7^b: die ihn sahen (Partic. von Vergangenen) sagen: wo ist er (14, 10). Wie ein Traum verfiegt er, so daß man ihn nicht findet (Activ mit unbenanntem Subj. statt des Passivs wie 19, 26^a) und wird fortgescheucht (יָדָה d. h. יָדָה infolge zwingender Vergewaltigung) wie ein Nachtgesicht (חַיִּיּוֹן überall im B. Iob statt des gleichbed. חַיִּיּוֹן Jes. 29, 7), dessen der Erwachte sich als einer Aeßung seiner Fantasie entschlägt (vgl. Ps. 73, 20. Jes. 29, 7 f.). Augen erblickten ihn (שָׁרָה wie 28, 7 von dem brennpunktartig, vgl. Hohesl. 1, 6., fixirenden Blicke, verw. שָׁרָה *adurere*) und thuns nicht wieder, und nicht wird seiner ansichtig (שָׁרָה, bes. häufig im B. Iob, eig. umhergehen, verw. רוּר, dann sich umsehn) fernerhin seine Stätte (מְקוֹמָהּ hier nicht Masc. wie 7, 10 sondern Fem. wie Gen. 18, 24. 2 S. 17, 12 *Cheth.*). Die Futt. bez. hier überall was dem Frevler begegnen wird. Schon deshalb ist Ewalds Uebers.: „seine Fäuste (בְּיָדָיו statt בְּיָדָיו) schlugen Schwache nieder“ unannehmbar. Auch empfiehlt es sich nicht יָרָצוּ von einem רָצָה = רָצַץ (zu Boden stoßen) herzuleiten oder geradezu in יָרָצוּ (Schnurrer) oder nach 19^a יָרָצוּ (Olsh.) zu verwandeln: *filios ejus vexabunt egeni* (LXX n. d. LA ὀλιγαρκῶν und Trg. n. d. LA יָרָצוּ); dem בני hat seiner Stellung nach als Subj. zu gelten und eher ließe sich mit Hitz. nach 5, 4 יָרָצוּ lesen: *filii ejus atterentur egeni* d. i. *egestate* (Syr. Hier.). Aber einen gefälligen Sinn gibt das zwar nur hier vorkommende, aber unbedenkliche רָצָה zufrieden stellen, günstig stimmen, beschwichtigen, wie das Trg. n. d. LA יָרָצוּ (Peschito-Wort für ἀποκαταλλάσσειν, von Bar-Bahlul durch ارضى ألف *placavit conciliavit* glossirt) und Ges. Vaih. Schlottm. u. A. nach AE Ralbag Merc.: *filii ejus placabunt lenes, quos scilicet eorum pater diripuerat, vel eo inopiae adigentur, ut pauperibus sese adjungere et ab illis inire gratiam cogantur.*¹ Das

الزَّل sein soll. Eigentümlicher Weise wird das Wort *gella* nur collectivisch gebraucht ohne einen Plural zu bilden. Meine Reisegefährten aus Damaskus (wo man keine *gella*, also auch das Wort nicht hat) nahmen es immer so als *n. unitatis* und bildeten den Plural *gellat* und das Collectiv *gilel*, wurden aber

allemaal ausgelacht und verbessert: spricht أَقْرَاصُ جَلَّةَ oder أَطْبَاطِيعُ جَلَّةَ — Dieser Mittheilung habe ich übrigens hinzuzufügen, daß ich nicht zu entscheiden wage, ob das hebr. גָּלָל auch wirklich der *gella* entspricht und hier so zu nehmen ist. Wetstst.

1) Es besteht ein gewisser Zus. zwischen رَضَ رَضَ *impingere* und רָצָה *gratum habere*, eig. an etwas haften oder haugen, vgl. رَضَعَ saugen — an der

Vergeltungsverhältnis zu 19^a besteht auch bei dieser Auffassung. Die Kinder des gefühllosen Bedrückers der Armen werden, wenn der Gefürchtete dahingestorben, Verarmte aussöhnen müssen und seine Hände werden mittelst der Hände seiner Kinder sein ‚Vermögen‘ zurückgeben müssen (Ps. 69, 5), näml. an die welche seine Habsucht an den Bettelstab gebracht hatte. און wie arab. *aun* und הון arab. *haun* eig. *levitas aissance* Wollebigkeit, Wolhabenheit oder, da און (hierin versch. von הון) auch Kraftanstrengung, Kraft bed., in gleicher Bedeutungsfolge wie חיל und wie *facultas* (*facultates*) von *facilis*, viell. von dem Wurzelbegriff des mit Kraftanstrengung verbundenen Schnaufens (sanscr. *an-imi* ich athme). Carey meint, daß die Schilderung zurückgreife: auch er selbst schon bei Lebzeiten, was aber, da hier überall von dem Todten die Rede ist, sich nicht empfiehlt. Wie v. 9 so wechseln nun auch v. 11 Perf. u. Fut., jenes von Vergangenen, dieses von Künftigem. Hier. übers. mit Verquickung zweier wurzelverschiedener Bedd.: *ossa ejus implebuntur* (vielmehr *impleta erant*) *vitiis adolescentiae ejus*; auch Hitz. versteht wie Hgst. geheime Sünden (Ps. 90, 8), wozu aber weder מלאי noch die Gebeine (vgl. Ps. 38, 8) passen. Das *pluralet.* עליוני 33, 25 bed. *adolescentia* (arab. غُلُومَة) und demgemäß ist nach LXX Trg. Syr. zu übers.: seine Knochen waren voll Jugendkraft. In 11^b ließe sich העצמותי wie 14, 19 auf das rein pluralische עצמותי bez., aber das Präd. hiezu würde dann 11^a pluralisch, 11^b singularisch lauten, weshalb sich die an sich schon weit passendere Bez. auf עליוני empfiehlt (Hirz. Schlottm. Dillm.): seine Jugendkraft, auf die er trotzte (wie 17, 16 des Menschen Hoffnung) liegt mit ihm auf Staub (des Grabes).

- 12 Wenn süß schmeckte in seinem Munde Böses,
Er es verhehlte unter seiner Zunge,
- 13 Er es schonend pflegte und nicht losließ
Und es zurückhielt drin in seinem Gaumen:
- 14 So ist sein Brot in seinen Därmen nun verwandelt,
Natterngalle ist in seinem Innern.
- 15 Reichtum hat er verschlungen und speit ihn aus,
Aus seinem Bauche treibt heraus ihn Gott.
- 16 Natterngift sog er ein,
So tödtet ihn denn Otternzunge.

Der Frevler ist v. 12. 13 als Feinschmecker gedacht, welcher das Böse wie eine Leckerei, wobei man mit der Zunge schnalzt (מחק = מطق syn. לֹד), im Munde festhält und recht aus dem Grunde zu genießen sucht. Das *חִי הַמְחִיר* hat hier die Bed. *dulcescere* (Ew. § 122^c) und הַמְחִיר (der Sichtbarkeit entziehen) bed. sonst vernichten, hier ver-

Mutterbrust haften (wov. מְרֻצָּעَة Anlegerin = Amme). Außer allem Zus. aber stehen רָצָה (weiden) und רָצָה, obwol sie aramäisch beide רָצָה lauten und die von *pascere* abgeleitete Bed. *obscurare, curare, cogitare* mit *placere aliqua* u. als Synonym zusammentrifft.

hehlen (wie das *Pi.* 6, 10, 15, 18). חָמַל schonen hat das bei den Vv. des Deckens übliche עָל bei sich. Mit v. 14 beginnt der Nachsatz des hypoth. Vordersatzes; das pausale Perf. יִהְיֶה besagt das Plötzliche der Wandlung; das folg. מְרוֹרָה ist nicht s. v. a. לְמְרוֹרָה (Lth.: *Seine Speise inwendig im Leibe wird sich verwandeln in Ottergallen*), sondern 14^b spricht in einem Nominalsatz (wie Spr. 20, 17 in einem Verbalsatz) das Resultat der Wandlung aus. Bitteres und Giftiges sind im Altertum Synonyme; deshalb begegnen sich in מְרוֹרָה die Bedd. Gift und Galle (v. 25) und ראש bed. sowol die an ihrer Bitterkeit kenntliche Giftpflanze als das dem Pflanzengift ähnliche Schlangengift (v. 16. Dt. 32, 33). חֵיל v. 15 ist Vermögen wie 5, 5 und בָּלַע wie dort שָׂאָה Ausdruck habsüchtiger Gier; וְלִקְחָאֵי besagt die unausbleibliche Folge: er muß das verschlungene Vermögen wieder erbrechen, aus seinem Bauche treibt es Gott heraus, näml. gewaltsam und also unter kolikartigen Schmerzen. Das *Hi.* הוֹרִישׁ ist ein ἐναντιόσημον, indem es sowol in Besitz setzen, erben machen (13, 26) als des Besitzes entsetzen, austreiben bed. Die LXX, die Nennung Gottes hier indecent findend, übers. darum אל mit ἄγγελος (Theod. δυνάστης). In 16^a hält רִינָן die vergangene Handlung als vor sich gegangene für die Vorstellung fest, und das ἀσυνδέτως folg. Fut. besagt die innerlich nothwendige unmittelbare Folge. Zu 16^a vergleicht sich Ps. 140, 4., zu 16^b Spr. 23, 32. Der das Natterngift schnöder Lust wolgefällig einsog, dem wird das worin er sündigte auch zur Strafe: er verfällt giftigem Schlangenbiß, denn die Sündenstrafe ist die Selbststrafe der Sünde, die aus dem Keime des Todes entwickelte Frucht des Todes.

- 17 Nicht darf er sich weiden an Bächen,
Stromgleichen, thalflußgleichen von Honig und Sahne.
- 18 Wiederhergebend Errungenes, darf er's nicht schlucken;
Dem an sich gebrachten Reichtum gemäß sich vergnügen darf er nicht.
- 19 Denn er zerschlug, ließ liegen Geringe,
Riß das Haus an sich und — wird es nicht ausbaun.
- 20 Denn er kannte keine Ruhe in seinem Wanste,
So wird er mit seinem Liebsten sich nicht retten.
- 21 Nichts entkam seinem Fressen,
Darum wird nicht dauern sein Wolstand.

Wie Dichter von der *aurea aetas* der paradiesischen Urzeit singen: *Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant* (Ovid, *metam.* 1, 112) und wie das Land der Verheißung אֶרֶץ זֶבֶח חֶלֶב וְרֵבֶשׁ genannt wird, so wird die strotzende Glücksfülle, zu welcher der Frevler es durch Ungerechtigkeit gebracht hat, verglichen mit Bächen (פְּלִגּוֹת v.

פְּלִגּוֹת ¹ قَلَج Theilungen eines Stammes = Gaue Richt. 5, 15 f. oder

1) „Jedes fließende Wasser, bes. der Bach einer Quelle, und jeder Kanal, den man aus einer Quelle auf der Oberfläche der Erde hinleitet, ist ein *Feleg*; nur große Ströme (wie den Nil und Euphrat) kann man nicht *Feleg* nennen, desgleichen nicht einen Winterstrom (*Sel*).“ So nach *Jakūt* Wetzstein, Nordarabien S. 146.

einer Quelle = Bäche), mit Strömen, Flüssen (genit. Unterordnung statt appositioneller Beiordnung wie Gen. 14, 10 vgl. 2 S. 20, 19. 2 K. 10, 6. Jes. 19, 11 u. dgl., was wahrscheinlicher als daß Beiordnung stattfindet, indem „die Rede in der Schwebe bleibt“ Ew. § 289^c) von Honig und Sahne (vgl. Sahne und Oel 29, 6), נַחֲרִי נַחֲרִי tritt an die Stelle von פִּלְגֹּת als erklärendes Permutativ: die פִּלְגֹּת bestehen in Strömen, Flüssen von Honig und Sahne. Mit אֶל-יִרְאֶה (*seq.* ב. sehend an etwas haften = sich daran weiden) wird ihm die Aussicht auf Genuß dieser Glücksfülle und zwar, indem sich das sittliche Urtheil und Gefühl an der Aussage der Thatsache betheiligt (אֶל wie 5, 22. Ps. 41, 3. Spr. 3, 3. 25), die Berechtigung zu dieser Aussicht abgesprochen. Dieser Ged., daß dem auf höchste Höhe gebrachten Glücksstand nicht der bezweckte und vorgespiegelte Genuß folgen wird, kommt v. 18 zu wiederholtem zwiefachem Ausdruck. Man übers. 18^a nicht: er gibt den Erwerb wieder heraus ohne ihn zu schlucken, was קָשִׁיב heißen müßte; das וּלֹא ist nicht verumständend, die Verumständung liegt ja in dem Partic., welches vordersatzartig vorausgestellt ist, als ob es hieße: weil oder indem er das Erworbene (קָשִׁיב nur hier für קָשִׁיב 10, 3 u. ö.) wieder herausgibt, so hat er kein Genieß davon, er wird oder darf es nicht hinunterschlucken. Aehnlich ist die Satzbildung 18^b. Da in 18^a nicht מְשִׁיב, sondern וְלֹא יִבְלַע Träger des Hauptged. ist, so verbietet sich, כְּחֵיל תְּמֹרָתוֹ zu ziehen: (wieder herausgibt ers) wie Vermögen seines Austausches d. i. wiederzuerstattendes fremdes Gut (Schlottm. Hahn). Vollends unmöglich ist die nach dem Targ. von Schult. Oet. Umbr. Hirz. Renan u. A. beliebte Erkl.: wie sein Besitz, so sein Tausch, was s. v. a. Wiedererstattung, Herausgabe sein soll; statt כְּחֵיל müßte dann כְּחֵילוֹ gesagt sein. Das Satzverhältnis ist wie 18^a dies, daß כְּחֵיל תְּמֹרָתוֹ vordersatzartige nähere Bestimmung zu וְלֹא יִבְלַע ist, von dem es sich, um nachdrücklich hervortreten, mittelst des וּ *apod.* (Schult. vergleicht Jer. 6, 19. 1 K. 15, 13) abhebt. Für חֵיל ist gleiche Bed. wie 15^a vorauszusetzen, nicht: Vermögen = Macht oder Menge, sondern Vermögen = Reichtum. Also: nach Maßgabe des Vermögens seines Eintausches (תְּמֹרָה von מָר syr. geradezu *emere*, verw. מָחַר, מָחַר und viell. auch מָכַר, hier vom Eintausch, Kauf, Erwerb selbst wie 15, 31., vgl. 28, 17 vom Eintauschmittel) d. h. des von ihm ertauschten, erhandelten, erschwindelten Vermögens, da darf er nicht froh werden d. h. es entgeht ihm das Frohlocken, welches sich in Verhältnis zu dem Vermögen erwarten ließe, das er zusammengebracht hat. Die folg. drei v. 19. 20. 21 haben das Gemeinsame, daß sie die vorausgegangene Strafverkündung begründend auch selber in von neuem begründete Strafverkündung auslaufen. So richtig Ew. Merx Dillm., wogegen Hupf. Riehm 19^b übers.: Er riß ein Haus an sich und baute es nicht, Hitz. (vgl. Liter. Centralbl. 1853 Nr. 24), indem er gleichfalls וְלֹא יִבְנֶה mit גָּזַל auf gleicher Zeitlinie stellt: anstatt es zu bauen. Aber so verstanden würde 19^b sagen daß er Häuser raubte und sich keine baute (oder, was dasselbe, statt sich selber welche zu bauen), was den Geschilderten selbst zu einem von Haus aus armen Schlucker machen

würde. Um das zu vermeiden hätte der Dichter sicher וְלֹא בָנָהּ (*et non aedificavit eam*, wie auch Hier. übers., im Sinne von *quam non aedificaverat*) geschrieben. Naturgemäßer faßt man das Perf. als Voraussetzung und das Fut. als Folge wie z. B. Ps. 103, 16 (vgl. Ew. § 357^b). בָּנָה bed. hier, wie öfter, nicht: erbauen, sondern: umbauen, fortbauen, bauend in Stand erhalten (vgl. 2 Chr. 11, 5. 6. Ps. 89, 3. 5). Mit בִּי 20^a wird nun das וְלֹא יִבְנֶה begründet, indem kettenförmig die Strafe aus der Sünde und aus der Sünde die Strafe hergeleitet wird: denn er hat nicht gekannt in seinem Bauche d. h. seiner alles verschlingenden Gier שָׁלוֹ (neutrisches Adj. = שָׁלוֹ Ps. 30, 7 oder שְׁלֵוָה Spr. 17, 1) Zufriedenheit, Ruhe und Genüge (vgl. Jes. 59, 8 לֹא יָדַע שְׁלוֹם). Riehlm wendet mit Hupf.¹ gegen diese Uebers. ein, daß שָׁלוֹ eine im Gefühl des Wolseins und der Sicherheit begründete Ruhe bezeichne, nicht aber das Aufhören eines leidenschaftlichen Verlangens. Aber vom Aufhören der Gier verstehen wir ja auch das Wort nicht, sondern wie auch

سَلَوَةٌ gebraucht wird von der *tranquillitas animi*, welche bei der Unruhe seiner Sucht eine unbekannte Sache für ihn bleibt. Daß aber שָׁלוֹ neutrisch gebraucht sein kann (wie τὸ ασφαλές Sicherheit, τὸ εὐτυχές Glück), zeigt eine Menge so substantivirter Adjective (z. B. בְּחַמִּים ובאמת Jos. 24, 15. באמת ורָשָׁר Ps. 111, 8) und Participien (z. B. רָאָה visio, בָּזָה Vertilgung). Die Straffolge 20^b läßt sich übers.: er wird sich nicht retten können (מָלַט wie מָלַט 23, 7 als Intens. des Kal: entkommen, oder auch = מָלַט וּפָשָׁו Am. 2, 15) mit (בִּי wie 19, 20) seinem Liebsten (so z. B. Ew.) oder: sein Liebstes würde er nicht retten können, eig. nicht Rettung bewirken mit seinem Liebsten, das Obj. wie 16, 4. 10 als Mittel der Handlung gedacht (so z. B. Schlottm.). Die erstere Erkl. ist natürlicher und schlichter. חַמִּיד Heißbegehrtes (Ps. 39, 12 von Gesundheitsfülle und Anmut des Menschen, Jes. 44, 9 von den Abgöttern als Lieblingen ihrer Verehrer) heißt das Liebste und Theuerste, woran der Sünder mit ganzer Seele hing, nicht, wie Böttch. meint, die Seele selbst. In 21^a setzt sich die Beschreibung der Genußsucht des Frevlers fort: es gab kein Entrennenes von seinem Essen (Flexionsform von אָכַל, nicht אָכַל d. i. seiner Eßgier, er verzehrte gefräßig Alles ohne Schonung bis auf den letzten Rest, darum wird טוֹבֵי sein Wolstand, seine Güterfülle nicht vorhalten oder anhalten (יָחִיל wie Ps. 10, 5 gedrunken, kräftig, dauerhaft s., wov. חֵיל חֵיל).

Hupf. übers.: *nil ei superstes ad vescendum, itaque non durant ejus bona*, aber שָׁרַד bed. *qui (quod) aufugit*. Riehlm beanstandet die Uebers.: Nichts entraum und fordert: Keiner — aber שָׁרַד שָׁרַד kann

1) Dieser erkl.: *non fruitur securus ventre suo h. e. cibo quo venter potitus erat et deliciis quas non salvas retinebit* (oder auch 20^b als Satz für sich: *cum deliciis suis non eradet*), aber ohne Beweis dafür daß פֶּרֶד פֶּרֶד *frui* und בָּטֵן metonymisch die Mast oder Kost bed. könne. Riehlm: Er kannte (d. h. es gab für ihn) keinen Sicherem (?) in seiner Gier, in seinem Begehren (einem angeblichen חַמִּיד n. d. F. מְמִיל) ließ er nicht entrinnen.

wie von Menschen 18, 10 so auch von Thieren gesagt werden, man verstehe *אֵין שָׂרִיר* nach Am. 6, 4., denn Menschen hat er doch nicht gefressen.

- 22 Im Ueberflusse seines Bedarfes wirds ihm enge,
Alle Hände Nothleidender überkommen ihn.
23 Es wird geschehen: um vollzumachen seinen Bauch,
Läßt Er in ihn fahren seine Zornglut
Und läßt auf ihn regnen in sein Fleisch hinein.
24 Muß er fliehen vor eisernem Harnisch,
So durchbohrt ihn eherner Bogen.
25 Er zerrt, da kommt's hervor aus dem Leibe
Und der Stahl aus seiner Galle —
Er fährt dahin, befallen von Todesschrecken.

Der in 21^b angeschlagene Ton der Vorhersagung setzt sich fort. Der nach Art der Vv. לָח (Ew. 238^c) gebildete *inf. constr.* מְלֹאִי (statt מְלֹאִיִּים ist mit otirendem * wie מְלֹאִיִּים Richt. 8, 1 (vgl. dagegen die *scriptio defectiva* Lev. 8, 33. 12, 4) geschrieben, und שָׂפָקִי (mit *Šin*, wie Norzi nach Codd. Kimchi Farisol feststellt, nicht *Samech*) geht auf שָׂפָק (סָפָק) *sufficiētia* v. שָׂפָק שָׂפָק (s. Bernsteins *Lex. syr.* zu Kirschs *Chrestomathie*) سَفَكَ u. s. w. ergießen, ausschütten, dann reichlich, vollauf, genügend s. (s. שָׂפָק 1 K. 20, 10) zurück: wenn vollauf vorhanden ist sein Genüge, nicht von שָׂפָק = سَفَقَة, سَفَقَة *complosio*, wonach Schultens erkl.: wenn zum Höhepunkt gelangt ist sein selbstfrohes Händegeklatsch (Elisabeth Smith: *while clapping the hands in the fulness of joy*), wozu מְלֹאִי nicht paßt und was wenigstens שָׂפָק בְּפִי heißen müßte. Also: in der Fülle seines Bedarfs wirds ihm enge (הָצֵר mit Penultima-Betonung für הָצֵר), womit die wirkliche Bedrängnis gemeint ist, in welche sein gipfelndes Glück umschlägt, wie 22^b zeigt: alle Hände Nothleidender (3, 20) überkommen ihn, um das der Armut angethane Unrecht an ihm zu rächen. Es sind nicht bloß solche zu verstehen, die unmittelbar er selbst elend gemacht hat, die Aussage lautet allgemein: der reiche unbarmherzige Mann wird eine wehrlose Beute der Proletarier. Mit Hitz. das Fut. 22^b als Inhalt der Vorstellung und also *oratio obliqua* zu fassen (wie Ps. 50, 21 u. ö., vgl. zu 15, 21^b) liegt kein nöthigender Grund vor. Das v. 23 eröffnende יָהִי (welches auch sonst z. B. 18, 12 indicativisch vorkommt) dient hier, wie 2 S. 5, 24 (Ew. § 333^b), dem folgenden הָיָה zur Einleitung; Hitz. macht den Frevler zum Subj., aber Gen. 31, 40 genügt nicht, um dies als stilistisch möglich zu erweisen — יָהִי יִשְׁלַח entspricht rückwärts blickendem הָיָה יִשְׁלַח 2 K. 17, 25. Um seinen Bauch, den unersättlichen, zu füllen wird Gott wider ihn seine Zornglut entsenden und wird regnen über ihn (näml. Feuerregen) in sein Fleisch oder seine Fleischmasse hinein (arab. *fi laḥmihi* oder pluralisch *luḥmihi*). So glauben wir בְּלֹחֲמוֹ verstehen zu müssen im Hinblick auf Zef. 1, 17., wo viell. nicht ohne Bez. auf diese Rede Zophars das zur Erläuterung von v. 7 dienende בְּגִלְלִים mit dem dieses בְּלֹחֲמוֹ erläutern den גִּלְלִים zusammentrifft und der rechte Sinn auch von LXX nicht verfehlt wird:

καὶ τὰς σάρκας αὐτῶν ὡς βόλβιτα.¹ Zwar gewinnt man auch wenn man לָחִים in der Bed. Speise faßt einen passenden Ged.: er wird auf ihn regnen mit seiner Speise d. i. wie Gott sie dem Frevler zu essen gibt (Dillm. Zöckl.), oder: mit der ihm gebührenden (ז des Mittels der Handlung statt des Objektsacc.), oder: er wird (seine Zornglut) auf ihn herabregnen als seine Speise (Bridel: *pour son aliment*, Renan: *en guise de pain*), aber in dem stark arabisirenden Buche liegt es von vornherein nahe, für לָחִים die durch Zef. 1, 17 auch als hebräisch erwiesene Bed. des arab. لَحْمٌ anzunehmen, wonach das Trg. בָּשָׁלִיחָה übers. und AE Ralbag u. A. בִּבְשָׁרִי glossiren; der so sich ergebende Ged. hat an Thren. 1, 13 eine bestätigende Parallele, vgl. auch Jac. 5, 3 und Koran, *Sur.* 2, 169: „Die welche verhehlen was Gott niedergesandt von der Schrift und dafür erkaufen einen geringen Lohn, die essen in ihren Bauch nur das Feuer hinein.“ Daß צָלִימוֹ pathetisch für צָלִי gebraucht werden kann, erhellt aus 22, 2 vgl. 27, 23 und zu Ps. 11, 7; die sittlich unwillige und strafdrohende Rede greift absichtlich nach seltenen feierlichen Wörtern und dunklen Tönen. Also: auf ihn herab in sein Fleisch hinein, das in mitgefühlloser Unersättlichkeit wolgenährte, läßt Gott regnen, näml. Feuerregen, welcher es verzehrt. Das ist der Hintergrund des Strafgeschickes, welches, wie auch immer menschlich vermittelt, die Strafmacht göttlichen Zornfeuers zum Principe hat. Wie es sich geschichtlich vermittelt, schildert beispielsweise v. 24—25. Der Frevler flieht vor feindlicher Uebermacht, wird im Rücken vom Geschosse getroffen und bekommt, indem er, ein Gefallener, sich dessen zu entledigen sucht, die Schrecken unausbleiblich nahen Todes zu fühlen. Die beiden Futt. v. 24 (vgl. Jes. 24, 18) verhalten sich wie Ps. 91, 7^a vgl. Am. 9, 2—4. Hos. 8, 12: flieht er vor Eisen-Rüstung d. i. der im Handgemenge todbringenden Waffe, so erliegt er der fernhin verderblichen: durchbohren wird ihn (/ut. *K'al* von חָלַף immer weiter dringen, nachdringen, hier wie Richt. 5, 26) Bogen von Ehernem (נִחֲשָׁה = נִחֲשָׁה, obwol es auch wie נִחֲשָׁה 6, 12 Attribut sein könnte, da *elh* wie نَحْوَس zeigt Femininendung ist). Schon die Flucht des Entmutigten ist eine Strafe, welche dadurch sich vollendet, daß er fliehend von dem Pfeile getroffen wird, welchen der ehernen Bogen mit gewaltiger Schnelkraft ihm nachsendet. In v. 25 liest das Trg. מִפֶּתַח mit *He mappic*, und übers.: er (der Feind oder Gott) zückt (*stringit*) und herausgeht (das Schwert) aus seiner Scheide, schon deshalb verwerflich weil פֶּתַח nicht *vagina* bed. kann. Kimchi und die meisten jüd. Ausll. glossiren מִפֶּתַח durch מִבְּחִינָה, auch LXX übers. es *σῶμα*. Nach יָ (Rücken) von der Rückseite des Körpers verstanden (Dillm. Hitz. A.) hat es dies gegen sich, daß der Frevler, im Rücken getroffen, den Pfeil nicht wol

1) Man übers. dort: und hingeschüttet wird ihr Blut wie Staub d. i. unnützer Bauschutt (arab. *el-gabra* אֶלְגַּבְרָה) und ihr Fleisch gleich dem Unrat. Die Flexionsform לָחִים führt auf לָחִים n. d. F. לָאִם.

selber herausziehen könnte¹; ‚Körper‘ paßt besser und ist als Nebenform von מִוִּיָּה möglich. Das V. שָׁלַף aber ist wie Richt. 3, 22 gebraucht: der Getroffene zieht das Geschloß heraus, da kommt es aus dem Körper, in den es tief eingedrungen, hervor und der Blitz d. i. die metallene Pfeilspitze (wie לָהֵב Richt. 3, 22 die Klinge im Untersch. vom Schafte) aus seiner Galle (מִרְרָה = מִרְרָה 16, 13), indem, wie Syr. frei übers., seine Gallenblase zersprengt ist.² Ob nun wol יִהְיֶה als Parallelwort von נִצָּא mit מִמֶּרְתּוֹ oder ob es mit dem Folg. zu verbinden ist? Die Accentuation schwankt. Gewöhnlich ist וּבְרַק *Dechû*, מִמֶּרְתּוֹ *Mercha* oder correkter *Mercha-Zinnorith*, יִהְיֶה *Mugrasch* interpungirt (wonach Ew. Umbr. Vaih. Welte Hahn Schlottm. Olsh. Dillm. Zöckl. abtheilen); es findet sich aber auch מִמֶּרְתּוֹ *Athnach*. Wenngleich diese Accentuationsweise nur schwach bezeugt ist, so halten wir sie doch für die richtiger theilende, denn schwerlich sollte עָלָיו אָמִים im Sinne des Dichters eine Verszeile bilden. Wenn nun aber עָלָיו אָמִים zusammenzunehmen ist, so fragt sich, ob zu erkl.: er fährt dahin, indem Schrecknisse ihn überkommen (Schult. Rosenm. Hirz. v. Gerl. Carey Hitz.) oder: es gehen oder kommen über ihn Schrecknisse (LXX Trg. Syr. Hier. Ramban Merx). Die Accente *Mugrasch Mercha Silhuk* fordern erstere Erkl.; die letztere ist zwar syntaktisch möglich (vgl. z. B. Dt. 32, 35^b und unten 27, 20^a), aber mich dennoch jetzt gegen sie zu entscheiden bestimmt mich das emphatische יִהְיֶה, welches meist den Schlußfall des Verses bildet und sich besser zum selbständigen Schlußfolgewort eignet. Wir fassen es also lieber wie 14, 20. 16, 22 vgl. 23, 8: er (der Frevler) fährt dahin, indem Schrecknisse (näml. des Todes Ps. 55, 5) über ihn kommen.

26 Eitel Finsternis ist aufbewart seinem Verwarten,
Wegfrißt ihn ein Feuer, das man nicht anbläst,
Weidet ab den Rest in seinem Zelte.

27 Es enthüllen die Himmel seine Schuld
Und die Erde lehnt sich auf wider ihn.

28 Fortwandern muß das Eingescheuerte seines Hauses –
Zerrinnend Wasser an Gottes Zorntag.

*

*

29 Das ist das Loos des frevlen Menschen von Elohim
Und das Erb' ihm zuerkannt von Gott.

Wie Ps. 17, 14 Gottes Vorrat an irdischen Gütern für die Menschenkinder צִפְיָן (צִפְיָן) genannt wird, so heißen hier die vom Menschen selbst zurückgelegten Vorräte צִפְיָנָי. Diesen nicht als aus Gottes Hand

1) So singt der Krieger *Cama'an Tūjār* (gest. um 1815), als er seine Gattin verloren hatte: „Mein Schmerz um sie ist der Schmerz dessen, dem das Roß in der Einöde zusammenbrach. Der Weg ist wild und keine Hilfe von den vorausgeeilten Gefährten. Mein Stöhnen gleicht dem Stöhnen dessen, der zwischen den Schultern tödtlich getroffen | fliehen will und die in ihm haftende Lanze nach sich schleift. *Wetzst.*“

2) Abulwalid versteht unter מִרְרָה nach dem arab. *marāre* geradezu die rothe Galle d. i. die Gallenblase. Wenn diese durchstoßen wird, entleert sich ihr Inhalt in den Unterleib und der Mensch ist des Todes.

hingenommenen, sondern rücksichtslos habgierig zusammengebrachten Vorräten des Gottlosen ist auf Gottes Seite eitel Finsternis bestimmt, welche dieselben schließlich cassiren wird; es könnte statt **צִה** auch in wesentlich gleichem Sinne **צָפִין** (15, 20. 21, 19. 24, 1) heißen (**צִה** wov. **צָפָה** *diducendo obducere*) und statt **לְצַפִּינִי** auch **לְצִמְיִנִי** (Dt. 33, 19), aber das mit dem dunkeltönigen emphatischen Stummlaut **ט** beginnende **צִמִּין** (**צִמִּין** wov. auch **צִמָּא**) paßt wie 40, 13 zeigt besser zur Finsternis.¹ **כָּל-חֲשָׁךְ** bed. eitel Finsternis wie Ps. 39, 6 **כָּל-הַבָּל** eitel Nichtigkeit, Ps. 45, 14 **כָּל-כְּבוֹדָה** eitel Pracht und viell. Jes. 4, 5 **כָּל-כְּבוֹד** eitel Herrlichkeit, und der wortspielartig ausgedrückte Ged. ist, daß dem *θησαυρίζειν* des Gottlosen ein *θησαυρίζειν* Gottes des Richters entspricht (Röm. 2, 5. Jac. 5, 3): jener summt Schätze an und dieser eitel Finsternis, welchem sie zu bestimmtem Termine anheimfallen sollen. **הָאֶכְלִי** wird von Ges. für *Pi.* statt **הָאֶכְלִי** gehalten, aber eine solche Auflösung der dem *Pi.* charakteristischen geschärften Sylbe ist unerweislich; von Olsh. § 250^b für *Pu.* statt **הָאֶכְלִי**, aber **אָכַל** bed. gegessen werden, nicht (so daß es mit Objektsacc. verbunden werden könnte) zu fressen bekommen; von Ew. Hupf. Dillm. Hitz. für *Kal* statt **הָאֶכְלִי**, was lautlich und sachlich möglich (s. zu Ps. 94, 20), aber richtiger hält man es für *Po.*, denn solche *Poël* von starken Stämmen, wie **שִׁפְט** (s. zu 9, 15), kommen vor, und daß das *Cholem* derselben in *Kamez chatuf* verkürzt werden kann, zeigt **יִרְשָׁנוּ** Ps. 109, 10 (s. dort).² Das *Po.* ist

1) Die Lautgruppe **צָה** drückt die Vorstellung des breit Schlagens aus (wie **רָקַע** des dünn und dicht Schlagens), wov. **صَفَحَ** auf etw. Flaches schlagen (woher *al-musâfaha* die Begrüßung durch Handschlag), **صَفَعَ** mit der flachen Hand auf etw. schlagen, **צָפַחַת** (mit seinen Dialektformen) *patina*, verw. äth. *safaha* ausbreiten, **טָפַח טָפַח** u. s. w. Die Vorstellung des breit Schlagens geht dann in die des sich Zusammennehmens, des an sich Haltens, des Lauerns und Spähens über, wov. beduinisch **فُتِ** *fut. i* sich still verhalten, bewegungslos in Gedanken versunken s., *Conj II* jemanden nachdenklich, unschlüssig machen; **צָפַן** wechselt deshalb mit **צָפָה** in der Bed. *speculari, insidiari* (vgl. Ps. 10, 8. 56, 7. Spr. 1, 11. 18 mit Ps. 37, 32), welche primärer ist als die Bed. *designare* ersehen (vgl. 15, 22 mit 15, 20. 21, 19). Die Lautgruppe **טָט** (**רָט**) ist sinnverwandt; auch sie bed. urspr. platt drücken und so überziehen (wov. **אֶרְמָה** Erdüberzug, vgl. **צָפוּי** Metallüberzug), dann in sich drücken (vgl. arab. *itma-anna* ruhig s.) und von da aus wie **צָפַן** verwahren, aufbewahren (vgl. das von der **צָ** fest zusammenfassen ausgehende **ضَمِنَ** in sich schließen). Von jener Grundvorstellung aus entwickeln sich auch die Begriffe des Finsterns und Unreinen (**טָמֵא** *ajp.* **טָהֵר**), des Schweigens und der Stille (**דָּמָם**, **דָּמָם**).

2) Eine solche Verkürzung stellen auch **תְּרַצְחוּ** Ps. 62, 4 und **מִלְּשֹׁנִי** Ps. 101, 5 dar, diese Formen sind nicht aufgelöste *Pi.* (Ges. Brth. Olsh. § 248^a), sondern verkürzte *Po.* mit *ô* statt *ô*. Auch **תְּרַצְחוּ** 13, 9 ist kein aufgelöstes *Pi.*, sondern nicht synkopirtes *Hi.* Und 1 Chr. 23, 6. 24, 3 schwanken die HSS zwischen **וַיְהַלְקֵם** oder **וַיְהַלְקֵם** mit oder ohne Metheg beim Kamez; an eine *Poël*-form ist auch hier nicht zu denken, denn die Schreibung **וַיְהַלְקֵם** mit Schebâ ist ohne Bezeugung.

in u. St. das Intensivum des *Kal*: auffressen wird ihn ein Feuer, welches nicht angeblasen ist. Bei dieser Uebers. ist נִפְחָה s. v. a. נִפְחָה, indem dem üblichen Genus von אֵשׁ in dem nächststehenden Verbum Rechnung getragen, dasselbe aber in den ferner stehenden נִפַּח und הִרְע außer Betracht gelassen ist, wofür sich nicht wenige Beispiele wie 1 K. 19, 11. Jes. 33, 9 vgl. Ges. § 147 Anm. 1 aufzeigen lassen. Zwar ließe sich der Beziehungssatz לֹא נִפַּח auch mit Erg. von פָּח erklären: in das man nicht hineingeblasen oder das (erg. אֵשׁ als Acc.) man nicht angeblasen (Symm. Theod. ἄνευ φυσήματος); beide Auffassungen sind syntaktisch (vgl. Ez. 22, 20. 21) möglich, aber da הִרְע mit אֵשׁ als Subj. folgt, so kann man unbedenklich die *synallage gen.* schon mit נִפַּח beginnen lassen. Es ist ein Feuer gemeint, welches hervorzubringen und zu unterhalten es keiner menschlichen Bemühung bedarf (vgl. zu בָּקָר 34, 20): Feuer des Zorns wie es die Sünde aus sich entbindet 28, 12. Solches Feuer weidet ab Entkommenes (יִשְׁרִיר wie v. 21. 18, 19), d. i. was nur immer anderen Verhängnissen entkommen ist, in seinem Zelte; הִרְע (*Milel*) ist *fut. apoc. Kal*, der von Olsh. des Genuswechsels wegen vorgeschlagenen Schreibung הִרְע (*fut. apoc. Ni.*) bedarf es nicht, und die von Hitz. bevorzugte LA הִרְע („schlimm fährt der Entronnene in seinem Zelt“) gibt einen Ged., den Dillm. mit Recht lahm befindet. Nicht ohne Bez. auf 16, 18. 19., wo Iob auf Erd und Himmel als Zeugen provocirt hat, fährt Zophar v. 27 fort: „es enthüllen die Himmel seine Schuld und die Erde erhebt sich wider ihn“, Himmel und Erde bezeugen, daß er ein Scheusal ist, nicht werth von der Erde getragen und vom Licht des Himmels beschienen zu werden; sie bezeugen es, indem ihre Kräfte von unten und oben ineinandergreifen, ihn hinwegzutilgen. מִתְקִימָמָה, mittelst *Mercha-Zinnorith* eng mit לוֹ (welches לֹא *raphatum* hat) verbunden, ist Pausalform des fem. Part. מִתְקִימָמָה, vgl. zu dieser Einwirkung der Pausa auf das vorletzte Wort לוֹ חֲסִיוָהוּ Dt. 32, 37.¹ In 28^a ist יִגָּל (fortwandern muß) in Beihalt von Spr. 27, 25. Hos. 10, 5 keiner Correctur bedürftig (Stick. יִגָּל: fortwälzt die Flut sein Haus, Dillm. יִגָּל: offenbar muß werden der Ertrag seines Hauses, näml. als Weggeströmtes . .). יִפְרִיחַ bed. nicht *corrasae* (*opes*), *Ni.* von פָּרַח (Ges. Olsh. u. A.): man vermißt dabei die Bez. des Begriffs auf den Frevler, und אֶפְסָה פִּיּוֹם hat keinen naturgemäßen Anschluß. Die Bed. *diffuentia* v. קָרַח sich hinziehen, hinfließen (vgl. 2 S. 14, 14 Lth.), paßt ungleich besser. Der Schluß der Schilderung ist ähnlich wie Jes. 17, 11. Aehnlich wie dort und in gleichem Bilde wie Sir. 40, 13 heißt hier Alles was der Frevler aufgespeichert „Zerrinnendes an Gottes Zorntag.“ Die Rede schließt nun so summirend wie 18, 21 Bildads: „Dies ist der Antheil oder Anfall d. i. das zugetheilte

1) Diese Accentuationsweise, die sich in Codd. findet und von Grammatikern bezeugt wird (s. Norzi), ist beispieillos (warum nicht מִתְקִימָמָה), aber doch einigermaßen begreiflicher, als die unserer Ausgg., welche das *Mercha* bei der Endsylbe haben. Hitz. hält das Kamez für Vorton, aber selbst הִנְמָצָאִים Ezr. 8, 25 neben הִנְמָצָאִים (Böttcher, Lehrb. S. 299) ist dafür kein gleichartiges Beispiel.

oder zufallende Geschick des frevlen Menschen (אָדָם רָשָׁע wie 27, 13 vgl. Spr. 6, 12) seitens Elohims und dies das Erbe seines Decrets d. i. sein decretmäßiges Erbe seitens Gottes. Das mit objektivem Suff. verbundene אָמַר (אָמַר), auch sonst von Gottes Allmachtswort oder Machgeheiß (s. zu Hab. 3, 9 und vgl. das Verbum 1 K. 11, 18^b), bed. hier Gottes richterliche Verfügung oder Anordnung, in diesem Sinne ebenso arabisch als hebräisch, denn auch *amr* (Plur. *awâmir*) bed. den Befehl und die Verordnung. Die Conj. אִישׁ מִרִּי für אמרו (Reifmann) ist überflüssig.

Die Rede Zophars c. 20 ist sein Ultimatum, denn im dritten Gange des Streites ergreift er nicht wieder das Wort. Wir sahen schon an seiner ersten Rede c. 11, daß er der leidenschaftlichste unter den Freunden ist. Seine Leidenschaftlichkeit leistet hier das Aeüßerste, trotzdem daß Iob in seiner vorigen Rede die wahrhaft geistliche Sprache flehentlicher Bitte und ernster Warnung gegen die Freunde geführt hat. Die Freunde thäten besser, wenn sie schwiegen, und noch besser, wenn sie ihre Beschuldigungen, die sein Innerstes abstößt, zurückzögen. Aher Zophar mag die Schande der empfangenen Zurechtweisung nicht auf sich haften lassen; man hat an ihm ein Beispiel, daß der Mensch nirgends beredter ist, als wenn er seine gekränkte Ehre zu vertheidigen hat, daß er aber auch nirgends mehr Gefahr läuft, die maßlosen Gebilde natürlicher Aufwallung für höhere Eingebungen oder doch für schlagende Abfertigungen aus der Fülle besserer Einsicht heraus zu halten. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß uns der Dichter in Zophar einen jener Feuerköpfe schildert, welche vorgeben, für die in Gefahr schwebende Religion zu kämpfen, während sie für ihre beleidigte Ichheit eifern. Statt durch die Gerichtsdrohung Iobs sich warnen zu lassen, sucht er dessen Versuch zu schrecken durch einen gleichen zurückzuschlagen. Neues hat er gegen Iob nichts vorzubringen; der Dichter hat es meisterhaft verstanden, das Herz seiner Leser von den Freunden in demselben Grade nach und nach abzuwenden, als für Iob zu gewinnen. Denn jene gehen ganz und gar in ihrem Einen Dogma auf und während in Iob eine unendliche Menge von Gedanken und Gefühlen durcheinander wogt, ist ihr Herz gegen jede neue Erkenntnis und Gefühlsregung wie hermetisch verschlossen. Das Neue in der Rede Zophars, wie überhaupt der Freunde, in diesem zweiten Gange des Streites ist nur das, daß sie Iob nun nicht mehr durch Verheißungen zur Buße zu locken, sondern nur durch Schreckbilder zur Besinnung zu bringen oder vielmehr seine vermeintlich wahnsinnigen Angriffe auf sie selber zu lähmen suchen. Es ist nicht möglich, den Satz, daß der selbststüchtige, unbarmherzige Reiche aus seinem Glücke durch die Strafe Gottes weggerissen wird, furchtbar malerischer zu erläutern, als Zophar das thut, und diese furchtbare Schilderung ist nicht übertrieben, sondern wahr und treffend, aber Iob gegenüber ist sie die äußerste sich selbst überbietende Lieblosigkeit; auf ihn angewandt wird die entsetzliche Wahrheit zur entsetzlichen Lüge. Die Methode Zophars ist seelenmörderisch, sie ist geeignet

das aus dem Gefühle des Todes keimende Leben zu tödten statt es zu stärken. Aber so lange Iob an seiner Unschuld nicht irre wird, muß gerade die Lieblosigkeit der Freunde ihm der Faden werden, an dem er sich durch das Labyrinth seiner Leiden zu dem Gotte zurechtfindet, der ihn liebt, obwol er zu zürnen scheint.

Die Antwort Iobs auf Zophars zweite Rede c. XXI.

Schema: 10. 10. 10. 11. 10. 10. 5. 2.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

- 2 Hört, o höret meine Rede,
Und es gelte dies als eure Tröstungen.
- 3 Ertraget mich, so werd' ich sprechen,
Und nach meinem Sprechen magst du höhnen.
- 4 Ists so mit mir daß an Menschen meine Klag' ergeht,
Oder warum sollt' ich nicht ungeduldig werden?
- 5 Wendet euch zu mir und entsetzt euch
Und legt die Hand auf den Mund.
- 6 Ja denk' ich dran, so werd' ich verdutzt
Und mein Fleisch ergreift Entsetzen —:

Die Freunde, weit entfernt das Räthsel des Leidens Iobs und überh. der Vertheilung von Glück und Unglück lösen zu können, erkennen das Räthsel nicht einmal als solches an: sie zerhauen den Knoten, indem sie Iob durch immer schnödere Insinuationen zu einem bestraften Sünder machen. Darum bittet er sie, seine Aussprache (מלה) ohne Unterbrechung anzuhören (שמעתי mit *inf. intens.* wie 13, 17), so (*apodosis imper.* vgl. 13, 5) soll dieses schweigsame Zuhören ihre Tröstungen vertreten d. i. ihm so tröstlich sein, wie es ihre bisherigen vermeintlichen Tröstungen für ihn nicht sein konnten. Sie sollen ihn ertragen d. i. ohne Unterbrechung gewähren lassen (שמעתי mit Vorton wie Jon. 1, 12 vgl. קהרו 1 K. 20, 33), so will er reden (אנכי Gegen. des ,ihr' in שמעתי ohne weiteren Nachdruck) und nachdem er sich ausgesprochen mögen sie höhnen. Es heißt aber nicht תלציגי (wie Olsh. corrigirt), sondern תלציגי (in concessivem Sinne der Voluntativform תלציגי), indem sich Iob hier an Zophar insonderheit richtet, dessen ganze letzte Rede auf ihn den Eindruck eines bitteren Sarkasmus (σαρκασμός von σαρκάζειν im Sinne von 19, 22^b) machen mußte und ihm die frischeste tiefe Wunde geschlagen hat. In v. 4 wird שרתי nicht anders als 7, 13. 9, 27. 10, 1. 23, 2 zu verstehen sein. Hupf. erkl.: *nomine hominis est querela mea*, so daß ל Bez. des Urhebers und ה s. v. a. הלא, was immer und hier in der Doppelfrage zwiefach mislich. Aehnlich Schultens und Berg, welche לאדם *more humano* übers., indem sie hier wieder ihr verdächtiges ל *comparativum* (s. zu 18, 14) in Anwendung bringen. Auch Hitzigs Erkl.: „Betrifft denn mein Klagen einen Menschen d. i. klage ich denn euch und nicht vielmehr Gott an“ ist unzulässig, da שרתי Klage, nicht Anklage bed. Das Nächstliegende ist daß ל denj. einführt. an den die Klage sich richtet. So begreift sich auch das wie

Gen. 24, 27^a vorausgestellte und irgendwie, wenn auch nicht ganz so wie Ez. 33, 17., das ‚meine‘ in ‚meine Klage‘ hervorhebende **אֶנִּי**: Geht denn was mich betrifft an Menschen meine Klage? Gemeinhin suchen Leidende sich dadurch Erleichterung zu verschaffen, daß sie in Worten und Schmerzenstöhnen das Mitleid mitfühlender Menschen ansprechen; das Jammern aber, welches seinerseits die Drei vernahmen, ist anderer Art, denn die Hoffnung auf menschliches Mitgefühl hat er längst aufgegeben, sein Jammern gilt nicht Menschen, sondern Gotte (vgl. 16, 20).¹ Dies gibt er ihnen zu bedenken, indem er weiter fragt: oder (**וְאִם** wie 8, 3. 34, 17. 40, 9 u. ö. in nur formell disjunctiver Frage, nicht: und wenn es so wäre, wie sprachgebrauchswidrig von Nolde erklärt wird) warum (Fragwort auf Fragwort: *an quare*, wie Ps. 94, 9. Jer. 23, 26, vgl. zu **וְאִם** 6, 13) sollte mein Geist (Μυ *θυμός*) nicht kurz d. h. ich nicht kurzzeitig (vgl. Richt. 10, 16. Sach. 11, 8 mit Spr. 14, 29) = ungeduldig werden? Mit Recht bem. Dürr in seiner *commentatio super voce רִיחַ* (1776. 4), daß die Ungeduld so benannt wird *habito halitus, qui iratis brevis esse solet, respectu, ריח* bed. die entweder lange verhaltene (mit **אֵרֶךְ**) oder sich nicht verhalten lassende und kurzbin ausbrechende (**קָצֵר**) affektuelle Erregtheit, deren Symptom das Schnauben 15, 13 ist. Was seinen Unmut zum Ausbruch bringt, ist der Art, daß auch die Drei, wenn sie ihm, dem offen es Aussprechenden, still zuhören, darob werden staunen und die Hand auf den Mund legen (vgl. 29. 9. 40, 4) d. i. in Anerkennung des unlösbaren und doch nicht abzuleugnenden Räthsels verstummen müssen. **הַשָּׂמִי** findet sich hier theils als *Hi. הַשָּׂמִי* (Kimchi), theils als *Ho. הַשָּׂמִי* oder, was dasselbe, **הַשָּׂמִי** (Abulwalîd) mit der auch sonst im *Ho.* dieses V. (Lev. 26, 34 f.) und anderer vorkommenden Schärfung des ersten Radicals punktirt (Olsh. § 259^b. 260). Die Vocalisation als *Hi.* (**הַשָּׂמִי** für **הַשָּׂמִי** wie Jer. 10, 25) in der Bed. *obstupescite* ist die bezeugtere und nach Ez. 3, 15 sprachgebrauchsgemäße. Iob selbst braucht an jenes Räthsel nur zu denken, so wird er bestürzt und sein Fleisch greift nach Entsetzen. Der Ausdruck ist wie 18, 20. Der Affekt ist als ein aus dem Gegenstand hervorgehendes Bedürfnis gedacht, welches das Subj. wie mit Naturnothwendigkeit befriedigen muß. In der folg. Str. beginnt die Darlegung des so Entsetzenerregenden.

- 7 Warum bleiben Frevler am Leben,
Werden alt, auch stark an Macht?
- 8 Ihre Nachkommenschaft steht fest vor ihnen um sie her,
Und ihre Sprößlinge vor ihren Augen.
- 9 Ihre Häuser haben Frieden sonder Schrecknis,
Und Eloahs Strafstecken kommt nicht über sie.
- 10 Sein (des Frevlers) Stier bespringt und befruchtet sicher,
Seine Kuh kalbt leicht und fehlgebiert nicht.
- 11 Sie lassen ins Freie gleich einer Lämmerherde ihre Buben,
Und ihre Jungen hüpfen umher.

1: Ein arab. Sprichwort sagt: „Die vollkommene Geduld ist die, welche keine Klage laut werden läßt *ila al-chalk* gegen Creaturen (Menschen).“

Die Frage v. 7 ist dieselbe, welche auch Jeremia 12, 1—3 aufwirft. Sie ist die Antithese zu der These Zophars 20, 5 und fragt nach dem Erklärungsgrunde der Erfahrungsthatſache, an welcher auch ein Asaph (Ps. 73 vgl. Mal. 3, 13—15) beinahe zu Falle gekommen wäre, daß nämł. die Gottlosen, weit entfernt, von der Strafe ihrer Gottlosigkeit ereilt zu werden, im Fortgenusse des Lebens bleiben, daß sie zu hohem Alter und auch zu demgemäß steigendem Vermögen d. i. Macht und Besitztum gelangen. Das V. צָחַק, welches wir 14, 18, 18, 4 (vgl. das *Hi.* 9, 5. 32, 15) in der Bed. ‚fortrücken‘ lasen, hat hier wie arab. *‘ataka*, *‘atuka* die Bed. ‚vorrücken im Lebensalter *provehī aetate* = alt werden‘, und צָבַר חֵיל stark werden an Vermögen (Hier. *confortari divitiis*), vgl. Ps. 73, 12 הִתְגַּדָּה חֵיל immer größeres Vermögen, höhere Macht gewinnen. Der erste Zug in dem Glücksbilde der Frevler, welchen Iob der Schmerz über seine eigne Kindarberaubtheit nahe legt, ist der, daß ihnen jeder derartige Verlust erspart ist: ihre Nachkommenschaft ist standfest (נָכוֹן *constitutus*, anderwärts in Bereitschaft stehend 12, 5. 15, 23. 18, 12., hier feststehend wie z. B. Ps. 93, 2) angesichts ihrer bei ihnen (so daß sie weder Verlust durch Tod noch durch örtliche Trennung zu beklagen haben), und ihre Absprossen (צִאצְאִים ein nur Jesaia’s sowol unbestrittenen als bestrittenen Weiss. mit dem B. Iob gemeinsames Wort) vor ihren Augen; man hat נָכוֹן als Präd. zu 8^b herüberzunehmen: sie sind ihnen ohne Einbuße vor Augen. Von den Kindern, den Bausteinen des Hauses (s. Ges. *thes. s. v.* בָּנָה), geht die Schilderung zu den Häusern selbst über. Ob שָׁלוֹם Subst. (= בְּשָׁלוֹם) oder Adj. sei, ist hier wie 5, 24. Jes. 41, 2 und anderwärts fraglich; die substantivische Fassung ist in so hochpoet. Rede mindestens gleich zulässig und das plur. Subj. בְּתֵיחֵם, welches wenn das Präd. adjektivisch gefaßt sein wollte שְׁלוֹמִים erwarten ließe, entscheidet für sie. Ein zweites Präd. ist מִפְתָּח ohne (fern von) schreckendem Unfall (מָן wie 11, 15. 19, 26. Jes. 22, 3), es läßt sich aber auch wie Spr. 1, 33 nach Analogie der RAA מִן הַנִּיחַ מָן, שָׁקֵט מָן u. dgl. als eng mit שְׁלוֹם zusammengehörig fassen. Was 9^a der äußeren Erscheinung nach ausspricht, führt 9^b auf den letzten Grund zurück: Eloahs שִׁבְטֶיךָ Stecken, mit dem er strafend schlägt (9, 34. 37, 13 vgl. Jes. 10, 24—26., wo שִׁבְטֶיךָ Geißel damit wechselt), ist nicht über ihnen d. i. bedroht und trifft sie nicht. Von dem Hausstand im Allgem. kommt v. 10 insbes. auf den Viehstand Da שִׁירֵי und פָּרֵתֵי mit einander wechseln und gemäß ihrem Genus construiert sind, so ist jenes vom männlichen Rind gemeint, nicht auch ἑπιζούσας vom weiblichen (LXX ἡ βοῦς, Hier. Saad. Bochart Rosenm.). Das V. עֵבֶר bed. im *Kal* befruchtet s. (wov. nachbibl. עֵבֶר schwanger und עֵבֶר Embryo), das *Pa.* befruchten, wov. מַעֲבֵרָא (vom *part. pass.* מַעֲבֵר) befruchtet (schwanger), das *Ithpa.* befruchtet werden, wie rabb. *Pu.* מַעֲבֵרָה geschwängert. Demgemäß übers. schon Trg. עֵבֶר mit מְבִטֵּן (*impraegnans*) und Gecatilia שִׁירֵי mit נְחֻלָּהֶם (*admissarius eorum*), wonach fast alle jüd. Ausll. erklären. Dieser Erkl. fügt sich auch לֹא יִגְעַל, welches LXX οὐκ ὀμυρολόγησεν (Hier. *non*

abortivit), Symm. in gleichem Sinne οὐκ ἐξέτρωσε, Aq. οὐκ ἐξέβαλε, Saad. *la julzik* übers. Die überall da vorausgesetzte Bez. des שׂוֹרֵי auf das weibliche Thier ist falsch, vielmehr ist der Zuchtstier Subj., aber das Ausgesagte bezieht sich von ihm aus allerdings auf das weibliche Thier. Denn תָּעַל bed. ausstoßen, abstoßen; das *Hi.* also: ausstoßen machen, rabb. in der besondern Bed.: etwas das Unreine eingesogen so ausbrühen oder ausglühen, daß es dieses von sich gibt und fahren läßt (לפלוט הבלוט). Demgemäß erkl. Raschi: „er wirft in sie nicht untauglichen Samen, welcher zurückkehrte und aus ihrem Innern sich wieder ausschiede (נפלט) ohne Schwängerung.“ Was also עָבַר positiv sagt, das sagt וְלֹא יִגְעִיל negativ: *neque efficit ut ejiciat.*¹ Von dem wirksam besprungenen weiblichen Thier heißt es dann 9^b weiter daß es hindurchbrechen läßt, näml. die Frucht, also daß es gebiert und daß es keine Fehlgeburt macht oder erleidet (nicht ‚verkalbt‘). פָּלַט (mit gewandelter Labialis מַלֵּט, wie נִמְרָץ 6, 25 für נִפְרָץ) bed. spaltend (durch einen Spalt) hervorbringen (√ פָּלַט wov. auch فلت IV *fugā elabi*). Am Ende der Str. v. 11 läßt der Dichter feinsinnig den kinderlos gewordenen Dulder auf das Kinderglück der Frevler zurückkommen. שָׁלַח bed. hier wie Jes. 32, 20 sich tummeln lassen. Ueber עָוִיל s. zu 16, 11. Luthers Uebers. von 11^b: *und jre Kinder lecken* erklärt sich durch seine Glosse zu Ps. 29: *lecken* = hüpfen, springen. Subj. zu v. 12 sind nicht die Kinder, sondern die רִשְׁעִים selbst, die glücklichen Väter der ausgelassenen Kinderherde.

- 12 Sie jauchzen unter Pauken- und Citherspiel,
Und freuen sich beim Klange der Schalmei.
- 13 Sie nutzen aus in Wolsein ihre Tage,
Und im Nu sinken sie in Scheöl hinab.
- 14 Und doch sprachen sie zu Gott: „Hinweg von uns!
Nach Erkenntnis deiner Wege verlangt uns nicht.
- 15 Was ist der Allmächtige, daß wir ihm dienen?
Und was nützt es uns daß wir ihn anlaufen?“ —
- 16 Sieh nicht in ihrer Hand steht ihr Glück,
Der Frevler Sinn sei fern von mir!

Zu רִשְׁעֵי ist wie Num. 14, 1. Jes. 42, 11 קֹלָם zu erg. und statt בָּתֶּח mit הָ der musikalischen Begleitung (wie Ps. 4, 1. 49, 5) ist nach der Masora mit Kimchi Ramban Ralbag Farisol בָּתֶּח zu lesen,² aber nicht mit Rosenm. zu erkl.: *personant velut tympano et cithara*, sondern: sie erheben ihre Stimme indem gleichzeitig Pauk' und Cither erklingen, הָ wie Jes. 18, 4 (wo zu übers.: während heiterer Wärme bei Sonnenschein, während Thaugewölk in der Ernteglut); das damit wechselnde

1) Der Aruch führt u. גַּעַל eine Stelle der Tosefta (Ergänzungswerks zur Mischna) an: הַיֶּהָה תֹּאכֵלם נֶפֶשׁ הַיֶּהָה מוֹדֵרָה בְּאֹכֵלָה מוֹדֵרָה נֶפֶשׁ הַיֶּהָה תֹּאכֵלם Würflinge von Eiern (d. i. der Henne zu früh durch einen Schlag auf den Schwanz oder sonst wie entfallene und noch nicht ganz ausgebildete) sind zu essen erlaubt, faule mag essen wer sich nicht eckelt.

2) Die Masora bem. כִּי־יִהְיֶה (nicht weiter so vorkommend) und demgemäß wird dieses כִּי־הָהָה von dem sonst vorkommenden כִּי־הָהָה unterschieden in dem masor. א"ב מן חר חד נסבין כה ברישיה (alphab. Verzeichnis der hier das Präfix כ und dort das Präfix ה annehmenden Wörter). Das Targ. gibt בָּתֶּח wieder.

ל ist wie Hab. 3, 15. Koh. 12, 4 das des Anlasses. דֹּחַ (arab. *duff*, span. *adufe*) ist τύμπανον (τύπαρον), כַּנּוֹר (arab. *kanàre*) κυνύρα oder κυθάρα (Dan. 3, 5), עֲנַבִּים oder עֲנָבִים 30, 31 (s. zu Gen. 4, 21) die Hirtenflöte (Trg. אַבְּיָבָא, wov. der Name der *ambubajae*). In 13^a setzt das *Kerî* an die Stelle des *Chethîb* יִבְלִי (Jes. 65, 22) das üblichere יִבְלִי (36, 11), dieses bed. *consumment*, jenes יִבְלִי *usu deterent*: sie nützen ihr Leben ab und aus, genießen es bis auf den letzten Tropfen. Es ist also nicht so wie die Freunde sagen, daß der Gottlose vor der Zeit dahingerafft werde 15, 32., auch überliefert ihn nicht langwierige Krankheit dem Tode 18, 13 f., sondern בְּרֵגֶז in einem Augenblick (vgl. 34, 20., nicht: in Ruhe d. i. Schmerzlosigkeit, was רֵגֶז nie bed.) sinken sie zum Hades (*acc. loci*) hinab. Das Fut. יִהְיֶה hier wie 39, 22. 31, 34 vom N. des V. יִהְיֶה *terrore percelli* herzuleiten ist sachlich unzulässig, es ist auf יָחַד (aramaisirend für יָחַד) zurückzuführen, dessen Fut. יִהְיֶה Ps. 38, 3 auch יָחַד (Spr. 17, 10. Jer. 21, 13) statt יָחַד (mit Ersatzdehnung wie aram. יָחַד יָחַד statt virtueller Verdoppelung) lautet, im Plur. יִהְיֶה, pausal יָחַד, wofür hier יָחַד, sei es daß die Form N. von יָחַד sein will (Riehm) oder daß die Beugung des V. פִּי in die der Vv. פִּי überschwanke (Hitz.), vgl. die metaplastischen Formen von נָבַל Jes. 64, 5., von נָבַל oder נָבַל Jer. 23, 12 und die analoge Verdoppelung des ח in יִחַד (*fut. Kal* von יָחַד), dessen Pathach wie hier das von יָחַד in Pausa unverändert bleibt Jes. 33, 12. Jer. 51, 58., wie sich auch sonst häufig das Pathach in Pausa hält z. B. צִנְקָרִי 34, 5. Der Modus der Folge יִהְיֶה, mit welchem v. 14 fortgefahren wird, bez. hier nicht das zeitlich auf- und auseinander Gefolgte, sondern das innerlich Verknüpfte und zwar das sich Widersprechende und doch beisammen Befindliche wie Gen. 19, 9. 2 S. 3, 8 vgl. Ew. § 231^b: sie sinken nach ganz und gar aufgezehrtem Leben ohne Todeskampf in den Hades hinab, und doch entsagten sie Gotte, mochten sich um seine Wege nicht kümmern (vgl. die Lehnstelle Jes. 58, 2) und erklärten Gottesdienst und Gebet יִהְיֶה *precibus adire*) für nutzlos.¹ Bis 15^b reicht die Rede der Gottlosen, 16^a nimmt nach Hirz. Illgst. Welte Hahn die Schilderung wieder auf: sieh ist nicht in ihrer Hand ihr Glück d. i. steht es nicht zu ihrer freien Verfügung oder: tragen sie es nicht überall hin mit sich? Aber 16^b ist dieser hier sowol als 14, 16 mislichen fragenden Fassung des לֹא (= הֲלֹא) nicht günstig. Richtig Schlottm. Hitz.: sieh nicht in ihrer Macht steht ihr Glück, aber indem sie nicht nur 16^a (wie Schnurrer), sondern den ganzen v. 16 als gegnerische Aeußerung fassen, was schon deshalb zulässig, weil die Ablehnung aller Gemeinschaft mit den Gottlosen im Munde der Gegner zwecklos wäre. Denn nicht die Freunde, welche das Strafgeschick der Gottlosen so schwarz als möglich beschreiben, erwecken den Schein, daß sie mit den Gottlosen liebäugeln, sondern Iob, der das Glück der Gottlosen in so lachenden Farben ausmalt. Andererseits sind beide Theile darüber

1) Das מִמֶּנִּי 14^a gehört nebst 22, 17 zu den 24 מִמֶּנִּי, welche von den Babylonern מִמֶּנִּי geschrieben werden.

einig, daß Glück wie Unglück auf Gott als letzte Ursache zurückgehe. Ebendeshalb findet Iob jenes **בְּרָךְ אֱתֵרְאֵלִים**, welches er die Gottlosen v. 14. 15 mit ihren eignen Worten aussprechen läßt, so abscheulich. Man fasse also 16^a als Urtheil Iobs und 16^b als daraus sich für ihn ergebende sittliche Folgerung. **יָקָר** führt den wahren Sachverhalt ein, **טוֹבָם** bed. wie 20, 21 ihr Glück und **לֹא בְרָכָם** (wobei die emphatische Stellung des **בִּרְם** zu beachten) daß dieses nicht in ihrer Hand d. i. Machtwillkür steht, sondern Gottes (12, 10), den sie so schnöde verleugnen. Daß ihnen Gott so großes und dauerndes Glück verleiht, das ist eben das Räthselhafte, welches Iob ans Licht zu stellen nicht umhin kann, ohne daß aber sein Abscheu vor jener Gottesverleugnung dadurch gemindert wird: der Frevler Rath (**עֲצָה** ähnlich wie 5, 13. 10, 3. 18, 7: Vorsatz, Grundsatz und überh. Gesinnung oder Denkweise) sei fern von mir. Das Satzverhältnis ist genau dasselbe wie 22, 18, wo diese Detestationsformel sich wiederholt. **רַחֲקָה** ist dem Sinne nach Optativ oder Precativ (Ew. § 223^b und Ges. § 126, 4*), was Hahn und Schlottm. ohne Grund unmöglich finden. Es ist Perf. der Gewißheit, welches das Gewünschte als Thatsache ausspricht, aber mit affectuöser exclamativer Betonung. Im Altarabischen ist es Regel, das Perf. als Optativ zu gebrauchen z. B. **بِأَبِي فُدَيْتَ** durch meinen Vater mögest du losgekauft werden (d. i. ich will meinen Vater deinetwegen hingeben), aber auch noch im Neuarab. (welches statt des Perf. sich häufiger des Fut. bedient) sagt man z. B. noch *la kân* d. i. er müsse nimmer gewesen sein! und die Ruwala grüßen sich **عَسَاكَ طَيِّب** Gott lasse dich gesund sein! Merx streicht nach LXX **לֹא** und liest nach *οὐκ ἐφορᾷ* dieser **מָצָה**: sieh in ihrer Hand ist ihr Glück und der Frevler Rath ist fern von ihm. Aber 22, 18 fordert **מָצָה**, wo es Merx auch gegen LXX stehen läßt, und sowol **עֲצָה** (Merx absichtlich veräußerlichend: „Treiben“) als **רַחֲקָה** (nicht **רְחִיקָה**) paßt ungleich besser für Ablehnung der Gesinnung jener Gottlosen seitens des Sprechers. Je abscheulicher nun das Verhalten jener Glücklichen gegen Den ist, dem sie ihr Glück verdanken, um so eher, sollte man meinen, möchte Gottes Gerechtigkeit sich herausgefordert fühlen ihnen nach Gebühr zu vergelten, aber —

- 17 Wie oft verlischt denn der Frevler Leuchte
Und bricht über sie herein ihr Misgeschick,
Daß er Schlingen zutheilt in seinem Zorn,
- 18 Daß sie werden wie Stroh vorm Winde
Und wie Spreu, die der Sturm hinwegrafft!!
- 19 „Eloah spart seinen Kindern auf sein Unheil!“
Er vergelt' es ihm daß er es fühle.
- 20 Sehen mögen seine eignen Augen seinen Unfall,
Und von der Zornglut des Allmächtigen trinke er.
- 21 Denn was kümmert ihn sein Haus nach ihm,
Wenn seiner Monde Zahl durchschnitten?

Das fragende **בְּמָה** hat hier keine andere Bed. als Ps. 78, 40: wie oft? (vgl. 7, 19 wie lange? 13, 23 wie viel?), aber nicht in dem Sinne:

wie häufig (Hgst., der hier und weiterhin ein Zugeständnis Iobs an die Freunde sieht), sondern in dem Sinne von ‚wie selten‘?! Wie selten ereignet sich was ihm die Freunde vorpredigen, daß der Frevler Leuchte **לֶחֶט** verlischt (so Bildad 18, 5 f.) und über sie hereinbricht (**יָבֵא** *ingruit*) ihr Unglück (so Bildad 18, 12: Unglück **אִי**, eig. Leidensdruck, steht bereit zu einem Falle), daß er zutheilt (vgl. Zophars „dies der Theil des frevlen Menschen“ d. i. das ihm Zugetheilte 20, 29) Schlingen in seinem Zorn. Hirz. Ew. Schlottm. Dillm. u. A. übers. **חֲבָלִים** mit dem Targ. (**סְדָבִין** *sortes*) ‚Loose‘, und allerdings kann **חֲבָלִים** abgemessene Theile 2 S. 8, 2 und Anthteile Ez. 47, 13 bez.; aber wenn es hier so gemeint wäre, ließe sich, weil der Begriff an sich indifferent, wenigstens **חֲבָלִימָא** oder **חֲבָלִים לָהֶם** erwarten. Rosenm. Ges. Vaih. Carey Hitz. übers. mit LXX Hier. (*dolores dolores*) „Schmerzen“, aber **חֲבָלִים**, das eigentümliche Wort von den Schmerzenswindungen der Gebärenden (39, 3), bed. nie schlechtweg ‚Schmerzen‘. Erinnert man sich, in wie mannigfaltigen Wendungen Bildad 18, 8—10 das Endgeschick der Gottlosen als gottverhängte Verstrickung dargestellt hat, so liegt es gewiß am nächsten, mit Stick. Hahn **חֲבָלִים** ‚Schlingen‘ zu übers., dem Sinne nach aber nicht von Blitzen als gleichsam von oben geworfenen feurigen Schlingen (Schmurr. Umbr. nach **פָּחִים** Ps. 11, 6), sondern überh. von verstrickenden Verhängnissen (z. B. **חֲבָלֵי יָדַי** 36, 8) zu verstehen. Wie der dreigliederige v. 17, so steht auch noch der zweigliederige v. 18 unter dem Regimen des **בִּמְה**. Das Bild vom Stroh oder vielmehr Häcksel (arab. *tibn, tabn*) kommt nur hier vor; um so häufiger ist das von der Spreu. Iob stellt hier was Ps. 1, 4 sagt in Frage, durch Zophars falsche Anwendung und oberflächliche Auffassung gedrängt. Was 19^a folgt ist ein Einwand der Freunde zur Rechtfertigung ihrer These; viell. ist der Satz mit Frageaccent gedacht: Eloah wird — so werft ihr mir ein — aufsparen seinen Kindern sein Unheil? **אִי** nicht von **אִי** Kraft, Vermögen wie 18, 7. 12. 20, 10. 40, 16., sondern von **אִי** Heillosigkeit (11, 11) und Unheil (15, 35). Daß die Freunde wirklich meinen, Gott strafe die Verschuldung des Gottlosen, wenn nicht an ihm selber, doch an seinen Kindern, sieht man aus 20, 10. 5, 4. Iob bestreitet so wenig als Ezechiel c. 18 die Vergeltungslehre an sich, sondern jene rohe Auffassung, welche, damit der göttlichen Gerechtigkeit die erforderliche Genugthuung werde, eine Uebertragung der Strafe behauptet, die doch dem Wesen der Persönlichkeit und Freiheit widerstreitet: er vergelte ihm selbst **לִיָּדָךְ** daß er es fühle d. i. büße (Jes. 9, 8. Hos. 9, 7. Ez. 25, 14). In solchen Jussiven geht es v. 20 weiter; das *ἀπαξ γεγραμμ.* **בִּיד** bed. Verderben (eig. Stoß, Puff), in welchem Sinne auch das arab. *kaid* (gewöhnlich: Arglist) zuweilen gebraucht wird; die Grundbed. der **כָּד** **כָּד** ist schlagen, stoßen, aus dieser entwickeln sich in den Stämmen **כָּא** *med. War* und *med. Je*,

כָּד **כָּד** die mannigfachsten Wendungen und Anwendungen, aus ihr erklären sich die Bedd. von **כָּדִיד** 41, 11., **כָּדִיד** 39, 23., viell. auch **כָּדִיד** 15, 24 (s. dort). In 20^b deutet sich wie Ps. 60, 5. Ob. v. 16 das

schon von Asaf Ps. 75, 9 und dann von den Proph. und dem newest. Apokalyptiker ausgemalte Bild von Gottes Zornkelch an. Der Hauptton liegt auf den Personbezeichnungen in עֵרֶרְי (עֵרֶרְי) und רִשְׁתָּהּ. Mögen vielmehr seine eignen Augen seinen Unfall zu sehen bekommen, möge er selbst von der göttlichen Zornglut trinken (6, 4) müssen, denn was ist sein (was hat er für ein) Interesse an seinem Hause nach ihm d. i. nach seinem Tode (Koh. 3, 22 u. ö.), aber wol nicht: wenn er gestorben ist (Hitz.), sondern: wenn er gestorben sein wird — der Gottlose ist Egoist, was mit den Seinen nach seinem Tode werden wird ficht ihn nicht an, denn es trifft ihn nicht (14, 21). מִי (mit Pathach vor י wie nach der Masora auch Gen. 31, 36) fragt in verneinendem Sinne (weshalb מָל geradezu *non*), הִפֵּץ eig. Willensneigung entspricht ganz unserem ‚Interesse‘ (*quid ejus interest*) wie 22, 3 vgl: Jes. 58, 3. 13 (seinem Interesse nachgehen). In 21^b setzt sich nach dem Schema 2 S. 1, 1 אֶחָדֶיךָ fort: nach ihm und wenn seiner Monde Zahl . . das Prädicat steht wie 15, 20 (s. dort) *per attractionem* im Plur. Schnurr. Hirz. Umbr. u. A. erklären: wenn seiner Monde Zahl verloost d. i. abgelaufen ist, aber הִפֵּץ als *v. denom.* von הִפֵּץ in der Bed. ‚Pfeile als Loosstäbe (arab. سَهْم wie auch pers. tîr Pfeil und Loos) im Helme oder sonst wo schütteln‘ (vgl. Ez. 21, 26) ist dem hebr. Sprachgebrauch fremd; auch ist ‚verloost‘ für ‚abgelaufen‘ eine schiefe Metapher. Coccejus gibt auch noch den Rückgang auf הִפֵּץ ψῆφος zur Wahl: *calculati sive ad calculum i. e. pleno numero egressi*, was sich noch weniger begründen läßt. Besser Ges. Ew. Dillm. u. A.: wenn seiner Monde Zahl zuertheilt d. i. eine bestimmte Zahl von Monaten ihm zuertheilt ist, so daß er wenigstens innerhalb der vorbestimmten Lebensgrenze sein Glück ungestört genießen kann. Man vermißt dabei לִי, und eine Erkl., welche dies nicht vermissen läßt, wird vorzuziehen sein. Dies leistet Hitzigs Uebers.: wenn seiner Monde Zahl verlaufen, aber von dem Intransitiv חָצַץ ungestüm, schnell laufen zeigt sich im Hebr. keine Spur und auch das *Pu.* widerspricht dieser Sinngebung. Alle die mancherlei Bedd. der Vv. הִפֵּץ, הִפֵּץ, חָצַץ (theilen) und חָצַץ (besondern) gehen auf die Grundbed. *scindere* durchschneiden, spalten (wov. הִפֵּץ Pfeil LXX 1 S. 20, 20 σῆζα) zurück, wonach zu erkl.: wenn seiner Monde Zahl abgeschnitten (Hglst. Hahn) oder durchschnitten d. h. wenn seinem Lebensverlaufe eine Grenze, wo er ein Ende hat, gesetzt ist (vgl. בָּצַץ vom Abschneiden des Lebensfadens 6, 9. 27, 8., arab. صَرَم).

Der Tod ist das Ende alles tageshellen Denkens und Empfindens. Wenn also der Gottlose seiner Thaten Lohn empfängt, so sollte er ihn nicht in seinen Kindern, sondern bei Leibesleben empfangen. Aber eben das läßt sich nur zu häufig vermissen.

22 Will Gotte man Erkenntnis lehren,
Der doch die Himmlischen richtet?

23 Der Eine stirbt inmitten seiner Vollkraft,
Noch ganz wolgemut und sorglos.

- 24 Seine Tröge sind voll Milch,
 Und das Mark seiner Gebeine ist reichgetränkt.
 25 Und der Andere stirbt mit bitterer Seele
 Und hat nicht genossen des Guten.
 26 Bei einander im Staube liegen sie,
 Und Gewürm deckt sie beide.

Die Frage v. 22 gilt den Freunden. Indem diese behaupten, daß nothwendig und immer die Tugend durch Glück und die Sünde durch Unglück sich belohne, ohne daß aber die Erfahrung dieses von ihnen behauptete Gesetz der göttlichen Weltordnung bestätigt: werfen sie sich wie zu Lehrern Gottes auf, sie wollen ihm die rechte Erkenntnis des von ihm als Regierer und Richter der Menschen einzuhaltenden Verfahrens lehren, während doch Er der Absolute ist, dessen richterlichem Walten nicht die Menschen bloß, sondern auch die himmlischen Geister unterstellt sind und sich fügen und beugen müssen. Das V. לִימַר ist hier, statt mit doppeltem Acc. wie in der Lehnstelle Jes. 40, 14., mit dem Dat. der Person (vgl. *διδάσκειν τινί τι*) construiert. Mit וְהוּא beginnt regelrecht ein Umstandssatz: während er doch etc. Arnh. Löwenth. Ruetschi übers.: während er doch hochoberhaben d. i. nach einem für den Menschen schlechthin transcendenten Gesetze richtet, aber so adverbial werden Substantiva wie מִיִּשְׂרָאֵל, מִרְּחוֹק, פְּלִאִים, nicht aber zu Substantiven erhobene männliche Adjectiva gebraucht. Hahn (welchem Olsh. beizutreten geneigt ist): aber Er wird schon die Uebermütigen richten, wogegen die Satzform und überdies die Parallelen 25, 2. 15, 15. 4, 18 (vgl. Jes. 24, 21), aus denen ersichtlich daß רָמִים die Himmlischen (wie Ps. 78, 69 die Himmelhöhen) bed.: es ist ein Grundged. des angelologisch reichen Buches, daß die Engel, obwol erhaben über die Menschen, doch Gotte gegenüber unvollkommen und also weder der Möglichkeit der Sünde nach der Nothwendigkeit eines sie einheitlich zusammenhaltenden und richterlich überwaltenden Regiments entrückt sind. Das Walten des allerhabensten Richters ist ein anderes, als die Drei ihm überklug vorschreiben. Der Eine (näml. der Frevler) stirbt בְּנֶפֶשׁ חַמָּה in *ipsa sua integritate*, wie בְּנֶפֶשׁ חַיִּים *ipso illo die*; arabisch würde es فی عین heißen, indem dort das Auge, hier das Gebein (vgl. Uhlemann, Syr. Gramm. § 58) die Leibhaftigkeit, den Bestand, das Wesen und also die Selbstigkeit und Selbigkeit bez. חַם ist von mangellosem äußeren Wohlbefinden gemeint, wie sonst מָחַם vgl. חָם Ps. 73, 4 (nach der Conj. חָם לְמִי חָם), חֲמִירִים Spr. 1, 12. In 23^b wechselt in Codd. die Vocalisation שְׁלֹאֲנָן und שְׁלֹאֲנָן; auch in letzterem Falle (vgl. Ps. 6, 3. רֹשֶׁם Ps. 66, 17) ist das Wort Nomen, nicht Finitum des Zeitworts. Was aber die Form anlangt (nach Röd. Olsh. ein Schreibfehler), so ist sie entw. eine Mischform (s. zu 26, 9. 33, 25 vgl. Wetzstein zu 40, 17) aus שְׁאֲנָן und שְׁלִי mit zusammengefloßener Bed. beider (Ew. § 106^c), wozu aber die Zusammenstellung mit שְׁלִי (= שְׁלִי mit incorrektem Jod wie שְׁלִי, שְׁלִי des *Keri*) nicht recht paßt, oder sie ist aus שְׁאֲנָן mittelst Epenthese (wie זִכָּה aus זִכָּה *aestuar* und בָּלֶם *βάλ-*

סאָמור aus בשם) entstanden und gleicher, nur gesteigerter Bed.¹ In v. 24 wird diese Fülle des Wolstandes und Wolseins ausgemalt. LXX Trg. Hier. Syr. meinen, weil in der Parallelzeile die Knochen erwähnt werden, auch unter עֲצָתָיו einen Theil des Körpers verstehen zu müssen und lesen deshalb חֵלֶב statt חֲלָב. Saadia aber läßt חֲלָב stehen und übers. nach urabischer Vorstellungsweise *audāghu* seine Halsadern.² Aber die Voraussetzung, daß עֲצָתָיו einen Körpertheil bez. müsse, ist ohne Nöthigungsgrund (vgl. z. B. 20, 17 und dazu 20, 11); im Gegentheil erwartet man, wie Schlottm. bem., bei der Vorstellung des wolgetränkten Marks eine Hinweisung auf reichliches nahrhaftes Getränk. Hiernach ließe sich übers.: „seine (nämlich seiner Herden) Lagerplätze sind voll Milch“ nach dem arab. عَطْن oder مَعْطِن, welches von

Schult. Reiske (*epaulia*) und schon von Abulw. AE u. A. verglichen wird. Da aber die Bez. dessen was von dem Vieh an der Tränke gesagt sein sollte auf die Plätze an der Tränke nicht eben dichterisch schön

1) Verwandt ist ein arab. شَعْنِ wahrsch. in der Bed. frisch und saftig s. „Der Palmsonntag heißt in Syrien und Palästina das 'Sa'ânîn-Fest (Volek, *Calendarium Syriacum* p. 28), was nicht s. v. a. Hosiauna-Fest (Abulfeda, *Hist. anteqst.* p. 166), sondern عَظْرَتِ تَوْنِ بَاصَوْر. Auf meiner ersten Haurân-Reise 1857 befand ich mich in einem Lager der Šâlūt am Ostrande der Leqâh bei der Ortschaft Umm el-hâretîn, als ich von einer Terebinthe (*botma*), unter der wir saßen, einen Zweig verlangte, weil ich eine Traube und eins der schön gefiederten siebenzähligen Blätter des Baumes zeichnen wollte. Da rief man einem Jungen zu, daß er hinaufsteigen und einen sa'ânân abbrechen sollte. Dieses Wort hatte ich bis dahin nicht gehört und man erklärte mir, عَظْرَتِ, Plur. sa'ânîn, sei die gewöhnliche Bezeichnung eines jeden grünen Baumzweiges. Das Wort hat die Intensivform عَظْرَتِ. Also ist عيد الشعانين das Fest der grünen Zweige, und die in Aegypten übliche Bezeichnung 'Id ez-zêtân eine Verkürzung aus 'Id sa'ânîn ez-zêtân. Fest der Olivenzweige. Dieser Fall bestätigte mir von neuem die oft gemachte Erfahrung, daß sich unter der nomadischen und ländlichen Bevölkerung Syriens und Palästina's, besonders Haurâns, viel altes Sprachgut, das man in den Städten nicht mehr kennt, erhalten hat.“ Wetzst.

2) Gesenius im *thes.* corrigirt das in der handschriftl. Uebers. Saadia's vorgefundene אֶדְאָגָה in אֶדְאָגָה, was *repositoria ejus* bed. soll, aber gar nicht arabisch ist, wogegen אֶדְאָגָה der richtige Plur. von دَجْج is: seine Halsadern, was nicht bloß von Pferden, sondern auch von Thieren und Menschen vorkommt. Saadia hat im Hinblick auf das folg. מִלְאָה חֲלָב dabei an die bildliche LA אֶדְאָגָה חֲלָב gedacht: „er hat seine Halsadern gemolken d. h. ihm gleichsam das Blut aus den Halsadern abgezapft - cum jugulavit, s. *Bibliotheca Arabo-Sinica* p. 563: „Und mit dem frischgemolkenen Saft der Halsadern, nämlich der Feinde (ومن حلب الأوداج) wird unser zum Entwöhnen reifer Säugling genährt im Schooße des Kampfgetümmels, sobald er entwöhnt wird.“ Die Uebers. Saadia's will also sagen: seine Halsadern sind mit frischem Blute gefüllt, strotzen von Blutfülle. *Id*

ist und die Sprache für Triften, Wiesen und Auen eine Menge andere Wörter bot, so ist es wahrscheinlicher, daß עֲטִינִי große Gefäße seien, wie talm. מִצֵּן ein Gefäß, in welches man die noch nicht ausgereiften Oliven einlegte, damit sie da mürbe und ölschwitzend würden (*Menachoth* VIII, 4), und zwar entw. die Melkkübel oder Melkeimer (תַּחֲלוּבִין לַחֲבוֹן), oder mit Kimchi (der dies mit Recht als dem zu schildernden Wolstand angemessener bez.) die Tröge für den Milch-Vorrat,

was auch der Bed. des V. עָטַן 'einlegen' näher entspricht.¹ Von der reichlichen Nahrungsfülle 24^a geht die Schilderung 24^b zu des reichen Mannes Wolgenährtheit infolge derselben über. בִּנְיָ (arab.

مَخْ oder auch نَحْ, wie בִּנְיָ = בִּנְיָ, *naurag* = מוֹרֵג) ist das Knochenmark

z. B. Rückenmark, aber auch das Hirn- als Kopfmark (*Psychol.* S. 233). Die Knochen (*Spr.* 3, 8) oder, wie es hier genauer heißt, ihr Mark wird getränkt, wenn der Körper innerlichst mit Lebensfrische, mit Kraft und Wolgefühl erfüllt wird; das Bild wird Jes. 58, 11 ausgemalt (wie ein wolbewässerter Garten) und Jes. 66, 14 weiter geführt (deine Gebeine werden gleich jungem Grün erblühen). Nun folgt mit יָדָה (wie 1, 16) das Gegenstück. Der Andere, näml. der Gerechte, stirbt hin mit bitterer Seele (vgl. Iobs Klagen 7, 11. 10, 1) d. h. einer solchen welche die Bitterkeiten eines leidenvollen Lebens zu erfahren bekommen hat, er stirbt hin und hat nicht genossen בִּטְדָה des Guten (אָ wie Ex. 12, 43. Ps. 141, 4 vgl. oben 7, 13), hat keinen Theil am Genusse desselben gehabt (vgl. Iobs Klage 9, 25). Im Tode sind alsdann beide, Ungerechte und Gerechte, einander gleich Koh. 2, 15 vgl. 9, 2 f. Zusammen liegen

2) Das V. עָטַן, von den Orientalen selbst mit dem laut- und sinnverwandten وَطَن zusammengestellt, hat die Grundbed. festliegen und festlegen, wie denn عָטַן, Lagerort von Kameelen, Schaafen und Ziegen um die Tränke

herum, nur spezifisch von وَطَن Viehhof, Viehstall verschieden ist. Der gemeinschaftliche Gattungsbegriff ist immer Lagerort, weshalb der Kamus 'aṭan durch waṭan wa-mebrek, näml. um die Tränke herum, erklärt. Gleichbed. ist

مَعِطִין (*m'atén* bei Barth, *Wanderungen* S. 100 vgl. DMZ IV, 275) als *n. loci*.

Das V. עָטַן Impf. *j'atunu*, auch *j'atinn*, Inf. 'aṭan, ein *v. intrans.*, bed. näml. von Kameelen u. s. w. sich um die Tränke lagern, nachdem sie daraus gesoffen

haben, oder auch vorher. Dagegen עָטַן Impf. *j'atinn*, auch *j'atunu*, Inf. 'aṭn, ein *v. trans.* vom Gerber: die Felle in die Lohe oder Beize legen (franz. *confire*, mittellateinisch *tanare*, *tanuare*, woher franz. *tanner* gerben, *tan* Lohe), bis sie

gar sind und die Haare leicht abgeschabt werden können. Daher עָטַן Impf.

j'atunu, Inf. 'aṭan, ein *v. intrans.* von Fellen: durch Liegen in der Beize mürbe werden und müffen, stinken, was dann auch auf Menschen und Thiere übertragen wird: stinken wie ein Fell in der Beize, vgl. *situs*, Schimmel, Moder, Rost. *l'l*.

sie auf Staube, näml. Grabesstaube (7, 16 vgl. zu 19, 25), und Gewürm überdeckt sie. Wo bleibt also das von den Freunden mit so starrer und für Iob so tief verwundender Consequenz geltend gemachte Gesetz diesseitiger Vergeltung? —

- 27 Sieh ich kenne eure Gedanken
Und die Kniffe, womit ihr mich überwältigt!
28 Wenn ihr sagt: wo ist das Haus des Tyrannen
Und wo das Prachtgezelt der Frevler —:
29 Habt ihr nicht gefragt Weitgereiste,
Ihre Denkwürdigkeiten könnt ihr doch nicht verleugnen:
30 Daß am Unglücks-Tage verschont blieb der Böse,
Am Tage der Zornausbrüche sie weggeleitet wurden?
31 Wer mag ihm vorrücken ins Angesicht seinen Wandel?
Und hat er gehandelt, wer wills ihm vergelten?

Ihre Gedanken, die er durchschaut, sind ihre Hintergedanken, daß er ein solcher seiner Thaten Lohn erntender Frevler sei; מְזִמָּה (was sowol von rechten Maßnahmen, guten weisen Vorsätzen Spr. 5, 2. 8, 12 als hinterlistigen Plänen, tückischen Ränken vorkommt Spr. 12, 2. 14, 17 vgl. die Definition des מְזִמָּה בְּעַל Spr. 24, 8) nennt er die fein-angelegten Schlußketten, womit sie auf ihn einstürmen; הָמָס (vgl. arab.

تَحَبُّسٌ sich gestreng, ungestüm, gewalththätig beweisen) ist mit עַל construiert im Sinne eines auf Ueberwältigung abgesehenen Vergewaltigens. In v. 28., dem mit בִּי הָאָמָרִי (wie 19, 28) beginnenden Vordersatz zu v. 29., bez. er sich auf Worte der Freunde wie 8, 22. 15, 34. 18, 15. 21 zurück. בְּרִיב ist eig. der Edle, den sein Herz zum Guten antreibt (רִיב

נָדָב) oder der dazu in freier Selbstbestimmung rasch und willig ist (נָדָב), s. Psychol. S. 165.; dann aber, indem der Begriff den umgekehrten Weg von *generosus* nimmt, der Edle (Adelige oder Fürstliche) von Geburt und Stand, womit sich dann leicht, wie hier (parall. רָשָׁעִים), der Nebenbegriff des Stolzes und des Misbrauchs der Gewalt, also des Despoten oder Tyrannen verbindet (Jes. 13, 2 vgl. oben 12, 21) — ein Widerspruch des Namens und Verhaltens, der nach Jes. 32, 5 dereinst beseitigt werden wird. In 28^b ist מִשְׁכְּנֹת nicht äußerlich, sondern innerlich multiplicirender Plur.; viell. denkt der Dichter bei בֵּית an einen städtischen Palast, bei אֶחָל מִשְׁכְּנֹת an ein durch Umfang und durch Pracht der Ausstattung hervorstechendes Zelt unter den Wanderstämmen.¹ Die Freunde, meint Iob, räsonniren, indem sie so fragen, *a priori*; der Thatbestand der Erfahrung ist, wie man von עֲבָרֵי דֶרֶךְ Wanderern d. h. hier (vgl. Thren. 1, 12) vielgereisten, wolbewanderten, welterfahrenen Leuten hören kann, ein anderer. Das פִּי בְּרִיב ist von

1) Wenn auch die Zelte regelmäßig aus zwei Abtheilungen bestehen, eine für die Männer und eine für die Frauen, so ist doch die von Hirz. bestrittene Uebers. „Prachtgezelt“ in vollem Rechte; denn noch jetzt weiß ein Beduine, sobald er sich einem Lagerort nähert, sogleich das Zelt des Scheich anzugeben: es zeichnet sich aus durch seine Größe, oft auch durch die vor der Thür aufgepflanzten Lanzen und, wie sich außerdem von selbst versteht, durch die reiche Ausstattung mit Teppichen.

der Wurzelbed. anblickend fixiren aus ein *ἐραντιόσημον*, indem es sowol berücksichtigen 34, 19 als verleugnen Dt. 32, 27 bed.; hier ist, wie der Tempuswechsel und das an die Stelle des fragenden *הֲלֹא* tretende *לֹא* fordern, zu übers.: ihre *אֵלֶּיךָ* könnt ihr doch nicht ignoriren (vgl. *אֵלֶּיךָ* und *נִכְרַר*). *אֵלֶּיךָ* sind Merkzeichen, hier Merkwürdigkeiten und zwar die von ihnen erzählten merkwürdigen Geschichten oder Exempel; auch *אֵלֶּיךָ* (Collectivplur. *אֵלֶּיךָ*) Zeichen wird in der Bed. von *עֵבֶרָה* Exempel, geschichtliche Lehre gebraucht. Daß nun das *כִּי*

v. 30 wie v. 28 die Ansicht der Freunde einführe und der Vordersatz zu v. 31 sei: *quod (si) vos dicitis, in tempora cladis per iram divinam immissae servari et nescium futuri velut pecudem eo deduci improbum* (Böttcher *de inf.* § 76), hat in dem doppelten *ל* einen scheinbaren Anhalt, zumal im Hinblick auf *ל* *חֲשָׁךְ* 38, 23 und *ל* *הוֹבֵל* Jes. 53, 7. Jer. 11, 19., läßt sich aber, da auf *כִּי* kein *חֲשָׁמִיר* folgt, nicht annehmen. Soll v. 30 die Ansicht der Freunde aussprechen, so muß man v. 30 vor v. 29 rücken (Wo ist das Haus . . denn zum Unglückstage wird aufgespart der Böse und einem Tage der Zornergüsse werden sie zugeführt) — ein Vorschlag, den Ruetschi billigt. So aber wie die Verse stehen, führt *כִּי* dasjenige ein was die Berichte Vielgewanderter besagen, aber nicht ironisch dasjenige was sie in Wirklichkeit nicht sagen (Riehm), sondern was sie besagen. Ist dies richtig, so kann *יִחְשַׁךְ* nicht ‚er wird aufgespart‘ und *ל* nicht beidemal das Ziel bed. Das *ל* in *לְיָמָם* bez. hier nicht den Tag, auf welchen hin oder bis wohin die Handlung geschieht, sondern auf welchen sie trifft, an welchem sie eintritt Jes. 10, 3. Gen. 21, 2 und häufig, und das V. *חֲשָׁךְ* bed. also hier nicht ‚aufbehalten‘ wie 38, 23., sondern zurückhalten von der Gefahr wie 33, 18 u. ö., also ungefährdet erhalten. Ew. übers.: „am Tag da Zornes-Fluten heranfahren.“ Aber wie matt wäre dieses *הוֹבֵל* ‚herbeigeführt werden‘! Dieses *הוֹ* bed. sonst gebracht und geleitet werden und kommt v. 32 ähnlich wie Jes. 55, 12 und anderwärts von Ehrengeleit vor, hier dem Zus. gemäß: aus der Gefahr hinweggeleitet werden (etwa wie Lot und die Seinen durch das Geleit der Engel). Zur Zeit, wo Zornergüsse (*עֲבָרָה* Uebertreten des Unmuts = Zornausbruch wie arab. *عَبْرَة* Uebertreten des Auges — Thräne) ergehen (vgl. Spr. 11, 4.

Zef. 1, 15), bleiben sie unbetroffen: sie entgehen ihnen wie unter sonderlichem höherem Schutze. Merx setzt sowol 30^a als 30^b *לֹא* ein als „von vorsichtigen Theologen weggestrichen“; wir meinen daß diese für den Zus. nach rückwärts und vorwärts blinder gewesen sein müßten als glaublich ist. Den folg. v. 31 bez. man gew. auf Gott: die Handlungsweise Gottes ist über alle menschliche Rüge erhaben, obgleich mit der Idee der Gerechtigkeit nicht vereinbar 9, 12. 23, 13. Aber dagegen ist das *כִּי יִשְׁפָּטֵם-לֹא* wer wirds ihm vergelten, was von Menschen im Verh. zu Gott gesagt unstatthaft ist und also den Sinn haben

müßte: wer soll, nachdem Gott den Frevler ungestraft gelassen — wofür aber **הוּא עָשָׂה** ein unpassender Ausdruck wäre — ihm, dem Frevler, vergelten? Deshalb hat man gegen Ew. Hirz. Hlgt. Dillm. anzunehmen, daß v. 31 sich nicht auf Gott, sondern auf den Frevler bez. und wenn auch nicht Aussage der Vielgereisten, doch Folgerung aus ihren Berichten und in ihrem Sinne gesprochen ist: so mächtig ist gewöhnlich der Böse, daß keiner sich seinem verderblichen Wirken widersetzen und ihn darüber zur Rede stellen darf, geschweige daß ihm, wenn er etwas zur Ausführung gebracht hat (**הוּא עָשָׂה** absichtlich so feierlich lautend wie sonst von Gott z. B. Jes. 38, 15), irgendwer nach Verdienst zu vergelten wagte. Das den Berichten Vielgereister Entnommene setzt sich nun noch weiter fort, worauf dann epiphonematisch das Facit gezogen wird.

32 Und er wird zur Gräberstätte geleitet,
Und über dem Grabhügel hält er noch Wache.

33 Süß sind ihm des Thales Schollen,
Und hinter ihm ziehen alle Menschen nach,
Wie sie ihm vorausgingen ohne Zahl.

*

*

34 Wie also wollt ihr mich so eitel trösten!
Eure Erwidrerungen sind nichts als Treubruch.

Weggeleitet (**יִדְּבֹל**) während seines Lebens zur Zeit grimmer Verhängnisse, wird dieser selbe unantastbare Bösewicht nach seinem Tode ehrenvoll zum Begräbnisplatze (**בֵּית קְבָרוֹת** wie 17, 1 = **בֵּית הַקְּבָרוֹת** der nachbibl. Sprache und **בֵּית שְׁלֵם** Koh. 12, 5) geleitet (**יִדְּבֹל** vgl. 10, 19), und zwar zu einem prächtigen Grabe, welches sein Andenken monumental festhält. Das Nächstliegende ist nun jedenfalls, wie **יִדְּבֹל** auch **יִשְׁקַד** auf den Verstorbenen zu beziehen. Die Erkl.: und auf dem Grabhügel hält man Wache (Böttch. Hahn Röd. Olsh. Hitz.) ist an sich zwar zulässig, da gerade das in dienender Weise wirksame Subj. häufig ungenannt bleibt (Gen. 48, 2. 2 K. 9, 21. Jes. 53, 9 vgl. oben zu 18, 18), aber nicht günstig ist dies, daß **יִשְׁקַד** (v. **שָׁקַד** wachen und regsam s. statt zu schlafen) nur eine Ehrenwache bei Nacht, nicht zugleich am Tage bez. würde und die Deutlichkeit **בְּדִישׁ** statt **בְּדִישׁ** erfordert hätte. LXX B übers. **ἐπὶ τοσούτων**, viell. im Sinne Raschi's: „auf dem Grund und Boden seiner Begüterung begraben hält er auch im Tode noch Wache über die Garbenhaufen.“ Hier. deutet es nach Xenoph. *Hellen.* 4, 4, 12: *in congerie mortuorum*. Dem Richtigen näher kommt LXX A **ἐπὶ τοσούτων** auf dem Sarge. Denn **בְּדִישׁ** muß wie 5, 26 den Garbenhaufen so hier den Grabhügel bed. Schon Haji Gaon bem., es

sei der nach arab. Sitte über Gräbern errichtete Kuppelbau (**قبة**) gemeint, und AE, es sei überh. der mit Erde u. dgl. aufgeworfene Grabhügel zu verstehen. In der That bed. **גְּרִישׁ** (von **גָּרַשׁ** aram. talm. *cumulare*) *cumulus* in den mannigfachsten Beziehungen, welche im Arab. auf die Vv. **جدس**, **كدس** und **جدث** vertheilt sind, insbes. *tumulus*, altarabisch **جَدَثٌ** (in vergrößerter Aussprache **جَدَثٌ**), Synon. von

قبر. Liebe sich unter dem Grabhügel ein wirklicher Hügel mit dem Grabe oben verstehen, so böte sich eine zu der Vorliebe der Beduinen auf Anhöhen begraben zu werden, stimmende Erkl. dar: der Eine, der ein besseres Loos verdient hätte, wird am ersten besten Orte der Ebene in ein unbemerkliches Grab eingescharrt, der reiche Mann aber wird auf die Anhöhe hinauf gebracht und hält auf seinem hochgelegenen Grabe Wacht, indem er von da gleichsam auch im Tode noch die Weitschau genießt, welche dem Lebenden so wolthat.¹ Aber die Bed. *collis* ist unerweisbar, גִּרִּית bed. den Hügel, welchen das Grab selbst bildet, und v. 33 weist uns ja in das Wâdi als Begräbnisort, nicht auf die Berge. Bed. aber גִּרִּית den Grabhügel, so ist es auch nicht wol möglich, mit Schlottm. an die Wandbilder und Funerärstatuen des Verstorbenen zu denken, wie sie in ägypt. Grabgewölben sich finden (obwol wir in 3, 14 eine Anspielung auf die Pyramiden anerkannten), denn von einem גִּרִּית im eig. Sinne kann da keine Rede sein. das Wort müßte wie جدث (welches der neutest. Arabs vom *μνημεῖον* Jesu gebraucht) mit Verwischung seiner Urbed. zu der Bed. *sepulcrum* verallgemeinert sein. Dies wäre möglich, braucht aber nicht angenommen zu werden. Die Worte Iobs sind die malerische Antithese zu Bildads Behauptung 18. 17., daß der Gottlose gedächtnis- und spurlos dahinsterbe: so ist es nicht, sondern er hält über dem Grabhügel Wacht, er wacht fort obwol entschlafen, indem er sich fort und fort durch das über seinem Grabhügel gebaute Monument in Erinnerung bringt, welches als Pfeiler- oder als Kuppelbau oder als Votivgaben-Gehänge oder sonstwie zu denken der Fantasie überlassen bleibt. Bei solcher Ehre, die ihm auch in den Tod hinein folgt, sind ihm süß des Thales Schollen (*est ei terra leris*) und, angenommen daß der Tod an sich schon ein Uebel, so ist er doch keinem anderen Geschecke verfallen, als welchem alle Menschen nach ihm entgegengehen und alle vor ihm entgegengegangen sind, ihm aber versüßt durch Ehrengelait und Nachruhm. Richtig Hgst., wogegen Ew. Hirz. Umbr. Dillm. u. A. יִמְשֶׁךְ (intr. wie Richt. 4, 6., LXX ἀπελταύσται) von nachahmender Betretung gleicher Bahn verstehen, Hitz. von allgemeiner Verehrung nach Brief Jerem. v. 5; aber dann wäre בְּלִי-אָדָם eine unwahre Hyperbel, durch die sich Iob eine Blöße gäbe. — In v. 34 schließt er seine Rede ab; das י von יִצְיָהּ ist dem Sinne nach (wie z. B. das י von יָצִי Jes. 13, 12) ein die Schlußfolgerung ziehendes *ergo*. Ihr durch Bußforderung bedingter Trost ist nichtig und was ihre Entgegnungen betrifft, so lassen sie, auf ihren wahren Werth reducirt, nichts als מַצֵּל zurück; sie sind, recht besehen, nichts als Perfidie gegen Gott und den Freund, indem sie jenen gewissenlos zu rechtfertigen suchen und diesen gewissenlos verdammen.

1) „Nehmt meine Gebeine — sagt ein arab. Gedicht — und tragt sie mit euch, wenn ihr ziehet, Und wenn ihr sie begrabt, begrabt sie eurem Zeltlager gegenüber! Und begrabt mich nicht unter Weinreben, die mich beschatten würden, Sondern auf einem Berg, so daß mein Auge euch sehen kann!“ (Wetzstein in seinem Reisebericht über die Trachonen.)

Den Gedanken, daß gerechte Vertheilung des Glücks und Unglücks in der Welt sich vermissen lasse, hat Iob schon einigemal ausgesprochen 9, 22—24. 12, 6. Aber erst in dieser Entgegnung auf Zophars 2. Rede tritt er den Dreien geflissentlich damit entgegen, nachdem keinerlei Betheuerung seiner Unschuld ihm etwas gefruchtet hat und ihr Gebaren mit ihrem Dogma immer rücksichtsloser und verwegener geworden ist. Iob versündigt sich in dieser Rede, aber dennoch weidet er sich nicht an jenem Widerspruch, in welchem der Erfahrungsthatbestand zur Gerechtigkeit göttlicher Vergeltung steht; nein, wenn er an das Räthsel denkt, so geräth er in Bestürzung und Schauer ergreift ihn 21, 6. Und indem er das Glück der Sünder schildert, spricht er in den Worten: Der Gottlosen Rath sei ferne von mir! (21, 16) seinen Abscheu vor der Sünde jener Glücklichen aus, damit man nicht wähne, daß ihn nach solchem Glücke gelüste.

Man wird, wenn man Zophars und Iobs Reden mit einander vergleicht, sogar sagen müssen, daß das verhältnismäßig größere Recht auf Seiten Iobs ist. Zwar bestätigt die Schrift das was Zophar über den Untergang des Frevlers sagt an hundert Stellen, und gerade dieses traurige Ende des eine Zeit lang glücklichen und trotzigen ist die Lösung, wodurch die alttest. Schrift Ps. 37. 73. Jer. 12, 1—3. Hab. 1, 13—c. 2 das Anstößige der räthselhaften Erscheinung, daß es dem Frevler wol geht, beseitigt. Aber bedenkt man, daß diese Lösung, so lange jenes traurige Ende nur diesseitig und äußerlich gefaßt wird, ungenügend ist, und daß die Lösung erst dann genügt, wenn wie im Buche Koheleth gegen gleiche Zweifel, wie Iob sie ausspricht (Kohel. 7, 15. 8, 14), das Ende als die Entscheidung eines letzten alle Widersprüche ausgleichenden Gerichts gefaßt wird: so wird man nicht leugnen können, daß Iob das vollste Recht hat, dem uranfänglichen ausnahmslosen Gesetze Zophars von dem schrecklichen Ende der Gottlosen das glückliche Leben und Sterben derselben auf Grund unleugbarer Erfahrung entgegen zu setzen. Die Reden Zophars und Iobs sind beide wahr und falsch, beide einseitig und also sich ergänzend. Das wahre schließliche Ende des Frevlers ist wirklich kein anderes als Zophar schildert, und irdisches bis zum Tode währendes Glück des Frevlers ist wirklich eine häufige Erscheinung. Nimmt man aber hinzu, daß es Iob nicht beikommen kann, das Vorkommen solcher Strafexempel, solcher Offenbarungen der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes wie Zophar sie als das Regelmäßige und Ausnahmslose darstellt, zu leugnen, daß aber dagegen die Ausnahmefälle unleugbar vorhanden sind und die Freunde blind dagegen sein müssen, weil sonst das ganze Gebäude ihrer Opposition zusammenstürzen würde, so liegt auf der Hand, daß Iob der Wahrheit näher ist als Zophar. Denn daß die vergeltende Gerechtigkeit Gottes sich diesseits und äußerlich oft, aber bei weitem nicht immer offenbare, ist wahrer als daß es immer geschehe.

Worin besteht denn also Iobs Versündigung in dieser Rede? Darin, daß er die häufig genug sichtliche gerechte Vertheilung der irdischen Geschehnisse völlig ignorirt. Dadurch wird er ungerecht gegen

seinen Gegner und unfähig, ihn zu überzeugen; dadurch gewinnt es nach seiner Rede den Anschein, als ob in dem göttlichen Walten nicht bloß ein Ueberschwang von Räthselhaftem, mit seiner Gerechtigkeit Unvereinbarem sei, sondern als ob es ganz und gar der Gerechtigkeit widerspreche. Der Vorwurf, den er den Gegnern macht: will einer Gott Erkenntnis lehren? trifft ihn selber. Man würde sich irren, wenn man meinte, der Dichter erhebe in 21, 19 — 21 versteckten Widerspruch gegen die mosaische Vergeltungslehre; es wird nirgends im A. T., auch im mosaischen Gesetze nicht, gelehrt, daß Gott die Sünde der Väter an den Kindern strafe, während er sie selbst frei ausgehen lasse Ex. 20, 5 vgl. Dt. 24, 16. Ez. 18. Jer. 31, 29 f. Was Iob ausspricht, daß der Sünder selber die Strafe seiner Sünde leiden müsse, nicht statt seiner seine Kinder, ist wahr, aber der Hintergedanke, daß Gott nicht strafe wo er strafen sollte, ist sündig. So verfällt hier Iob wieder in die Schuld, die er später bußfertig erkennen und bekennen muß, von Gott unziemlich zu reden; der Gott der Zukunft ist ihm wieder hinter die Wolken der Anfechtung entschwunden und den Gott der Gegenwart kann er nicht verstehen und lieben, er ist ihm ein Räthsel, das durch seine Unbegreiflichkeit ihn peinigt.

Der dritte Gang des Streites c. XXII—XXVI.

Die dritte Rede des Eliphaz c. XXII.

Schema: 8. 8. 4. 6. 8. 4. 10. 10.

[Da hob Eliphaz der Themanite an und sprach:]

- 2 Bringt Gotte Nutzen der Mann?
Nein, es nützt sich selber der Verständige.
- 3 Ists Vorthail dem Allmächtigen wenn du gerecht bist,
Oder Gewinn wenn du redlich zu wandeln strebst?
- 4 Wird er ob deiner Gottesfurcht dich züchtigen,
Gehen mit dir ins Gericht?
- 5 Ist deine Argheit nicht groß,
Nicht endlos deine Verschuldungen?

Daß **הַלֵּאֵל** und **עֲלִימוֹ** Gott und den Menschen einander entgegensetzen, jenes also nicht s. v. a. **הַלֵּאֵלָה** ist (so Daūd Alfāsi), liegt auf der Hand. Das V. **סָבַן** in der Bed. nützen ist im B. Iob heimisch; die Begriffsentwicklung dieses V. läßt sich von dem in v. 21 vorkommenden *Hi.* aus erkennen (s. Ges. *thes.*): es bed. urspr. wie **סָבַן** **סָכַן** assyr. **סָכַן** stellen, festsetzen und intrans. ruhen, wohnen, insbes. auch wie **סָכַן** assyr. *saknu* als Amtsname zeigt: zurechtstellen, verwalten, von wo die Bed. des Förderns und Nützens ausgeht; man sagt sowohl **סָכַנְתִּי** ich schaffe (habe) Nutzen 34, 9 als **סָכַן** es nützt 15, 3. 35, 3., hier zweimal mit persönlichem Subj. und erst mit folg. **לִּי**, dann mit dem auch sonst in späterer Prosa (z. B. **טִיב עַל** 1 Chr. 13, 2 vgl. oben 10, 3 gefällig s.) und gern aramaisirender Poesie (wie hier und Ps. 16, 6 **עַל שְׁפָר** wolgefallen) statt **לִּי** üblichen **עָלַי**, wov. hier **עֲלִימוֹ** wie 27, 23 vgl. 20, 23 und zu Ps. 11, 7 pathetisch für **עָלַי**. Auf die negativ gemeinte Frage folgt mit **כִּי** (s. zu Ps. 130, 4) die das Verneinte aus seinem Gegentheil begründende Antwort; **מַשְׂפִּיל** ist wie Ps. 14, 2 der Intelligente, der mit Einblick in das Wesen der sittlichen Gegensätze das Gute will und thut, wie Spr. 1, 3 selbständige, nicht bloß auf blinder Angewöhnung beruhende Sittlichkeit **הַשֹּׁכֵל** genannt wird. Als Synon. von **סָכַן** folgen **לִּי הָיָה הַפֶּנֶן** es ist jemandes Interesse (anders als 1 S. 15, 22. s. zu 21, 21) und **לִּי הָיָה בָּצֵעַ** es ist jemandes Gewinn (eig. Schnitt, Abschnitt d. i. was man an sich reißt). Ueber die aramaisirende Verdoppelung des ersten Radicals in dem *Hi.* **הִתְחַסֵּם** (statt **תְּחַסֵּם**) s. Ges. § 67 Anm. 8 vgl. 3. Man übers. *an lucrum (ei) si integras facias vias tuas*. **הִתְחַסֵּם** hat der Betonung nach als Adj. zu gelten und es ist also nicht mit Hitz. zu übers.: War nicht . . sondern: Ist nicht. Der Sinn der Strophe bestimmt sich hauptsächlich nach der Auffassung des **הַמִּצְדִּיק** (wie **הַמְבִּינִידֵךְ** 39, 26 mit *Dechì*, beibehaltenem *Metheg* und der Tonsylbe des *Dechì* beigegebenem *Munach*, s. Psalter 2, 491 Anm. 1). Faßt man mit Hier. Hgst. u. A. das Suff. objektiv (aus Furcht vor dir), so ergibt sich folg. Gedankenkette: Gott hat weder Nutzen

von menschlicher Tugend noch Schaden von menschlicher Sünde, so daß er den Sünder, wenn er ihn züchtigt, wie eine drohende Gefahr von sich abwehrte; er belohnt weder den Frommen, weil er ihn durch seine Frömmigkeit Nutzen schafft, noch straft er den Sünder, weil er ihm durch sein Sündigen Schaden droht. Da also, wenn Gott einen Menschen züchtigt, der Grund davon in keiner eigennützigen selbstischen Absicht Gottes liegt, so muß er in der um ihrer selbst willen strafwürdigen Sünde des Menschen liegen. Aber dazu paßt das logische Verh. nicht, in welchem v. 5 mit v. 4 steht: etwa aus Furcht vor dir . . ? nein, vielmehr um deiner großen vielen Sünden willen! Diesem Verh. wird Hahn besser gerecht, wenn er erkl.: „Gott hat keinen persönlichen Nachtheil von dem Menschen zu gewärtigen, so daß Er ihn etwa aus Furcht, um ihn unschädlich zu machen, mit Leiden ungerechterweise zu quälen veranlaßt wäre.“ Aber wenn der persönliche Vorthail, welcher negirt wird, ein aus des Menschen Frömmigkeit erwachsender ist, so muß der persönliche Nachtheil, welcher negirt wird als ein solcher den Gott strafend von sich fern halten will, auch als ein aus des Menschen Sünde erwachsender gedacht sein, und dazu paßt eben das logische Verh. von v. 5 zu v. 4 nicht; denn v. 5 setzt den Grund der Züchtigung in die Sünde und negirt, wie er lautet, nicht bloß irgendwelchen Beweggrund neben der Sünde, sondern dies, daß der Grund in dem Gegentheil der Sünde liegen könne, wie es nach Iobs Behauptung, daß er, obwol schuldlos, doch Gottes Zorn erleide, den Anschein gewinnt. So wird also das Suff. von *המיראחך* subjektiv zu fassen sein: ob deiner Gottesfurcht, wie Eliphaz *ייראחך* nun schon zweimal 4, 6. 15, 4 gebraucht hat. Bei dieser subj. Fassung bilden v. 4 und 5 eine wirkliche Antithese: Straft dich Gott etwa wegen deiner Gottesfurcht, geht (deswegen) mit dir ins Gericht — nein (dies anzunehmen wäre widersinnig), also muß groß (in Gemäßheit der Größe deines Leidens) deine Bosheit sein und endlos viel deine Missethaten. Fassen wir nun das Vorausgehende ins Auge, so werden wir den von Ew. (und auch von Hahn) in v. 2. 3 heringezogenen Ged., ob Gott etwa zu dem Zwecke, größeren Gewinn von der Frömmigkeit zu ziehen, sie durch ungerecht verhängte Leiden zu erhöhen suche, zu beseitigen haben; denn dieser Ged. deutet sich mit nichts an und ist zwar allerdings falsch, aber hier wegen des darin liegenden Moments der Wahrheit (Verhängung von Leiden über Fromme zur Erhöhung ihrer Frömmigkeit) nur störend. Vor allem haben wir zu fragen, wie Eliphaz dazu kommt, seine Rede gerade so zu beginnen. Alle Bußermahnungen in denen sich die Drei erschöpfen, prallen an Iob ab. Auch Eliphaz, der Aelteste, voll hohen nahezu prophetischen Selbstbewußtseins, hat ihn so seelsorgerisch weise als möglich gelockt und geschreckt, aber vergeblich. Und doch ist es die Sache Gottes, die er ihm gegenüber führt, oder vielmehr sein eignes Heil, das er sucht, ohne auf ihn einen Eindruck zu machen. Da gibt er ihm zu bedenken, daß Gott der in sich selbst Allgenugsame ist, und daß Ihm aus menschlichem Rechtthun kein Nutzen erwächst, sintemal sein vor- und übergeschöpflichcs Wesen

über allen Zuwachs wie Abbruch erhaben ist; woraus sich ergibt, daß er in seinem richterlichen Walten schlechthin unparteiisch ist und sich durch keine eigennützigte Rücksicht, sondern ausschließlich durch die Norm seiner Gerechtigkeit bestimmen läßt, und woraus sich in Betreff Iobs weiter ergibt, daß das Leiden welches über ihn verhängt ist, da es selbstverständlich nicht der Lohn seiner Gottesfurcht sein kann, der Lohn des Bösen sein muß das er begangen hat. Das ist der Gedankengang, mit welchem Eliphaz anhebt (Riehm Dillm. Zöckl.). Wie es ein Selbstwiderspruch ist, daß Gott einen Menschen deshalb weil er gottesfürchtig ist züchtige, so muß auf Iobs Seite Sünde vorliegen und zwar, da sich nach der Beschaffenheit des Leidens die der Sünde bemessen läßt, große maßlose Sünde. Dieses logisch Nothwendige setzt nun Eliphaz ohne Weiteres als wirklich, indem er in der folg. Str. dieses Convolut von Sünden auseinander breitet und Iob dasjenige direkt vorwirft, was Zophar 20, 19—21., auf Iob zielend, von dem רשע gesagt hat.

- 6 Denn du pfändetest deinen Bruder grundlos
Und Kleider Entblößter zogst du aus.
- 7 Du reichtest keinen Trunk dem Versmachten,
Und dem Hungrigen verweigertest du Brot.
- 8 Und der Mann der Faust — sein war das Land
Und der Hochansehnliche setzte sich drin fest.
- 9 Wittwen schicktest du leer hinweg,
Und der Waisen Arme zermalmte man.

Der Grund der ausnehmend großen Leiden muß in ausnehmend großen Sünden liegen: Iob muß, bethört durch Reichtum und Macht, solche Sünden wie die hier angeführten begangen haben, darum gibt sie ihm Eliphaz ohne Umschweif schuld, indem er ihm so die Heuchlerlarve herunterzureißen meint. Es ist nur die Macht des sachlichen Zusammenhangs, welche den auf כִּי folg. Futt. rückblickenden Sinn gibt. חֲבֵל wird entw. mit dem Acc. der Sache, welche als Pfand genommen wird, verbunden, wie in dem herzergreifenden Gesetze Ex. 22, 25 f., oder mit dem Acc. der Person, welche gepfändet wird, wie hier אֶחָיִךָ oder vielmehr אֶחָיִךָ (Trg.), denn אֶחָיִךָ (LXX Syr. Hier.), welches dem Parallelismus ungehörige Rechnung trägt, ist irrig und nicht einmal die überlieferte wahre Punctuation (s. Baer). Das von צְרוּמִים (Schlaue, Witzige) wolzuunterscheidende צְרוּמִים (von צָרָם bez. hier wie γυμνοί Jac. 2, 15 *nudi* (vgl. Seneca *de beneficiis* 5, 13: *si quis male vestitum et pannosum videt, nudum se vidisse dicit*), Halbnackte, nur nothdürftig (s. Jes. 20, 2) Bekleidete.¹ Der Mann des Arms d. i. nach Faustrecht handelnde ist im Sinne des Eliphaz Iob selbst. Dieser hat nach und nach, indem er die rechtmäßigen Besitzer durch offene Gewalt oder auch hinterlistige und gefühllose Praktiken immer tiefer und tiefer herunterbrachte (vgl. 20, 19) und sich an keine Fluchdrohung kehrte (15, 28), das Territorium weit und breit an sich gerissen:

1) Die Masora gibt die Regel: עֲרֵכְלָאִין דְּגִשְׁתִּין חֲבִירִין רַפִּיִן die „Nackten“ sind dagessirt, die „Weisen“ raphirt.

לֹא הָיָה אֵלָיו als sein sah er es an und sein mußte es werden, und indem mit seinem Grundbesitze auch sein Ansehn stieg, machte er sich darin seßhaft, es allein ausfüllend (Jes. 5, 8). Umbr. Hahn u. A. finden in v. 8 Iobs Parteilichkeit für Mächtige und Vornehme gezeichnet, aber die beiden Aussagen lauten geradezu, ohne Andeutung einer Mithülfe. Die Anrede ist hier nur suspendirt, um den Mann zu beschreiben wie er war und ist. Alles verschlingende Selbstsucht bestimmte sein Handeln. Im Besitz höchster Macht und höchsten Ansehns befindlich war er nicht zu umgehen. Wittwen und Waisen mußten sich hilfeflehend an ihn wenden. Aber Wittwen jagte er mit leeren Händen von dannen und der Waisen Arme zermalmte man. Aus der Anrede ist auch hier in objektive Rede eingelenkt; das Passiv ist mit Accusativobj. verbunden wie z. B. in מַצִּיחַ הָאֵל Ungesäuertes esse man Ex. 13, 7. Merx nach LXX Trg. Syr. erleichternd: תִּרְבֵּא, zermalmtest du; häufig ändern die Uebersetzungen den vorliegenden Text zu Gunsten eines ebenmäßigeren Parall. z. B. LXX Syr. zu v. 20. 12, 14. 14, 3. 15, 32; Syr. zu 16, 9^b (parallel gemacht mit 10^a). Die Arme sind weder als nach Hülfe ausgestreckte (was eher יָדִי lauten würde) noch als ihr gebeugtes Recht zurückfordernde gedacht, sondern die Zermalmung der Arme besagt wie Ps. 37, 17. Ex. 30, 22 u. ö. nach Analogie der von Ges. im *thes.* p. 268^b. 433^b zusammengestellten arab. Redensarten gänzliche

Vernichtung aller Kräfte, Stützen und Hülfen. Der Arm יָדֵי (يَدَا) öfter عَضَد oder سَاعِد bedeutet Macht 40, 9. Ps. 37, 17., Gewalt und Gewaltsamkeit v. 8. 35, 9., Selbsthülfe und Hülfe von außen Ps. 83, 9 (vgl. Ps. 44, 4). Alles was den Waisen an Hab' und Ehr' und Beistand noch verfügbar war, das zerbrach man nicht bloß, man schlug es in Trümmer.

- 10 Darum sind rund um dich Schlingen,
Und es bestürzt dich Schrecken jählings.
11 Oder gewarst du die Finsternis nicht
Und den Schwall von Wassern, der dich bedeckt?

Wegen dieser unmenschlichen Handlungsweise, durch die er die strafende Gerechtigkeit herausgefordert hat, sind rings um ihn Schlingen (vgl. 18, 1—10), das Verderben umlagert ihn auf allen Seiten, so daß er keinen Ausweg sieht und ihm rettungslos anheim fallen muß. Und der nahe Untergang kündigt sich ihm ein Mal über das andere in Schrecknissen an, die ihn plötzlich überkommen und aus aller Fassung bringen, so daß er innerlich und äußerlich verstört das Bevorstehende schon im Vorgefühl zu schmecken bekommt. In v. 11 ist לֹא תִרְאֶה nicht als eventueller Umstandssatz zu fassen: oder Finsternis (bestürzt dich) daß du nicht siehst (Hitz.) — man vermißt das Verbum zu חָשַׁךְ und die neue Wendung, welche אֵי einführt, ist in Wirklichkeit keine. Reifmann ändert חָשַׁךְ in אֵי חָשַׁךְ (חֲשֶׁךְ oder חֲשֶׁךְ 18, 6), aber stilistisch unpassend. Man hat zu אֵי חָשַׁךְ (ohne Makkef mit *Munach Dechi*) mit Ew. u. A. חֲרָא als regierendes Verbum hinzuzunehmen: oder (אֵי wie 16, 3)

siehst du die Finsternis nicht. Weil Iob seinen vorausgegangenen Reden zufolge die Größe seiner Leiden in ihrer ganzen Furchtbarkeit erkennt, glaubt Hahn erklären zu müssen: oder solltest du wirklich deine Sünden, die dich wie dunkle Wolkenmassen umlagern, wie Wasserfluten bedecken, nicht sehen wollen? Aber die beiden Bilder lassen sich nur von dem Verderben verstehen, welches Iob gänzlich zu umnachten und zu ersäufen droht. Indes ist das Verderben in dem Sinne, in welchem Eliphaz fragt, ob Iob es nicht sehe, allerdings anders gemeint, als in Iobs Klagen (z. B. 19, 8). Iob beklagt es als ein unverschuldetes und deshalb räthselhaftes, Eliphaz dagegen will, daß er die Augen aufthue, um in dieser Finsternis der Trübsal, diesem Wasserschwall von Leiden die wolverdiente Strafe seiner greulichen Sünden zu erkennen und dem Aeüßersten durch Buße zuvorkommen. **וְהִבְהִיטָהּ** ist Relativsatz und gehört logisch auch zu **חֹשֶׁךְ** vgl. Jes. 60, 2., wo sich v. 6 auch **וְהִבְהִיטָהּ** findet (v. **וְהִבְהִיטָהּ** *abundare*, vgl. **שָׁפַע** 20, 22).

Eliphaz insinuirt Iob nun Leugnung der speziellen Vorsehung. Nachdem er dessen Leiden für die Folge seiner Lieblosigkeit erklärt hat, sieht er weiter darin die Folge seines Unglaubens.

- 12 Ist nicht Eloah so hoch die Himmel sind?
Sieh nur das Haupt der Sterne, wie erhaben!
- 13 So denkst du denn: „Was weiß Gott?!
Kann er durch Nebelmasse hindurch richten?
- 14 Wolken sind Hülle ihm daß er nicht siehet,
Und im Himmelsrund lustwandelt er.“

Weil Iob in der Vertheilung der irdischen Geschehnisse die Gleiches mit Gleichem vergeltende Gerechtigkeit vermißt, gibt ihm Eliphaz jenen öfter in den Psalmen (73, 11. 94, 7 vgl. Jes. 29, 15. Ez. 8, 12) gerügten Unglauben schuld, welcher dem himmlischen Gotte, wie Epikur den in den Intermundien ein seliges Leben führenden Göttern, das Wissen um die irdischen Dinge und also die Vorbedingung zu gerechtem Eingreifen abspricht. Die Ausdrucksweise hier ist aber durchaus eigentümlich. **וְהִבְהִיטָהּ** ist nicht *acc. loci*, wie in Verbindung mit dem V. **שָׁכַן** Jes. 57, 15 dergleichen *Acc.* sich fassen lassen: der Nominalsatz ließe **וְהִבְהִיטָהּ** oder besser **וְהִבְהִיטָהּ** (11, 8) erwarten; es ist vielmehr (ähnlich wie 11, 8) Prädicatsnominativ: Eloah ist Himmelshöhe = himmelhoch und also hoch über die Erde erhaben. In diesem Sinne wird mit **וְהִבְהִיטָהּ** fortgefahren: und siehe (= denn siehe, siehe doch) das Haupt der Sterne, daß oder wie (**כִּי** wie Gen. 49, 15. 1 S. 14, 29 *quod* = *quam*) sie erhaben; **וְהִבְהִיטָהּ** hat in correkten Texten *Asla* (*Kādma*) und **וְהִבְהִיטָהּ** ist **רָמִי** (*rāmmu*) mit sogen. *Dag. affectuosum* (Olsh. § 83^b) geschrieben. Neben **וְהִבְהִיטָהּ** (nicht **וְהִבְהִיטָהּ**) ist für **וְהִבְהִיטָהּ** die Bed. Haupt (*vertex*), nicht: Summe (AE), angezeigt; **וְהִבְהִיטָהּ** ist aber nicht *Acc.* der Weise (Hitz.: Schau mit dem Kopf zu den Sternen); der Dichter würde dann **וְהִבְהִיטָהּ** (Jes. 40, 26) statt **וְהִבְהִיטָהּ** gesagt haben, denn man sieht die Sterne erhobenen Kopfes, aber nicht mit dem Kopfe. **וְהִבְהִיטָהּ** ist von **וְהִבְהִיטָהּ** regierter Gen., entweder epexegetischer: die Höhe welche die Sterne einnehmen (Ges.: *coelum stellatum*), in Verh. zu der fußschemel-

artig Jes. 66, 1 unten gelegenen Erde, oder besser partitiver: die höchsten unter den Sternen (Ew. Hitz. Schlottm. Dillm.), wie auch das auf ראש כוכבים als einheitlichen Begriff (*summitas astrorum* = *summa astra*) zurückgehende רמי nahe legt. Das folg. וְאֶמְרָה ist consecutiv und demgemäß mit Ultimabetonung zu lesen: die unleugbare Wahrheit, daß Gott erhaben und zwar absolut erhaben ist, misbraucht Iob zu dem Trugschluß: was weiß Gott oder (da das Perf. in Fragesätzen häufig subjunctiven Sinn hat, s. zu Ps. 11, 3) was sollte Gott wissen oder Kenntnis nehmen, näml. von dem irdischen Geschehen. Mit diesem *noverit* wechselt 13^b der Potentialis: kann er hinter Wolkendunkel richterlich walten, näml. über die Niederwelt, von welcher ihn jenes abschließt? בִּצֵר (Constr. von בָּצַר Abstand) bed. hier wie 1, 10. 9, 7 hinter *pone* mit dem Nebenbegriff der Umfassung oder Deckung durch das Absperrende. Weit entfernt, aus seiner absoluten Höhe einen unbeschränkten Ueberblick über alles Irdische zu haben, ist ihm dieses durch die Wolken maskirt (כִּסֶּה wie 24, 15), so daß er nicht sieht was hier unten vorgeht, und unbekümmert um dieses den היג Einschluß (vgl. חָג bedürfen, eig. in der Klemme sein) d. i. Kreis oder Ring

des Himmels (des über der Erde gewölbten, deren Bewohner ihm nach Jes. 40, 22 wie Heuschrecken erscheinen) dahinwandelt; הִתְהַלֵּךְ ist nach Art des Kal mit dem Acc. des Weges verbunden: *orbem coelorum obambulat*. Durch solche die Gottheit herunterwürdigende Ansichten stellt sich Iob dem weggeschwemmten gottlosen Geschlechte der Urzeit gleich, ohne sich durch dieses Strafbeispiel warnen zu lassen.

- 15 Willst du die Bahn der Vorwelt einhalten,
Welche beschritten heillose Leute,
- 16 Die zusammengeschrunpft wurden vor der Zeit,
Zum Strome flüssig ward ihr Grund und Boden,
- 17 Die da sprachen zu Gott: Hinweg von uns!
Und was könnte thun der Allmächtige ihnen?
- 18 Und doch hatte er gefüllt ihre Häuser mit Wolstand —
Der Frevler Sinn sei fern von mir!

Während Ps. 139, 24 טִלַם דרך vorwärts blickend einen Weg ewiger Währung bed. (vgl. Ez. 26, 20 טִלַם von dem Volke derer welche den unabsehbar langen Grabesschlaf schlafen), bed. hier אָרַח טִלַם rückwärts blickend die Bahn der Vorzeit, aber nicht wie Jer. 6, 16. 18, 15 die der Nachwelt zur Beschämung gereichende Denk- und Handlungsweise der frommen Altväter, sondern die als abschreckendes Beispiel für sie dastehende Denk- und Handlungsweise eines gottlosen Geschlechts der Vorwelt; Eliphas fragt ob Iob diese von Leuten (אֲנָשִׁי vgl. מַתִּיר 34, 36) der Heillosigkeit beschrittene Bahn beobachten d. i. innehalten wolle (שָׁמַר wie Ps. 18, 22)? Jene Nichtswürdigen wurden zusammengeschrunpft (vgl. zu 16, 8)¹ d. i. gewaltsam gepackt und erdrückt נִלְאָצוּ als es noch nicht Zeit war (יָלַד *quum nondum* wie Ps. 139, 16) d. i. als

1) Dieses קָצַטַּי ist nach der Masora das mittelste Wort des B. Iob (הַצִּי הַכֶּפֶר).

Gottes schöpferischer Ordnung nach ihre Zeit noch nicht gekommen war. LXX *συνελήφθησαν ἄωροι*, aber *συνλαμβάνειν* ist als Uebers. von קָמַט zu schwach, denn wie *قبص* mit den Fingerspitzen nehmen, dagegen *قبض* mit der ganzen gekrümmten Hand nehmen bed., so bed. קָמַט in Gemäßheit des dunklen emphatischen Schlußconsonanten ‚fest zusammenschnüren‘. In 16^b ist יִצָּק nicht *perf. Pu.* für יָצַק (Ew. § 83^b), denn diese naturwidrige Vertauschung der Schärfung mit Verlängerung ist im *Pu.* ohne Beispiel; es müßte יִצָּק (vgl. Richt. 18, 29) punctirt sein — also wie Lev. 21, 10 *fut. Ho.* v. צִיָּק oder auch mit Ersatzdehnung statt der Assimilation v. יָצַק (vgl. 11, 15). Das *Fut.* hat hier die in histor. Zus. ihm zukommende Imperfektbed. Man übers. nicht: ein Strom welcher hingegossen wird ward ihre Stätte (Hirz.), oder: deren Grund ein hingegossener Strom (Umbr. Olsh. Hitz.), denn das diesfalls zu ergänzende הִיאֵה durfte nicht fehlen; auch nicht: *flumen effusum est in fundamentum eorum* (Rosenm. Hahn u. A.), was לִיסִירָם heißen würde und überdies nicht paßt, da die Ueberschwemmung doch nicht den יסיר traf, sondern nur schließlich in Fluß brachte (יִצָּק ist das eig. Wort vom Flüssigmachen einer festen Masse), sondern: zum Strome flüssig ward ihr fester Grund (Ew. Hlgt. Schlottm. Dillm.), so daß נָהָר nach 28, 2 vgl. 38, 38. Ges. § 139, 2 Prädicatsnom. d. i. der beim Pass. in den Nom. umgesetzte sogen. Factitivacc. ist (vgl. 28, 2): der Grund und Boden, auf dem sie und ihre Wohnungen standen, ward unter Wasser gesetzt und fortgeschwemmt — ohne Zweifel ist die Sintflut gemeint, eine Beziehung auf diese ist der patriarchalischen vor- und außerisraelitischen Situation des B. Iob angemessen und das Geschlecht der Sintflut (דור המבול) gilt in der h. Schrift A. und N. T. als Ausbund der Gottlosigkeit, die Zeitgenossen Noahs sind die ἀπειθοῦντες סוֹרִים κατ. ἐξ. (vgl. 1 P. 3, 20 mit Ps. 68, 19). Demgemäß werden sie nun auch hier v. 17 weiter gezeichnet als solche welche sagten zu Gott: „Hebe dich weg von uns“ und was könnte der Allmächtige thun ihnen (לָמִי statt des zu erwartenden לָנִי, indem wie 19, 28 aus der *or. directa* in *obliqua* abgelenkt wird)! Olsh. erklärt mit Hahn: „in Bezug auf welche du sagst: und was thut denn der Allmächtige ihnen (dafür)? Er füllt ihre Häuser ja mit Glück, während von mir (der ich doch unglücklich bin) der Rath der Frevler fern ist.“ Aber diese Erklärung ist ebenso gezwungen (indem יָמָה ohne daß ein אָמַר oder חָאֵר dabei steht als Rede Iobs gefaßt wird) als unsyntaktisch (indem der durch יָהִי angezeigte Umstandsstatz verkannt und dagegen יִצָּק וְיָגִי, wofür es wenigstens יִצָּק וְיָמָה heißen müßte, für einen solchen angesehen wird). Nein, gerade das ist von überaus drastischer Wirkung, daß Eliphaz jene Gotte mit סִיר מִמֶּנִּי den Abschied gebenden Ruchlosen, welchen nach Iobs Aussage 21, 13 f. ungetrübtes Lebensglück beschieden ist, mit Verweisung auf eine denkwürdige Thatsache als Gottes strengem Strafgerichte Verfallende bezeichnet und daß er mit ebendenselben Worten: „der Frevler Rath sei fern von mir“, mit welchen Iob 21, 16 die Gemeinschaft mit jenen so glücklichen Frevlern ablehnt, sich nicht allein von den Frevlern, sondern mit einem Seitenblicke auf Iob auch

von denen lossagt, die sich ihnen durch Leugnung des gerechten Weltregiments Gottes gleichstellen. **פַּעַל** ist, wie der folg. Umstandssatz zeigt, wie Ps. 68, 29 vgl. 31, 20. Jes. 26, 12 vgl. 64, 3 gemeint: was der Allmächtige ihnen denn helfen oder nützen könne? So fragten sie, während Er doch ihre Häuser voll von Glücksgütern gemacht hatte — mit dieser schnöden Verkennung des hienieden sich so gütig, aber wenn ihm mit Undank gelohnt wird auch so gerecht erweisenden Gottes will Eliphas nichts zu schaffen haben. Wahrhaft Fromme entsetzen sich nicht wie Iob 17, 8 darüber, daß sich in der Weltregierung Gottes die vergeltende Gerechtigkeit vermissen lasse, sie freuen sich vielmehr über deren thatsächliche Selbsterweisung, welche sie frei und ebendeshalb so fröhlich macht:

19 Es sehens die Gerechten und freuen sich,

Und der Schuldlose spottet ihrer:

20 „Fürwahr vertilgt ist unser Gegner

Und ihren Ueberfluß hat Feuer gefressen.“

Der Ged. entspricht dem in vielen Psalmen-Ausgängen wunschhoffnungs- oder vorhersagungsweise ausgesprochenen, daß die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, wenn sie auch eine Zeit lang auf sich warten ließ, endlich um so glorreicher zur Freude der bisher unschuldig Verfolgten offenbar wird Ps. 58, 11f. Das Obj. von **רָאָה** ist wie Ps. 107, 42 diese ihre Offenbarung. **לָמִי** ist nicht ethischer Dat. wie Ps. 80, 7., sondern geht wie Ps. 2, 4 auf die Gottlosen, deren hohnsprechender Uebermut ein so schimpfliches Ende nimmt. Was v. 20 folgt, sind Worte der Frommen; das einführende **לֵאמֹר** fehlt wie z. B. Ps. 2, 3. **אִם-לֹא** kann hier weder *si non* bed. wie 9, 24. 24, 25. 31, 31., noch in disjunctiver Fragweise *annon* 17, 2. 30, 25., es ist betheuernd wie 1, 11. 2, 5. 31, 36 — ein Amen zu Gottes peremptorischem Gerichte. **נִדְחֵר** von thatsächlicher Verneinung (Annullirung) des Daseins wie 4, 7 u. ö. **קִיַּמְנִי** (wofür AE auch die LA **קִיַּמְנִי** mit **קִטֵּן** d. i. **צִירִי**

kennt) hat statt *ē* irrationales pausales *ā*, wie 20, 27 **מִתְקַחֶמָה** für **מִתְקַחֶמָה**, Ruth 3, 2 **מִדִּבְרֵי**, Jes. 47, 10 **רָאָה** (neben der LA **רָאָה** vgl. 1 Chr. 12, 17 **לְרִמְחֵי**); die Correctur **קִיַּמְנִי** ist unnöthig, die Form **קִיַּמְנִי** ist aus **קִיַּמְנִי** erweicht, wie **עִיר** Stadt (eig. Ringmauer verw. **קִיר**) aus **עִיר** (oder, auf dem Plur. **עִירִים** gesehen, aus **עִיר**), wie das danielische **עִיר** **ἐγγύς** desgleichen aus **עִיר** (v. **עִיר** rege s., wachen) und **עִיר** Thürangel, Bote aus **עִיר** (v. **עִיר** sich drehen, wenden).¹ Merx liest nach

1) Das Nom. **קִיַּמְנִי** entspricht dem beduin. **كَوْم** (**قَوْم**), nur daß dieses urspr. *nom. act.*, der Kriegszustand ist und immer kollektive Bed. hat. Man sagt *nahnu kôm* wir sind Feinde, für den Sing. ist *kômânî*, das *nom. relativum*, gebräuchlich, während bei **קִיַּמְנִי** zu der im Arab. häufigen Klasse von Segolabildungen der Form **כֵּץ** gehört, welche man als Ueberreste einer früheren Periode der semit. Sprachbildung anzusehen haben wird, die urspr. des Plurals und der Femininbezeichnung entbehrten, Kollektivbed. hatten und nicht Abstracta gewesen zu sein scheinen, sondern Concreta, wie das arab. *part. form.* III

مُفَاعِل eine Person oder Sache bezeichnend, welche in einem Gegenseitigkeits-

LXX Hier. (vgl. auch Syr.) יְקִימָם ,ihr Besitzstand', aber hier wie anderwärts haben die Uebers. den Text, der ihnen unklar, nach dem Parall. gemodelt. יִתְרָם ist wie auch Ps. 17, 14 nicht ,ihr Uebrigcs' (Hitz. Dillm.) zu übers., wenigstens nicht in dem Sinne von Ex. 23, 11 sondern Jes. 15, 7; es ist das über den Bedarf Hinausgehende gemeint, ihr Vorrat, Ueberfluß, Reichtum. Von Iob heißt es *Megilla* 28^a: אִיּוֹב יִתְרָן בְּמִמּוֹנֵיהֶּ חָוָה er war verschwenderisch (*prodigus*) mit seinem Vermögen. Das den Ueberfluß des Gottlosen fressende Feuer ist eine Anspielung auf das Geschick das ihn betroffen. Nach diesem abschreckenden Bilde verlegt sich Eliphas auf Vermahnung des nun viell. mürbe Gewordenen zur Buße.

21 Verträge dich doch mit Ihm und halte Frieden,
Dadurch wird dich überkommen Gutes.

22 Nimm doch aus seinem Munde Belehrung an,
Und präge seine Aussprüche deinem Herzen ein.

23 Wenn du umkehrst zum Allmächtigen, wirst du wieder gebaut —
Wenn du fernweg thust Unrecht aus deinem Zelte.

24 Und lege hin in Staub das Bruchgold
Und unter Kies der Bäche das Ophir:

25 So wird der Allmächtige dir Bruchgold in Masse
Und Silber höchsten Glanzes dir.

Das *Hi.* הִסְבִּין (s. zu v. 2) bed. freundnachbarlich verkehren, in innige Beziehung treten oder in solcher stehen (Ps. 139, 3), dann auch (wie ähnlich das griech. *φιλεῖν*) gewöhnen, gewohnt s., pflegen (Num. 22, 30), wonach Trg. אֶלֶם עִמָּה ,gewohne mit ihm'. Der zweite Imper. könnte wie z. B. Spr. 3, 4 consecutiven Sinn haben: und habe infolge deß Frieden (arab. *قَالَسَلَمٌ*) d. i. so wirst du in Frieden oder wolbehalten (9, 4) bleiben, aber שלם bed. auch selber sich befreunden (5, 23) und בָּהֶם 21^b (neutrisch wie Jes. 64, 4 vgl. 38, 16. Zef. 2, 7. Ez. 33, 18 f.) paßt bei zwei vorausgegangenen Bedingungen um so besser, also: bleibe in Wolverhältnis (Einvernehmen) mit ihm, zufrieden mit seinen Schickungen und dein Hadern aufgebend.¹ In 21^b wird vor Allem die Form הַבּוֹצֵהָה oder (nach anderer gleichfalls wolbezeugter LA) הַבּוֹצֵהָה ins Reine zu bringen sein. Olsh. und Röd. erklären sie wie die mit in

verhältnis zu einer andern steht. Dergleichen sind im Arab. *kil* der Gegner im Kampf; *chilf*, *didd* der Widersacher; *hibb*, *chill* der Freund; *ilf*, *ins* der Vertraute; *chilt*, *gils* der Gesellschafter; *kiru* (eig. ein Thier das mit einem andern gleiche Hörner hat) gleichalterig (*coactuncus*). Vgl. Hoheslied u. Koheleth S. 438. Das Gegenseitigkeitsverhältnis selber wurde dann durch die Form הַבּוֹצֵהָה ausgedrückt. In der späteren Sprache tritt an die Stelle von הַבּוֹצֵהָה die Form הַבּוֹצֵהָה z. B. *alif*, *anis*, *chalit*, *gelis*, *karin*. Wetzst.

1) Viell. bed. auch *أَسْلَمَ* (wov. *islām*) nicht volle Hingabe (von der Grundbed. des Verbalstammes), sondern in Friedensverhältnis (zu Gott) treten (v. *سَلَمٌ* — *שָׁלוֹם*). Fleischer schwankt zwischen diesen zwei Begriffsbestimmungen.

Betracht kommenden **תְּבוֹאֶתָהּ** (*veniat*) Dt. 33, 16 und **וְתִבְאֵתִי**, *Kerî* **וְתִבְאֵתִי** (*et venisses*, Anrede an Abigail) 1 S. 25, 34 für Schreibfehler, wogegen Ew. § 191^c in **תְּבוֹאֶתָהּ** das mit überflüssiger weiblicher Endung versehene **תְּבוֹאָה** = **תְּבוֹאָה**, in **תְּבוֹאֶתָהּ** eine Erweiterung dieses Doppel-femininums durch das tonlose *ah* des Willens (vgl. Volck, Segen Mose's S. 101 f.) und in **תִּבְאֵתִי** eine Uebertragung der Flexion des Perf. auf das Fut. sieht. Die hier vorliegende Form **תְּבוֹאֶתָהּ** ist gewiß nicht Mischform aus **תְּבוֹאָה** und **תִּבְאֵתָהּ**, sondern das mit Suffix versehene **תְּבוֹאָה**, dessen *ah* nicht das intentionelle wie 11, 17. Jes. 5, 19., sondern Femininendung ist: die Annahme solcher Doppelfeminina ist im Hebr. durch die regelmäßige Form **תְּבוֹאָהּ** (= **תְּבוֹאָהּ** mit einer zweiten Femininendung) und durch Beispiele wie Spr. 1, 20. Ez. 23, 20 und auch Jos. 6, 17. 2 S. 1, 26. Am. 4, 3 so gesichert wie im Arab. der Doppelplural und seine Weiterbildung durch weibliche Endung. Olsh. Röd. Merx lesen nach LXX Trg. Syr. **תְּבוֹאֶתָהּ** (was sich in 19 Codd. bei de Rossi findet): *proventus tuus* (31, 12) *bonus erit*, aber nach Ged. und Stil würden wir, wenn der Text der Besserung bedarf, **תְּבוֹאָהּ** vorziehen: durch dergleichen d. i. bei solchem Verhalten wird dich Gutes (Glückliches) überkommen und zwar, wie das mit dem Acc. construierte **בֵּי** besagt, in plötzlicher, ohne dein weiteres Zuthun eintretender Wandlung. In der Gewißheit, daß es Gottes Wort ist, was er dem Freunde vorhält (vgl. 15, 11), ermahnt Eliphaz ihn weiter v. 22., aus Gottes Munde (**מִפִּי** wie Spr. 2, 6) Lehre anzunehmen und seinen (Gottes) Aussprüchen Raum in seinem Herzen zu verstatten, sie tief-innerlich sich einzuprägen. Wenn er umkehre zum Allmächtigen (**שׁוּב** wie öfter z. B. Jes. 19, 22 vgl. 45, 24 statt des sonst üblichen **שׁוּב** אל, von gründlicher, zum Ziel führender Bekehrung), so werde er wieder aufgebaut werden, indem sein früherer Glücksstand sich wieder aus den Trümmern erhebt. **בָּנָה** bauen hat je nach dem Zus. bald den Sinn des Um- Fort- oder Ausbauens (s. zu 20, 19), bald den des Wiederaufbauens (12, 14. Jes. 58, 12), auf Personen bezogen den Sinn steigenden Glückes (Mal 3, 15) oder der Wiederherstellung des zertrümmerten (Jer. 24, 6. 33, 7), hier in letzterem Sinne. Das verheißende **הִבְנָה** ist von Bedingungssätzen umschlossen, denn 23^b (vgl. 11, 14) ist nachschlagender zweiter noch unter dem Regimen des **אִם** stehender Bedingungssatz, er eröffnet die Darlegung dessen, worin die Buße, wenn sie eine gründliche sein soll, sich äußern muß. LXX übers. **ἐὰν δὲ ἐπιστράγῃς ἡς καὶ ταπεινώσῃς** d. i. **וְהִבְנָה**, nicht wie Merx herstellt **וְהִבְנָה**; Hitz. corrigirt **הִבְנָה**; aber **כִּי** sagt man nicht, eher läßt sich jenes mit Ew. für das Ursprüngliche halten („wenn du umkehrst . . dich demütigend“). Indes so auffällig die Unterbrechung der Vorbedingungen durch dieses verheißende **הִבְנָה** ist (vgl. aber 21^b) — wir geben doch ungern dieses schöne und unserem Dichter so angemessene Bild daran. An den Bedingungssatz 23^b schließt sich in v. 24 ein selbständiger Heischesatz an, den die alten Uebers. als Verheißung statt als Ermahnung ansehen und deshalb gröblich misdeuten. Das Targ. übers.: und setze auf Staub eine feste Stadt (d. i. du wirst da

wo jetzt nichts als Staub ist eine solche aufstellen), als ob **בָּצֵר** s. v. a. **בָּצִיר** oder **בְּצִיר** sein könnte — eine Verheißung, welche Saad. wenigstens in eine Forderung umsetzt: „halte für Staub die Burg (**الحصن**) und rechne für Steine der Thäler das Ofirgold“, besser als Eichh.: „reiß deine Raubburg nieder, zertrümmere (**הפיר**) die Schlösser deiner Thäler.“ Auch Gecatilia, welcher **בצר** richtiger deutet, übers. verheißend: so wirst du erwerben zahlreicher als Staub Schätze (**ذخائر**) und (mehr als) Steine der Thäler Golderz (**تبر**); selbst noch Rosenm.

(*repones prae pulvere argentum*) und Welte zwingen aus v. 24 eine Verheißung heraus. Es ist eine Forderung, daß er dem Mammonsdiens-entsege. Aber man übersetze **שׂיר** nicht *aestimare* und **על-עפר** nicht *pulveris instar* (Grot. Cocc. Schult. Dathe Umbr.); denn **שׂיר על (ב)** im Sinne von ‚für etwas achten‘ ist unerhört. Mit *pone super pulverem* wird gefordert, daß er sich des kostbaren Metalls entledige, indem er es in den Staub legt, weil es für ihn fortan nicht mehr Werth hat als dieser. **בָּצֵר** ist wie **צִבֹּר** (wodurch es Abulwalid erkl.) Gold- und Silbererz d. i. Gold und Silber wie es aus dem Schacht gebrochen ist, also (da Silber theilweise gediegen, Gold fast nur gediegen und stets mehr oder weniger Silber enthaltend vorkommt) das edelste Metall in seinem reinen Naturzustande, noch nicht verarbeitet und deshalb auch noch nicht legirt (vgl. **نُضَار** und **نُضِير**, welches gleichfalls *aurum argentumve nativum* bed., aber nicht *ab excidendo*, sondern *a nitore*). Was 24^a sagt: thue das Idol köstlichen Metalls mit Verachtung von dir (vgl. Jes. 2, 20), drückt das Parallelglied nur etwas anders aus: lege unter Quarz (**בציר** mit **בצר** zusammenklingend) der Bäche (wie es sich in den Betten wasserleerer Wâdi's findet) das Ofir d. i. versetze es unter das Gerölle, nachdem es den bisherigen Zauber der Bethörung für dich verloren. Das **ב** der masoretischen LA läßt sich auch mit Hitz. als **ב** *essent.* fassen wie Jes. 48, 10. Ez. 20, 41 u. dgl.: und (lege in den Staub) als Kies der Bäche (als nichts besseres) das *Ofir*. Aber dann läse man mit Merx nach LXX Trg. Syr. lieber geradezu **בציר**. Der Parall. ist für örtliches **ב**, entsprechend dem **על**. Wie Nes-seltuch von Môsil ‚Mousselin‘ und Bildzeug von Damask ‚Damast **דָּמָשֶׁק**‘ (Am. 3, 12) und Aloëholz von Coromandel **مندل** heißt, so heißt Gold von Ofir d. i. von dem Küstenlande der *Abhîra* an der Nordküste des Runn (*Irina* d. i. Salzsee) östlich von den Mündungen des Indus¹ ge-

1) So ist **אִפְּיר** von Lassen in seiner Schrift *de Pentapotamia* und seiner Indischen Alterthumskunde erklärt worden, während man neuerdings, bes. seit Mauch's Mittheilungen, Sofala an der Ostküste Afrika's, Madagascar gegen-über, darunter zu verstehen geneigt ist (so auch Merensky, Beiträge zur Kenntniß Süd-Afrika's 1875 S. 39–63.). Die Wiedergabe durch **σωφείρ** (**σωφίρ**) bei LXX (B a. u. St.) und Theod. ist dem günstig. Olympiodor sagt, seiner Appellativbed. nach sei **σωφείρ** = **κόλλιστον** (vgl. **שִׁפִּיר**), wie Aquila 28, 16 es **πρωτείφ** übersetzt.

radezu **איסיר**. In v. 25 setzt sich nun nicht die Ermahnung fort (Hitz.: laß den Allmächtigen dein Golderz sein), sondern es beginnen hier die verheißenden Nachsätze, denn die subjective Verheißung v. 26 setzt die objective v. 25 voraus, auf deren Grunde sie sich erhebt. Wenn Iob dergestalt die zeitlichen Güter, durch deren Ueberschätzung er sich bisher versündigt hat, von sich fortschafft, dann wird Gott selber sein unvergänglicher Schatz, seine unendlich höhere Ergötzung werden. Hgst. findet dies für Eliphaz zu spiritualistisch, aber es steht da. Des dinglichen **בָּצֵר** entledigt sich Iob, und der Allmächtige selber wird ihm dafür **בָּצֵרִים** Bruchgold in reicher Fülle, was der Gegens. des Plur. (**בָּצֵרִךְ** ist falsche LA) zum Singular besagt; LXX Syr. Hier. Arabs gehen hier irre, indem sie das **בָּ** von **בָּצֵרִיךָ** als Präp. fassen. **הוֹצֵפִית** übers. das Trg. **הִקִּיךָ רִימָא** und demgemäß wird es bald durch **חֶסֶן** (Kraft) bald durch **גְּבוּהָ** (Höhe) glossirt, ohne daß gesagt wird, wie es zu diesen Bedd. komme. An u. St. übers. LXX **ἀργύριον πεπερωμένον** v. **עָה** in der Targumbed. blasen, schmieden, der Syr.: *argentum computationum* (**חִשְׁבֹּנִין**) v. **עָה** in der targumisch-talmud. Bed. verdoppeln (= hebr. **כָּפַל**). Dem vorliegenden Sprachgebrauch nach bed. **רָעָה**, von dessen *Hi.* **הוֹצֵפִית** gebildet ist, ermatten, ermüdet werden, aber wenn gleich von diesem Grundbegriff aus sich für u. St. (Ermüdungen = mühsame Errungenschaft, syn. **רָגִיעַ**) und Ps. 95, 4 (Erklimmungen = Höhen, vgl. oben zu 6, 25 assyr. *sadi maršûti*) zu einer brauchbaren Bed. gelangen läßt, so bleibt doch der Gebrauch des Worts in den ältesten Belegstellen Num. 23, 22. 24, 8 **לֹא יָאֵם בְּהוֹצֵפֶת רִאִם** unenträthsel, denn hier wird der Begriff der Uermüdlichkeit, Unüberwindlichkeit oder ein anderer dergleichen erfordert, ohne daß sich von **רָעָה** ermatten aus eine annehmbare Vermittlung darbietet. Deshalb wird man auf die zu Ps. 95, 4 erörterte **יָהּ יָהּ** zurückzugehen haben, welche ragen, hoch s. bed. und von welcher aus **יָפַע** oder mit Lautversetzung **יָעָה** (vgl. **עָנָה** und **רָעָה**) die Bed. des Hervorragens, Aufstrahlens, Weithinglänzens gewinnt, indem sich **רָעָה** ermüden zu dem arab. **رفع** fut. i., dieses **יָעָה** (**יָפַע**) dagegen zu **يَفَعُ** *ascendere, adolescere, elatum, adultum esse* und **وَفَى** *eminere* und trop. *completum, perfectum esse* stellt. So ergibt sich für **הוֹצֵפִית** die Bed. *eminentiae*. Es bed. Ps. 95, 4 als numerischer Plur. die Emporragungen (Spitzen) der Berge und hier wie Num. a. a. O. als intens. Plur. die Vortrefflichkeit, wonach wir, mit Ew. zusammentreffend, „Silber höchsten Glanzes“ (vgl. **רָפָעָה** *eminentia splendor* Ez. 28, 7) übersetzt haben. Anders Dillm.: Silber in ragenden Haufen (Barren, Stangen), aber **יָעָה** eignet sich nicht die doch immerhin geringe Höhe des Vorraths an edlem Metall zu bez.

26 Denn dann wirst du am Allmächtigen dich ergötzen
Und emporheben zu Eloah dein Antlitz.

27 Flehest du zu ihm, so wird er dich erhören,
Und deine Gelübde wirst du bezahlen.

28 Und beschließest du ein Vorhaben, so kommst zu Stande,
Und über deinen Wegen blinket Licht.

29 Wenn sie abwärts gehen, so sprichst du „Empor!“

Und dem mit gesenkten Augen schafft er Heil.

30 Er wird retten den Nicht-Schuldlosen

Und gerettet wird er durch die Reinheit deiner Hände.

Man könnte **בִּי-אָזִי** auch „ja dann“ (s. zu 11, 15) als emphatische Wiederaufnahme des verheißenden **וְהָיָה** (*tum erit*) v. 25 übers., aber was folgt ist wirklich Bewahrheitung dessen daß Gott ihm reicher Ersatz sein werde, es wird sich ihm in *actus reflexi* erfahrungsmäßig bestätigen: denn alsdann wirst du an dem Allmächtigen dich ergötzen (s. die Grundstelle Ps. 37, 4 und die Lehnstelle Jes. 58, 14 vgl. unten 27, 10) d. h. Er wird dir Grund und Quell hoher und herzinniger Freude werden (**עַל** so wie es bei **שָׂמַח** mit **בְּ** wechselt). Dann wird er sein Antlitz, welches bisher im Bewußtsein seiner Gottentfremdung durch geflissentlich gehegte Sünde und ungebüßte Schuld gesenkt war (**נָפְלִי** Gen. 4, 6 f.), frei und offen, getrost und heiter zu Gott emporheben können. Fleht er zu Ihm (hypothetisches Fut. wie **יִבְרַח** 20, 24), so wird Er ihn erhören und was er betend gelobt hat wird er nun, nachdem ihm das Erbetene gewährt ist, dankbar entrichten; das **הִי**. **הַעֲתִיר** (vgl. über die Grundbed. zu Gen. 25, 21) kommt außer hier nur Ex. c. 8—10 vor, wogegen **זָרַח** (zerschneiden, abschneiden) hier zum ersten Male in der Bed. entscheiden, beschließen vorkommt, welche in jüngerer Sprachzeit die gewöhnliche Bed. des Worts geworden ist (vgl. **חָרַץ** und **צָרַח**, deren Bed. *decernere* von der selben Grundvorstellung ausgeht). Ueber **וְהִגִּיר** (nach a. LA mit *Kamez chatûf*) s. Ges. § 47 Anm. 2. **וְיָקִים-לָהּ** ist Folgesatz wie **וְיָשֹׁב** 2 K. 5, 10.; **קִים** bed. zu Stande kommen wie häufig z. B. Jes. 7, 7 (neben **הָיָה** ins Dasein treten). Was er vorhat (**אָמַר**), gelingt ihm und verwirklicht sich, und über seinen Wegen blinket Licht, so daß er nicht straucheln kann und des Zieles nicht verfehlet, Licht wie Monden- und Morgenlicht, denn, wie der Verf. der einleitenden Spruchreden, den wir nun schon so oft auf Entlehnungen aus dem B. Iob betroffen haben (vgl. 21, 24 mit Spr. 3, 8), sinnreich sagt (4, 18): „Der Gerechten Pfad ist wie Morgensonnenlicht (**נֶגֶה בְּאֵיר** vgl. Dan. 6, 20), das strahlend aufsteigt bis zum Höhepunkt des Tages.“ Auf **הַרְבִּיעַ** geht **הַשְּׁפִיל** zurück, denn wenn man übers.: falls man erniedrigt (Schlottm. Renan u. A.), so vermißt man das Suff. und bekommt einen schiefen Ged. Wie **הַשְּׁפִיל** niedrig machen bed., so kann es auch ‚heruntergehen‘ (Jer. 13, 18 vgl. Jes. 57, 9) und, von den Wegen gesagt, ‚abwärts führen‘ bed. (Rosenm. Ew. Hahn). Die Alten gehen in 29^a irre, weil sie den exclamativen Sinn von **נָה** nicht durchschauten. Das N. **נָה**, welches vom V. **נָה** = **נָהָה** gebildet ist wie **נָהָה** Hoffahrt Spr. 8, 13., **נָהָה** Heilung Spr. 17, 22., **נָהָה** Milderung Nah. 3, 19 (versch. von **נָהָה** Körper, dem Fem. von **נָהָה**), ohne daß man es als synkopirt aus **נָהָה**, wie **שָׁלָה** 1 S. 1, 17 aus **שָׁאָלָה**, anzusehen braucht (Olsh. § 154^b), bed. hier nicht Hochmut oder Uebermut wie 33, 17. Jer. 13, 17., sondern adverbiell *sursum* (als Synon. von **סָלָה**, welches aus **סָל** *elevatio* mit *He* der Richtung und *Dag. forte implic.* wie **פָּדָה**, **הָרָה** = *paddanna*, *harra* gebildet): gesetzt daß (**בִּי** = *éav* wie

םש == *el*) deine Wege abwärts führen, so sprichst du: in die Höhe! (vgl. die Zurufe Sach. 4, 7. 2 K. 3, 23) d. i. dein in Gott mächtiger Wille, deine aus dem Allmächtigen geschöpfte Zuversicht wird ihnen mit Einem Male eine andere günstigere Richtung geben: Gott wird den mit niedergesenkten Augen (LXX *κύφοντα ὀφθαλμοῖς*) wieder in einen Zustand der Weite, Wolhätigkeit, Glückseligkeit versetzen, was יִשָּׁע (defektiv geschrieben, LXX: *σώσει*, Hier. u. Syr. aber, יִשָּׁע lesend: *salvabitur*) seinem Grundbegriff nach bed. So mit Ew. auch Dillm. Zöckl. Ruetschi aber und Hitz. bestehen darauf daß יָהּ wie 33, 17 Uebermut bedeute. Jener übers.: „Wenn man (dich) herabwürdigt und du sprichst: Uebermut! so wird er dem Bescheidenen beistehn“; dieser gefälliger: „Wenn man demütigend behandelt (Anderer), so sprichst du, dich im Gebet zu Gott wendend: Uebermut! und dem Gedeimigten schafft er Heil, retten wird er auch den Nicht-Schuldlosen . .“ bei dieser Erkl. handelt nicht bloß v. 30 sondern auch schon v. 29 von der Mittlerstellung Iobs zum Heil Anderer und von der Macht seiner Fürbitte. Aber unsere Erkl. hat das für sich, daß sie zu השפילו weder ein ungenanntes Subj. noch ein ungenanntes Obj. hinzuzudenken braucht und daß יָהּ וְהַאֲמִיר sowol in Ansehung des *ful. consec.* als des Ausdrucks sich naturgemäßer anschließt. In v. 30 stimmen wir mit Ruetschi überein, welcher die hier zu typisch bedeutsamer Aussage kommende Idee der Stellvertretung gebührend würdigt. Wenn dagegen Hitz. v. 30 übers.: Retten wird er den Nicht-Schuldlosen, daß er gerettet würde durch deiner Hände Reinheit, so mißbraucht er das *perf. consec.* zur Ausdüftung eines unklaren Ged. Die Syntax fordert für יִשָּׁע lediglich Hineinstellung in gleichen Zukunftsbereich mit יִשָּׁע und Fortsetzung des Einen in dem Andern 1 S. 27, 1. Ez. 17, 15. 1 S. 9, 16. Lev. 25, 49. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß Eliphas mit dem אִי-נָקִי 30^a dem Nicht-Schuldlosen (אִי¹ wie in den Eigennamen אִיקָבֹד, אִיזָבֶל = אִין Jes. 40, 29. 2 Chr. 14, 10) Iob selbst in seinem gegenwärtigen Zustande meine; es wäre dann ein milder umschreibender Ausdruck für ‚der Schuldige, der sein Leiden verdient hat.‘ Wenn du dich in dieser Weise zu Gott zurückwendest, so wird er — dies wäre der Sinn von 30^a — dich befreien, obwol dein Leiden nicht unverschuldet ist. Statt nun fortzufahren: und gerettet wirst du ob der Reinheit deiner Hände d. i. darum daß du sie von Unrecht gereinigt hast, würde Eliphas sagen: und gerettet wird dieser Nicht-Schuldlose d. i. gerettet wirst du, der Nicht-Schuldlose, durch die Reinheit deiner Hände. Aber man fühlt sofort, wie hart dieses Umschlagen der 3 P. in Anrede wäre. Selbst Hirz., welcher 30^a auf Iob bezieht, bez. 30^b auf irgendwelchen Andern. In Wahrheit ist aber beidemale ein Anderer gemeint (Ew. Schlottm. Hahn

1) Auch im Rabbinischen lautet diese verkürzte Negation nicht אִי (wie Dukes und Geiger vocalisiren), sondern traditioneller Aussprache nach אִי z. B. אִי אֶפְשָׁר (*impossibile*). Ebenso im Aethiopischen das zur Bildung negativer Begriffe dienende 'i.

Olsh. Kamph. Dillm.) und 30^a ist gleich darauf angelegt, durch בָּרַךְ בְּפִיךָ 30^b ergänzt zu werden. Schon Seb. Schmid und J. H. Michaelis haben das Verh. richtig erkannt: *liberabit Deus et propter puritatem manuum tuarum alios, quos propria innocentia ipsos deficiens non esset liberatura*. Die Reinheit der Hände (Ps. 18, 21) ist die welche Iob erlangt haben wird, wenn er von sich gethan was ihn befleckt (vgl. 9, 30 mit 17, 9). Hirzel hat bei v. 24 f. auf Mt. 6, 33 verwiesen; hier wird man an des Herrn Wort an Petrus Lc. 22, 32 erinnert: *ὅτι ποτε ἐπιστρέψας στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου*. Eliphaz spricht prophetisch, obwol unbewußt, in diesen letzten Worten aus was der Ausgang der Geschichte an ihm selbst erfüllt werden läßt.

Die Rede des Eliphaz eröffnet den dritten Gang des Streites. In dem ersten Gange waren die Strafreden der Freunde mit lockenden Verheißungen verbrämt, aber diese vermochten Iob nicht zu trösten, weil sie von der Voraussetzung ausgingen, daß er als ein Sünder leide und nur durch Umkehr zu Gott von seinem Strafeiden loskommen könne. In dem zweiten Gange zogen die Freunde, da Iob ihrer Bußermahnung kein Gehör gab, ihre Verheißungen zurück und begannen um so rückhaltloser zu strafen und zu drohen, indem sie Iob in möglichst abschreckenden Bildern vom Untergange des Frevlers sein eignes drohendes Verderben vor Augen stellten. Die Verkennung, die Iob von den Freunden erfährt, hat auf ihn die heilsame Wirkung, daß er immer tiefer in der Hoffnung wurzelt, Gott werde ihn nicht sterben lassen, ohne seiner Unschuld Zeugnis gegeben zu haben. Aber durch diesen Glaubensblick in die Zukunft lichtet sich Iob dennoch nicht das Räthsel der Gegenwart. Im Gegentheil endet der zweite Gang so, daß Iob den Freunden, die das Räthsel seines individuellen Geschickes ungerecht und lieblos wegleugnen statt es zu lösen, nun das Räthselhafte in der Vertheilung der Geschehnisse überhaupt entgegenthält, die gänzliche Unvereinbarkeit der Erfahrung mit der behaupteten gerechten göttlichen Vergeltung. Er redet in jener Rede c. 21., welche den Uebergang zum dritten Gange des Streites bildet, die Sprache des Zweiflers nicht ohne an Gott sich zu versündigen. Aber da es wahr ist, daß das äußere Geschick des Menschen keineswegs immer seiner wahren sittlichen Beschaffenheit entspricht und nie zum untrüglichen Schlusse auf diese berechtigt, so versetzt er allerdings in jener Rede dem Dogma der Freunde den Todesstoß. Der Dichter kann sie unmöglich hierauf schweigen lassen. Eliphaz, der besonnenste und gedankenreichste, ergreift das Wort. Er der in seiner ersten Rede so milde begonnen, sagt nun hier gerade heraus was er in der zweiten Rede verblümler Weise nur angedeutet. Das Dogma der Freunde zerstört sich hier selber durch die lügnerrische Consequenzmacherei, durch die es sich vor sich selbst zu rechtfertigen genöthigt ist.

Es ist wahr was Eliphaz sagt, daß das Walten Gottes sich nicht nach Beweggründen des Eigennutzes bestimmt, da der Fromme nicht Gotte, sondern sich selber nützt, daß sein Walten also ein unparteiliches, lediglich durch den sittlichen Thatbestand bestimmtes ist. Be-

trachtet man aber den Folgesatz, zu welchem Eliphas in diesen Gedanken nur den Anlauf nimmt, so erweisen sie sich doch nur als die Prämisse zu einem falschen Schlusse. Denn er folgert daraus, daß Gott die Tugend als solche belohne und das Laster als solches strafe, daß also wo ein Mensch leide der Grund davon in keiner Nebenabsicht Gottes, sondern lediglich und ausschließlich in der Absicht Gottes, die Sünde des Menschen zu strafen, gesucht werden müsse. Das Falsche des Schlusses liegt darin, daß neben der Absicht Gottes, die Sünde des Menschen zu strafen, die Möglichkeit einer andern Absicht, die ebenso entfernt wie jene von Eigensucht ist, ausgeschlossen wird. Es zeigt sich nun, wie nahe theoretischer Irrtum und praktische Lüge aneinander grenzen. Denn nachdem Eliphas Leiden und Sündenstrafe aufs neue zusammengespannt hat, ohne eine andere Form göttlichen Waltens als seine Gerechtigkeit, einen andern Zweck des Leidensverhältnisses als den Strafzweck anzuerkennen (aus welcher Anerkennung der rechte und wahre Trost für Iob entsprungen sein würde), ist er genöthigt, in dem vorliegenden Falle wider sein besseres Wissen und Gewissen den Thatbestand zu entstellen und sich selber Sünden Iobs, zu denen ihm jede Bestätigung fehlt, vorzuheucheln. Der frühere Reichtum Iobs muß ihm herhalten, um daraus schwere Beschuldigungen zu entnehmen, die er nun direkt und unbedingt gegen Iob ausspricht: er, den doch sein Gewissen keines Mammonsdienstes zeihet 31, 24 f., leidet die Strafe eines habgierigen und unbarmherzigen Reichen. So ist mit ungerechter Preisgebung Iobs das Dogma von Gottes Gerechtigkeit gerettet.

Mit Recht spricht Eliphas das Verwerfungsurtheil über die Freigeisterei, welche, wenn sie auch das Dasein Gottes nicht leugnet, doch Gott als in den Himmel eingeschlossen ansieht, ohne sich um das Irdische zu kümmern. Ueber ein früheres Geschlecht, welches so schnöde von Gott dachte, erging das göttliche Vertilgungsgericht und noch ergeht es zur Freude der Gerechten über Frevler gleichen Sinnes. Das ist wahr, aber es trifft Iob nicht, gegen den es gemünzt ist. Iob hat die Allgemeinheit gerechter Vergeltung aber nicht die spezielle Vorkehrung geleugnet. Eliphas setzt beide in falsche Correlation. Er meint daß man so weit man jene vermißt diese geradezu leugnen müsse — wieder ein Beispiel von der Consequenzmacherei der dogmatischen Einseitigkeit. Iob steht zu Gott so, daß er sein Walten in Natur und Menschenwelt, selbst wenn er nirgends eine Spur vergeltender Gerechtigkeit zu entdecken vermöchte, nicht leugnen würde. Denn sein Gott ist kein Begriff, sondern eine Person, zu der er in lebendiger Beziehung steht. Ein Begriff fällt auseinander, sobald er in sich widersprechend befunden wird, aber Gott bleibt der er ist, so sehr auch die Erscheinung seines Waltens dem Wesen seiner Person widerspricht.

Die Ermahnungen und Verheißungen, durch welche Eliphas dann 22, 21—30 Iob zu Gott zurückzuführen sucht, sind an und für sich wahr und wunderherrlich. Sie haben auch darin etwas Beschämendes

für Iob, daß sie ihn auf den innern Frieden, die Freude in Gott verweisen, welche er da wo er vom Unglück der Gerechten in Vergleich zu dem Glücke der Frevler sprach gar nicht in Anschlag gebracht hatte.¹ Aber auch diese schönen Verheißungsworte sind von der falschen Voraussetzung befleckt, von der sie ausgehen. So verlieren auch die heiligsten und wahrsten Worte ihren Werth, wenn sie nicht zur rechten Zeit geredet sind, und die glänzendste Bußpredigt bleibt wirkungslos, wenn sie von pharisäischer Lieblosigkeit dictirt ist. Der Dichter, der den Charakter des Eliphaz ähnlich dem eines Propheten gehalten hat (s. 4, 12 ff.), läßt ihn hier am Schlusse seiner Rede sich selber wider Willen den Ausgang dieses Streites prophezeien. Der welcher jetzt sich als יָקָר ansehend Iob Buße predigt, wird zuletzt als יָקָר אֵי dastehen und wird einer der Ersten sein, welche der Fürbitte Iobs des Knechts Gottes bedürfen und die er vermöge der Reinheit seiner Hände mittlerisch rettet.

Die Antwort Iobs auf Eliphaz' dritte Rede c. XXIII--XXIV.

Schema: 8. 8. 8. 8. | 8. 9. 9. 9. 5. 10. 9.

[Da hob Ijjôb an und sprach:]

- 2 Auch heute noch bietet Trotz mein Klagen,
Seine Hand liegt schwer auf meinem Geseufz.
- 3 O daß ich doch wüßte ihn zu finden,
Gelangen könnte bis zu seiner Wohnstatt!
- 4 Ich würde darlegen vor ihm die Rechtssache
Und meinen Mund füllen mit Beweisen,
- 5 Möchte wissen die Worte die er mir antworten,
Und aufmerken was er mir sagen würde.

Wir übers. גַּם הַיּוֹם „auch heute noch“; so aber kann der Dichter Iob nicht sagen lassen, wenn der Streit an Einem Tage begann und endete, die einzelnen Gänge und, so zu sagen, Akte scheinen also als ebensoviel Tage gedacht zu sein (Ew. Dillm.). מִרִּי soll nach Trg. Syr. Hier. ‚Bitterkeit‘ bed. (vgl. מִרִּי 7, 11. 10, 1), aber obwol מִרִּי Ex. 23, 21 ‚erbittern‘ mit מִרְרָה Ps. 106, 43 zusammenfällt, so behauptet doch מִרִּי überall die ihm von seinem Stammwort מִרַּר² her eigne Bed. Wider-

1) Brentius: *Prudentia carnis existimat benedictionem extrinsecus in hoc seculo piis contingere, impiis vero maledictionem; sed veritas docet, benedictionem piis in hoc seculo sub maledictione, vitam sub morte, salutem sub damnatione, e contra impiis sub benedictione maledictionem, sub vita mortem, sub salute damnationem contingere.*

2) מִרַּר und מִרָּה stammen beide von מַר (s. zu 6, 25. 16, 3) mit der Grundbed. *stringere* streichen, streifen, straffen. Daher מַר an oder über etw. hin streichen, streifen (vorbei- vorüber- hindurchgehen, fahren u. s. w.), aber auch *stringere palatum*, von adstringirendem Geschmack, streng von Geschmack, bitter s. [wov. מִרְרָה = אֲמַר Iob 27, 2 Ar. Tischend.] opp. חָלַד weich und

spenstigkeit, Störrigkeit, Auflehnung, und מִרִּי שִׁיחִי wird also nach Analogie des Nominalsatzes הָמָּה מִרִּי Ez. 2, 7 zu verstehen sein. Erklärt man aber: Auch heute noch gilt als Empörung (gegen Gott) mein Klagen, so bedarf 2^b, um einen anschließenden Ged. zu ergeben, irgend welchen Flickworts: wiewol die Hand auf mir mein Seufzen dämpft (Hirz. Hitz.), oder nach einer andern Auffassung des צֵל: *et pourtant mes gémissements n'égalent pas mes souffrances* (Renan Schlottm.) — man hätte וְיָדִי (als Umstandssatz, LXX B καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ) zu erwarten. So wie die Worte lauten und gestellt sind, ist anzunehmen, daß die Zeitbestimmung גַּם-הַיּוֹם zu beiden Verschälften gehöre. Man wird also den Satz 2^a nicht als Widergabe dessen was die Drei sagen, sondern als eigene Aussage Iobs und מִרִּי (wofür LXX nach B מִדָּרִי, nach A מִדָּרִי, beides widersinnig, gelesen hat) von Störrigkeit, Trotz, Ausdauer im Widerstande (vgl. מִרָּה 2 K. 14, 26 von hartnäckigem obstinatem Leiden) zu verstehen und mit Raschi Hahn Olsh. Dillm. zu erklären haben: noch immer ist Trotzen meine Klage d. i. noch immer behauptet sie sich unnachgibig in ihrem Widerstande, näml. gegen Gott, gegen solche zur Unterwerfung unter ihn, den Strafrichter, auffordernde Bußvermahnungen, wie die eben vorausgegangene des Eliphaz. Diesen gegenüber hält Iob sein Klagen auch heute noch für wolberechtigt. Meine Hand — fährt er 2^b in verändertem Ausdruck ebendesselben Ged. fort — hat sich schwer gelegt auf mein Seufzen d. i. ich halte es unverrückt fest (wie Fleischer die Worte zu fassen vorschlägt) oder auch: ich bin zu fortwährendem Ausbruch desselben gezwungen.¹ Bei dieser Erkl. behält יָדִי seine nächstliegende Bed. und die partikkellose Aneinanderfügung der beiden Verschälften begreift sich am besten. Dagegen erklären fast Alle, welche יָדִי nicht nach LXX Syr. in יָדִי corrigiren, das Suff. objektiv: die Hand d. i. das Verhängnis, das ich zu dulden habe, lastet auf meinem Seufzen, mir unwiderstehlich solches auspressend. Die Zurückführung des Leidens Iobs auf Gottes Hand findet sich häufig 19, 21 vgl. 1, 11. 2, 5. 13, 21.,

mild von Geschmack, süß s., wie nach einer andern Seite hin חֶלֶה schlaff, schwach, krank s., beide von √ חל in חָלָה *solvit, laxavit*. Von der Bed. straff s. kommt *amarra* straff spannen, *istamarra* sich straff spannen, sich in solcher Spannung fortziehen; von Dingen in der Zeit: ununterbrochen fortdauern; *mirra* Strang, Strick; מָרָה sich gegen jem. straff machen und halten d. h. widerspenstig s., urspr. körperlich wie מָרָר, מָרָר sich im Ringen gegen einander stemmen und steifen, dann geistig wie מָרָר, מָרָר sowohl äußerlich durch Widersprechen und Disputiren, als innerlich durch Zweifel und Ungläubigkeit gegen etw. ankämpfen. Fl.

1) Der Sinn könnte wol auch sein: meine Hand preßt zurück mein Stöhnen (d. i. ich suche die Aeufßerung des Schmerzes möglichst zu mäßigen), aber dagegen ist 2^a, und das arab. *kamada* den innern Schmerz, Zorn u. s. w. gewaltsam unterdrücken (z. B. *mât kemed[an]* er starb an verschlossenem Ingrimm oder Kummer) hat mit כָּבַד wol nicht gleiche Wurzel.

und dem objektiv (passiv) gebrauchten Suff. vergleiche sich v. 14 יָדִי, 20, 29 אֶמְרוּ und am meisten 34, 6 יָדִי. Aber daß Iob mit יָדִי nicht seine Hand, sondern Gottes Hand auf ihm meine, ist sprachlich unmöglich. Also läßt sich auch nicht erkl.: die Hand auf mir ist über mein Seufzen schwer d. i. schwerer als dieses (Ramban Rosenm. Ges. Schlottm. Renan), עַל kann zwar in diesem comparat. Sinne gebraucht werden Ex. 16, 5. Koh. 1, 16., aber יָד כְּבִדָּה יָד עַל ist eine stereotype vom Lasten der Hand auf jem. übliche RA Ps. 32, 4 (vgl. den Abschnitt Elihu 33, 7 und die Verbindung mit אֶל 1 S. 5, 6 und שָׁם 1 S. 5, 11), und יָדִי ist Iobs Hand, nicht die Hand eines Andern; auch kann יָדִי nicht *plaga mea* (Trg. מַצָּחִי) bed., das Arabische weist unter den mancherlei Sinneswendungen von يَد diese nicht auf und am allerwenigsten würde sich ein Araber in ein passives يَدِي *plaga quam patior* hineindenken können. Also: sein Klagen behauptet sich nach wie vor, seine (Iobs) Hand drückt auf sein Seufzen, so daß es auszubrechen gezwungen ist, näml. das Seufzen über sein mit Gottes Gerechtigkeit nicht zu reimendes Leiden. Der Ausdruck hat, auch so verstanden, etwas Seltsames, und es ist sehr wahrsch. daß der Dichter יָדִי schrieb, 2^b verhält sich dann zu 2^a begründend, aber ohne daß man כִּי vermißt: Noch heute leistet sein Klagen Widerstand, es ist Gottes eigne Hand, welche, schwer auf ihm lastend, ihm Seufzen erpreßt, aber — ohne daß von Menschen dessen Berechtigung erkannt wird. Dieser Ged. drängt ihn zu dem Wunsche, seine Klagen unmittelbar vor Gott ausschütten zu können. Auf מִי־יָהּ folgt bald ein Accusativbegriff (14, 4. 29, 2. 31, 31. 35., wozu auch die Constr. mit dem Inf. 11, 5 gehört), bald das Fut. mit oder ohne י (wie hier 3^b. 6, 8. 13, 5. 14, 13. 19, 23), bald das Perf. mit oder ohne י (wie hier 3^a: *utinam noverim* und Dt. 5, 29). Und יִרְדֹּתִי ist wie 32, 22 mit dem Fut. verbunden: *scirem (noverim) et invenirem* statt *possem invenire eum* (vgl. syntaktisch Est. 8, 6 wo Perf. der Folge statt des Fut.). Wenn er doch Ihn (Gott) zu erreichen wüßte, hineingelangen könnte bis zu seiner Thronstätte; תְּכִינָה (überall von כִּיִן, nicht von תָּכִין) bed. die Aufstellung d. i. Einrichtung (Ez. 43, 11) oder Ausstattung (Nah. 2, 10) eines Wohnsitzes und den eingerichteten und ausgestatteten selbst, hier von der Stätte, wo Gottes Thron aufgeschlagen ist. Zu dieser hingelangt würde er vor Ihm die Rechtssache, um die es sich handelt, darlegen (*instruere causam* wie 13, 18 vgl. 33, 5) und seinen Mund voll nehmen¹ von Beweisen, daß das Recht auf seiner Seite ist (רוֹכֵחַת) wie Ps. 38, 15 von Vertheidigungsgründen oder Beweis für eignes Recht und fremdes Unrecht). In v. 5 läßt sich: ich würde oder: ich möchte (in Erfahrung bringen) übers.; die Fassung von 5^a legt optativen Sinn näher: er möchte wol die Worte wissen, die Er ihm entgegenen würde,² und möchte (würde) Acht geben was er ihm sagen

1) s. über diese RA im Hebr. und Arab. Goldziher in DMZ XXVIII, 310.

2) Gewöhnlich wird אָרְעָה *Dachi*, מַלִּים *Munach* accentuirt, wonach Dachselt erkl.: *scirem, quae eloquia responderet mihi Deus*, aber das ist falsch: alte

würde. Aber wird er sich herablassen? wird er sich darauf einlassen? —

- 6 Wird er in Uebergewalt mit mir streiten?
Nein, nur achten wird Er auf mich!
7 Alsdann wär' ein Rechtschaffner mit ihm rechtend,
Und entkommen würd' ich auf immer meinem Richter.
8 Doch gehe ich gen Morgen, da ist er nicht,
Und gen Abend — ich gewar' ihn nicht;
9 Nordwärts wenn er da wirksam — ich schaue nicht,
Biegt er südwärts ab — ich sehe nicht.

Die Frage, welche Iob 6^a aufwirft: wird er in Größe (הַגִּבּוֹר mit Dag. wie z. B. 2 S. 3, 33) der Kraft (wie 30, 18. Ps. 33, 16) d. i. mit Geltendmachung der ihm eigenen Machtfülle mit mir streiten? beantwortet er sich selbst 6^b, das Gegentheil hoffend: Nein, das wird er nicht thun.¹ Viell. wäre richtiger לֹא = לוֹ punktirt worden: Wenn er doch nur auf mich achtete! Auf לוֹ folgt hier nicht das sonst nach vorausgeg. Verneinung in der Bed. *imo* übliche כִּי, sondern das excipirende אֲנִי, welches nie *sed*, zuweilen *verumtamen* (Ps. 49, 16 vgl. oben 13, 15), hier aber wie häufig *tantummodo* bed. und nach dem nun schon öfter (zu 2, 10. 13, 15. 14, 22) bemerkten Hyperbaton an die Spitze des Satzes gestellt nicht zu dem nächstfolg. Satzgliede, sondern zum ganzen Satze gehört (wie auch im Arab. die restriktive Kraft des اِنَّمَا nie auf das unmittelbar Folgende fällt): nichts anderes wird er thun, als daß er auf mich achtet (יִשָּׂא *scil.* לִי, sonst mit עַל des Gegenstands der Beachtung oder Reflexion 34, 23. 37, 15. Richt. 19, 30 und ohne Ellipse 1, 8., auch mit אֶל 2, 3 oder לְ 1 S. 9, 20; hier mit בָּ welches die Bedd. des arab. ب und فِ, die des Haftens und des Versenkens, in sich vereinigt). Ruetschi übers. nach 4, 18: Nein, nur das: er würde Schuld auf mich legen (*imputaret*) d. h. mir sagen was er eigentlich gegen mich habe. Aber die Imputation liegt ja bereits in dem Leidensverhängnis vor, welches auch Iob als Strafverhängnis ansieht; das um was sichs handelt ist Gewährung der Möglichkeit der Selbstverteidigung. Hitz.: Nein, nur Er (als Person ohne alles Beiwerk einer niederwältigenden Erscheinung) möge vorgehen wider mich. Aber diese Deutung des אֲנִי-הֵיאָה zieht einen durch nichts angezeigten Gegensatz herbei und für יִשָּׂא in dieser Bed. fehlt jeder Beleg, in kriegerischem Sinne bed. es sich vor einen Ort legen, ihn in Belagerungszustand versetzen 1 K. 20, 12. Gegen diese Erklärungen behauptet יִשָּׂא = יִשָּׂא לְבוֹ den Vorzug des sprachlich und sachlich Einfachsten. Manche Ausll. (Hirz. Ew. u. A.) verstehen יִשָּׂא wünschend: „soll er in

Ausgg. haben richtig אֲדַעַח *Munach*, מְלִים *Munach* (stellvertretend für *Dechi*, weil das folg. *Athnach*-Wort keine zwei Sylben vor der Tonsylbe hat).

1) Freilich sollte bei dieser Erkl. לוֹ *Mugrasch* haben; die Accentuation desselben mit *Mercha* geht von einer andern Erkl. aus, wahrsch. *non utique ponet in me* (näml. seine machtvoll niederhaltende Hand), wonach Trg. übers. Andere, ihr folgend, fassen לוֹ im Sinne von הִלֵּץ (s. bei Dachselt) oder künfteln irgendwie anders einen Sinn heraus.

Uebermacht mit mir streiten? nein, das wünsche ich nicht, nur ein zuhörender Richter möge er sein, nicht ein seine Allgewalt zeigender Herrscher.“ Aber 6^a, so gefaßt, wäre rein oratorisch, da diese Frage: „soll er“ etc. ernstlich aufzuwerfen Iob gar nicht beikommen kann; sonach wird auch 6^b nicht wünschend, sondern hoffend gemeint sein. Allerdings wünscht Iob dergleichen 9, 34. 13, 21., aber im Lauf des Gesprächs hat er allmählich neues Vertrauen zu Gott gewonnen, welches hier wieder einmal hindurchbricht. Er weiß daß Gott, wenn er sich einmal finden lasse, sich auch herbeilassen werde, seine Selbstvertheidigung anzuhören, daß er ihn zu Worte kommen lassen und nicht durch seine Majestät außer Fassung bringen werde. Fraglich ist, ob שם 7^a örtlich (שָׁם) oder zeitlich (זָמַן) wie 35, 12. Ps. 14, 5. 66, 6.

Hos. 2, 17. Zef. 1, 14 gemeint sei, in Stellen wie z. B. Ps. 36, 13 fließen beide Bedd. ineinander. Versteht man es hier örtlich (Rosenm. Schlottm. Hahn), so hätte man ein ‚alsdann‘ zu ergänzen, woraus zu schließen, daß שם Ausdruck eben dieses ‚alsdann‘ ist: wenn er mich dergestalt achtsam fixirte, würde ein Rechtschaffner mit ihm rechtend sein (נִיבָחָה mit *Kamez*) d. h. alsdann würde sichs ausweisen, daß ein Rechtschaffner mit ihm rechtet. In 7^b bed. das *Pi.* מִלֵּט wie מִלֵּט 20, 20, ohne daß man נִפְשִׁי zu ergänzen braucht, als innerliches Transitiv ‚Entrinnung bewerkstelligen‘: entgehen würd’ ich auf immer meinem Richter. So müßte es kommen, wenn Gott sich finden ließe, aber er läßt sich nicht finden. Diesen gegensätzlichen Sachverhalt führt das dem Sinne nach mit ‚doch‘ übersetzbare הֵן (vgl. 21, 16) ein: doch gen Osten (הֵן *Mahpach*, הָרָם *Munach*) gehe ich und da ist er nicht, und gen Westen (אֲחֵרִי vgl. אֲחֵרִים *occidentales* 18, 20) und gewar’ ihn nicht (wörtlich wie 9, 11., הֵן בִּין לִי sonst: auf etwas merken 14, 21. Dt. 32, 29. Ps. 73, 17., hier wie dort: etwas bemerken, so daß לִי s. v. a. אֲחֵרִי). In v. 9 ist die Linke (שְׂמָאלִי, arab. *šimal*¹⁾) ohne Zweifel Benennung des Nordens und die Rechte (יְמִינִי, arab. *jemin*) Benennung des Südens; die beiden Wörter sind äußerlich unbezeichnete Locative. Und bleibt man bei den üblichen Bedd. von עֲשֵׂה uod עֲשֵׂה, so ist zu erkl.: Nordwärts oder im Norden wenn er (da) wirksam sein sollte — ich schaue nicht; mag er sich verhüllen südwärts oder im Süden — ich sehe nicht. Diese Erkl. befriedigt auch in Betreff von 9^a, so daß es nicht nöthig ist, בְּעֵשְׂתִּי anders als 28, 26 zu verstehen und mit Blumenfeld nach der RA קָשָׁה דְּרָכֹו Richt. 17, 8 zu übers.: wenn er nordwärts seinen Weg einschlägt; Hitzig vergleicht Rut 2, 19. 1 K. 20, 14., aber wenn aus diesen Stellen zu erweisen wäre, daß man ‚wohin machen‘ für ‚sich wohin begeben‘ sagte, so war das doch eine für den Dichter unbrauchbare vulgäre Redeweise. Umbr. nimmt das weder hier noch 9, 9. 15, 27 statthafte arab. غشى (bedecken) zu Hülfe und Ew. combinirt sogar עֲשֵׂה mit עֲשֵׂה in des letzteren angeblicher Bed. ‚sich neigen‘. Wir bleiben mit Ges. im *thes.* bei עֲשֵׂה *operari*; viell. deutet בעֲשֵׂתִּי auf die

1) Die ohne Zweifel ältere hamzirte Form *šam'al* bed. den Nordwind.

alte Vorstellung, welcher der Norden als die unvollendete Weltseite gilt (DMZ XXI, 608 f.). Dagegen hat Ewalds Uebers. von 9^b: „schwenkt er sich rechts — ich seh' ihn nicht“ viel für sich; denn 1. bed. das arab. عطف vermöge des auch im hebr. עטה noch durchscheinenden Wurzelbegriffs¹ sowol trans. als intrans. um- und abbiegen; 2. übers. schon Saad. „und wenn er südlich biegt (*atafa ganûban*)“; 3. bem. Schultens richtig: עטה *significatione operiendi commodum non efficit sensum, nam quid mirum si quem occultantem se non conspiciamus*. Deshalb geben wir wie auch Dillm. Hitz. dieser arab. Bed. des עטה den Vorzug. Syntaktisch angesehen sind die Futt. אהלך und יעטה hypothetisch wie 15^b. 20, 24. 22, 27 f. Die Form אהלו wie אט v. 11 in Indicativbed. ist dichterisch. Wenn er sich auch nach allen Himmels-gegenden bewegt, näml. mit seinen Augen und der Sehnsucht seines ganzen Menschen, ob er Gottes etwa ansichtig werde — er entzieht sich, er zeigt sich nirgends. Das folg. בִּי gibt nun nicht den Grund an, weshalb ihn Iob so sehnlich sucht, sondern warum er sich nirgends von ihm finden läßt, näml. um nicht das Recht des Dulders eingestehen und die strafende Hand von ihm abziehen zu müssen.

10 Denn er kennt den mir gewohnten Wandel:

Wenn er mich prüfte, wie Gold würd' ich hervorgehn,

11 An seinem Schritte hielt fest mein Fuß,

Seinen Weg beobachtete ich und bog nicht ab.

12 Das Gebot seiner Lippen — davon wich ich nicht,

Mehr als Eigenbestimmung wahr! ich die Worte seines Mundes.

13 Doch er bleibt sich gleich — wer kann ihn zurückhalten?

Seine Seele verlangt's, so vollführt er's.

Was nicht bloß äußerlich, sondern sittlich und innerlich bei (עם) jem. ist, das ist der Inhalt seines Selbstbewußtseins 9, 35. 15, 9 und seiner Selbstbestimmung v. 14. 10, 13. 27, 11.: er ist sich dessen bewußt, er hat es vor; der „Wandel bei mir“ ist der welchen ihm sein Gewissen bezeugt (Psychol. S. 134), oder doch: welcher ihm von innen heraus eigen (vgl. בִּי Ps. 139, 24). Andere Erkl. (bei Dillm. Hitz.) vermögen sich nicht aus dem Sprachgebrauch zu begründen; ערה, nicht ערה (LXX Syr. Hier.) heißt es, weil ערה durch עמי determinirt wird. Diesen seinen Wandel kennt Gott, so daß er, der jetzt als Verbrecher Hingestellte, falls Gott ihn vor sich ließe und richterlicher Prüfung unterzöge, gleich feuerbeständigem probehaltigem Golde hervorgehen würde; בְּהִנְנִי ist *praet. hypotheticum* wie Ps. 17, 3. Gen. 44, 22. Ruth 2, 9. Sach. 13, 6. Sein Fuß hielt fest² an Gottes Schritte (אֲשֶׁר oder

1) Das V. عطف bed. transitiv: etwas umbiegen und umlegen, so daß es sich deckend über etw. Anderes hinlegt, hinzieht; daher عطف Kleid zum

Umwerfen, تَعَطَّفَ mit ب eines Kleides: es um sich werfen, umnehmen. Intransitiv bed. es abbiegen, ablenken, von der eingehaltenen Richtung abweichen, *deflectere, declinare*. auch: in ganz entgegengesetzter Richtung umkehren, sich umwenden und zurückgehen. *Pf.*

2) Carey macht zu dem אהלו die richtige und die Prägung dieses Ausdrucks erklärende Bem.: *The Oriental foot has a power of grasp and tenacity, because not shackled with shoes from early childhood, of which we can form but little idea.*

vielmehr אָשֶׁר n. d. F. אֲשֶׁר 31, 7 v. אֲשֶׁר Pi. schreiten), so daß er immer dicht hinter Ihm als seinem Vorgänger her war (אָחִי synon. הָמָה Ps. 17, 5. Spr. 5, 5). Seinen Weg hütete d. i. beobachtete er und lenkte nicht ab (אֵט fut. apoc. Hi. als Indicativ in dem intrans. Sinne von *deflectere* wie z. B. Ps. 125, 5). In 12^a steht מִצִּוְרֵי שְׁפָתָי als *cas. absolutus* voraus (was seiner Lippen Gebot betrifft), und das in diesem Betreff Ausgesagte folgt mit וְ apod. (= arab. ف) ohne das (in dichterischer Kürze weggelassene) zurückweisende Pron. מִמֶּנִּה (s. zu 4, 6). Das Hi. הָמִישׁ hat hier wie הָשָׂה v. 11 und הָלִיז Spr. 4, 21 nicht causative, sondern einfach aktive Bed. In 12^b fragt es sich, ob צָפַן מִן wie 17, 4 in dem Sinne von ‚verbergen vor einem Anderen‘ zusammengehört oder ob מִן das comparative ist. Im ersteren Sinne erkl. Hirz.: ich entzog den göttlichen Willen dem möglichen Uebergewicht meines eignen. Da aber צָפַן (s. zu 20, 26) dem Dichter auch im Sinne des Aufbewarens, Verwarens, Hinterlegens geläufig ist, so wird nach Ps. 119, 11 zu erklären sein: ich verwarte die Worte (Geheiß) deines Mundes d. i. hielt sie hoch und theuer mehr als meine Satzung d. i. mehr als das was mir eigner Wille vorschrieb. Der Sinn bleibt wesentlich der selbe; LXX Hier. welche בְּחִקִּי (vgl. Koh. 7, 9) lesen, was Olsh. und Geiger für richtig zu halten geneigt sind und Merx in den Text setzt, verwischen die Bedeutsamkeit des Bekenntnisses. Mit Recht verweist Hirz. auf das „Gesetz in den Gliedern“ Röm. 7, 23.: חֻקֵּי nennt Iob das dem Gesetze Gottes widerstreitende Gesetz der sündlichen Natürlichkeit, den Willenstrieb der Selbstsucht und bösen Lust, das Gesetz, welches der Apostel dort als *ἐτερος νόμος* vom *νόμος τοῦ θεοῦ* unterscheidet (Psychol. S. 379). Dieses Gewissenszeugnis kann sich Iob geben, aber Er, der Gott der ihn unverhört als Verbrecher behandelt, bleibt ihm gegenüber sich gleich, und wer kann ihn zurückhalten (ebendie Frage wie 9, 12. 11, 10); seine Seele will es nun einmal (*stat pro ratione voluntas*), so vollführt ers. Wir lassen die Erklärung *permanet in uno* (Ausg. 1) fallen, weil dies nach 9, 3. 22. Ps. 27, 4 u. a. St. בְּאֶחָד lauten würde. Das כּ ist *Beth essentiae*, welches nicht allein in Satz-Complementen (Ps. 39, 7 in Schemen-Weise, Jes. 48, 10 in Silber-Weise, Ps. 55, 19 in großer Anzahl, Ps. 35, 2 als meine Hülfe), sondern auch beim Prädicate des einfachen Satzes, sei es ein Verbalsatz (24, 13. Spr. 3, 26) oder Nominalsatz (Ex. 18, 4. Ps. 118, 7), vorkommt, wie auch im Arabischen, wo es aber in einfachen negativen Sätzen ungleich häufiger ist als in affirmativen (s. zu Ps. 35, 2). Der Satz *ille unus est* besagt aber in diesem Zus. nicht die Einzigkeit, Unvergleichlichkeit, Absolutheit Gottes (Trg. הָיִי אֵחָד, Hier. *solus*), sondern seine unveränderliche Selbstgleichheit in seinen Rathschlüssen, die Souveränität seines durch nichts sich beeinflussen lassenden Willens (Dillm. Hitz. Zöckl. u. A.). Gott hat hier für Iob wieder die Larve des Feindes. Sein Vertrauen zu Gott ist wieder von allerlei argen argwöhnischen Gedanken überwuchert. Er erscheint ihm als Gott der absoluten Willkür, welcher straft, wo kein Grund zu strafen ist. Es gibt zwar eine Wahrheit des Thatbestandes, die ihm als er-

haben über Gott und ihn selber gilt, sie beide als streitende Parteien gedacht, aber eben dieser Wahrheit entzieht sich Gott, er will sie nicht hören.

- 14 Denn er führt zu Ende das mir Bestimmte,
Und dergleichen hegt er noch Vieles bei sich.
- 15 Darum werde ich vor seinem Antlitz bestürzt;
Betrachte ichs, so graut mir vor ihm.
- 16 Ja Gott hat verzagt gemacht mein Herz,
Und der Allmächtige mich in Bestürzung gesetzt.
- 17 Denn nicht vernichtet steh' ich von wegen der Finsternis,
Und meines Angesichts wegen, welches Tiefdunkel deckt

Es ist nun einmal Gottes unabänderliches Belieben, das sich gegen ihn, den Unschuldigen, gekehrt hat (v. 13); denn was er ihm zugeurteilt (הִקְרִי , vgl. Spr. 30, 8 $\text{לִּהּ הָיָה הִקְרִי}$ das mir bestimmte, beschiedene Brot), das bringt er auch in erschöpfende Ausführung (הַשְׁלִים wie z. B. Jes. 44, 25) und dergleichen Qualen, wie er bereits erduldet, hat Gott noch viele über ihn zu verhängen im Sinne, um ihn allmählich, aber sicher zu Tode zu martern. Iob meint 14^b in Bezug auf sich, nicht im Allgemeinen. Hahn wendet ein, daß das Leiden Iobs laut seiner eignen früheren Aussagen bereits die höchste Stufe erreicht habe, aber Iob hat eine wenn auch kurze Lebensfrist noch vor sich, auf welche die wundersam erfinderische (10, 16) Feindseligkeit Gottes noch viele immer neue Qualen häufen kann. Der Ausdruck lautet ja auch nicht auf solches, das Gott zu thun pflegt, sondern das er zu thun vorhat (יַעֲשֶׂה); es ist ein Schluß, der Iob hinsichtlich seiner selbst sich aufdrängt, wogegen er von ähnlichen unbegreiflichen Verhängnissen über die Menschen (Dillm.) nur als gegenwärtigen, nicht als zukünftigen weiß und redet. Um deswillen, weil er ein solcher Zielpunkt der Feindschaft Gottes ist, wird er bestürzt vor dessen ihm so zornig zugekehrten Angesicht (vgl. פָּנִים Ps. 21, 10. Thren. 4, 16); betrachtet er es (hypothet. Fut. wie 9^b vgl. zur Wortbed. 31, 1), so grauts ihm vor ihm, welcher treue Anhänglichkeit mit solchen Todesmartern erwidert. Der Anschluß mit וְיִי nebst der zweimaligen Nennung Gottes will sagen: (ich empfinde Grauen vor ihm), und er selbst ist es, der mein Herz zaghaft gemacht (הִרְעִי *Hi.* von dem *Kal* Dt. 20, 3 u. ö.: weich, halt- und fassungslos s.) und mich verstört hat, was dann v. 17 begründet wird. Sein Leiden, das ihn in den Untergang zieht, gewart er wol, aber der eig. Grund seiner inneren Vernichtung ist es nicht; nicht vor der ihn umhüllenden Leidensfinsternis, nicht vor seiner dunkelbedeckten Leidensgestalt vergehen ihm die Sinne, sondern vor Gottes feindlichem Verhalten, vor Gottes Zornantlitz, das er wider sich hat und doch sich nicht zu erklären vermag. So erkl. auch Ew. Hirz. Vaih. Hlgt. Schlottm. Dillm. Die einzige erträgliche andere Erkl., bei welcher sich die meisten Alten beruhigen und die von Rosenm. Stiek. Hahn erneuert worden, findet in v. 17 den ausgesprochenen Ged.: denn ich bin nicht bei Zeiten zunichte geworden, um nicht solche Leidensfinsternis erleben zu müssen (vgl. 3, 10). Man übersetzt: denn

nicht bin ich vernichtet worden vor der Finsternis (um ihr, ehe sie über mich käme, entzogen zu werden) und nicht hat er vor meinem Angesicht verborgen das Dunkel. Aber 1. verbietet sich die Herüberziehung des לַב durch die Personverschiedenheit der Verba der zwei Verszeilen; 2. wäre das Dunkel in 17^b (*caliginem*) als Bedecktwerden-des gedacht, während es naturgemäß das Bedeckende ist; 3) ist der ganze Ged., der so gewonnen wird, in diesem Zus. zweck- und bedeutungslos. Dagegen springt der Gegens. zwischen מַפְנֵי und מִפְנֵי מִמֶּנִּי und מִפְנֵי חַשְׁמַל in die Augen, und dieser Gegens. ergibt auch den Ged., welchen der Zus. erwarten läßt. נִצְמַח in der arab. Bed. ‚verstummen‘ (Dillm.) und also anders als 6, 17 zu fassen ist unnötig; der Wurzelbegriff ist aber im Allgem. bindendes, bannendes, lähmendes Entziehen freier Regung. חַשְׁמַל ist wie in der Frage des Eliphaz 22, 11 gemeint: „oder siehst du die Finsternis nicht“, worauf es viell. zurückdeutet. In 17^b läßt sich, da מִן immer Präp., nie satzbeherrschende Conj. ist, nicht mit Schlottm. übers.: „und davor daß mein Antlitz Dunkel deckt.“ Schreibt man מַפְנֵי, so könnte dies allenfalls s. v. a. מִפְנֵי אִפְסָר sein, womit aber nichts angefangen ist. Also: *et a facie mea quam obtegat caligo*. Wie das absolute פָּנִים 9, 27 die Schmerzensmiene bed., so meint Iob hier damit sein Leidensantlitz, seine entstellte Aeufferlichkeit, welche, wie der Attributivsatz sagt, über und über von Leiden geschwärzt ist (vgl. 30, 30). Aber nicht diese Finsternis, die ihn anglotzt und ihn zu verschlingen droht (vgl. מַפְנֵי-חַשְׁמַל 17, 12), nicht diese seine Jammergestalt, welche das äußerste Dunkel (s. über אֶפֶל 10, 22) deckt, ist das ihn innerlichst Vernichtende, sondern der Gedanke, daß Gott ihm feindlich gegenübersteht, macht ihm das Leiden zur Hölle und bei dem unveräußerlichen Bewußtsein seiner Unschuld zur zweifachen Hölle. Von der unbegreiflichen Strafe ohne Strafgrund, welche über ihn ergeht, kommt er nun wieder auf die unbegreifliche Connivenz Gottes zu sprechen, welche das gottlose Treiben der Welt ungestraft fortgehen läßt.

- 24, 1 Warum werden vom Allmächtigen nicht aufbehalten Verhängnisse,
Und seine Verehrer schauen nicht seine Tage?
2 Grenzen verrückt man,
Raubt Herden und weidet sie.
3 Der Waisen Esel entführt man,
Pfändet das Rind der Wittwe.
4 Man stößt Dürftige aus dem Wege,
Zusamt müssen sich verkriechen die Gebeugten des Landes.

LXX läßt לַב 1^a unübersetzt, Merx streicht es als sinnlos und zur Beseitigung der dogmatischen Anstößigkeit eingeflickt. Aber mag die Frage lauten: warum werden die Gerichte aufgespart (ohne sich zu vollziehen) oder: warum werden nicht Gerichte aufgespart (um rechtzeitig einzutreffen) — der Ged. bleibt wesentlich derselbe und das Anstößige liegt lediglich in dem stehen gebliebenen ‚warum?‘ Auch die Vermutung, daß der Text urspr. מִיָּדָה מִיָּדָה לְרַשְׁעִים מַעֲשֵׂי gelautet habe, ist nichtig: 1^a wird dadurch unproportionirlich lang und läßt sich doch

auch nicht in zwei Zeilen relativ selbständigen Inhalts spalten. Jenes לְרַשְׁעִים ist auch gar nicht erforderlich. עַר mit folg. Gen. bed. den Zeitpunkt, wo sich Jemandes Geschick entscheidet Jes. 13, 22. Jer. 27, 7. Ez. 22, 3. 30, 3. Koh. 9, 12., und יום עם mit folg. Gen. eines Menschen den Tag seines Endes 15, 32. 18, 20. Ez. 21, 30 u. ö. oder mit יְהוּה den Tag der richterlichen Offenbarung Gottes Jo. 1, 15 u. ö.; über diesen Sprachgebrauch wird hinausgeschritten, indem עָרִים wie 1 Chr. 29, 30 von (denkwürdigen) Begegnissen so hier von Strafverhängnissen¹ und קָרָי demgemäß von Gottes Gerichts- oder Rachetagen gebraucht ist, umsoweniger zweideutig als עָצָן von Haus aus mit צָפָה erspähen sich nahe berührt (s. zu Ps. 10, 8) und im Sinne göttlicher Vorherbestimmung von Zukünftigem 15, 20., insbes. göttlicher Aufbehaltung, verdienter Strafe 21, 19., ein bekanntes Wort dieses Dichters ist. Ruetschi, an dieser prägnanten Bed. des עָרִים sich stoßend, wendet auf die zweigliederige Frage die zu 4, 2 besprochene parataktische Formung an und umschreibt irrig periodisierend: warum, wenn doch vor dem Allmächtigen die Zeitläufe nicht verborgen sind d. h. wenn er die Menschen, ihr Treiben und ihre Schicksale kennt, bekommen nicht zu sehen seine Verehrer seine Tage? — עָרִים kann nicht so vag das Treiben und Ergehen hienieden bez. und statt מִשְׁרֵי müßte es מִנְקָר שָׁרִי oder ähnlich heißen Jer. 16, 17. Allerdings aber liegt die Pointe des Warum in 1^b, wodurch sich Hitzigs Bedenken erledigt daß Iob 21, 19 f. gerade darüber klage, daß Strafverhängnisse aufgespart seien und nicht den Schuldigen treffen. Auch die Klage hier geht darauf, daß sich aus dem חַיִּים nicht auf das חַיִּים schließen lasse. מִן beim Passiv ist immer nur s. v. a. ἀπό (seitens); יָדָעִי (K'eri קָרָעִי wofür Trg. unpassend יָרָעִי) heißen wie Ps. 36, 11. 87, 4 vgl. oben 18, 21 diejenigen welche thatsächlich sich bewährende Erkenntnis Gottes haben, also seine wahren Verehrer. חַיִּי hat außergewöhnlich den Ton auf erster Sylbe und infolge dessen לֵא das Zinnorith, welches zugleich Makkef-Stelle vertritt, wie in כִּי חַרָה Ps. 18, 8., denn wenn חַיִּי Milra bliebe, müßte לֵא durch Makkef damit zusammengenommen werden und also

1) Zu עָרִים in diesem Sinne von Vergeltungszeiten ist das arab. عَدَات

zu vergleichen, was die vorherbestimmten Belohnungen oder Strafen bed.; auch עַר aus עָרָה entstanden und עָרִים = עָרָה habe ich in Aufl. 1 dieses Comm. von יָדָע abgeleitet, und wenn Hitzig (Hiob S. 179) zur früheren Ableitung von עָרָה zurückkehrt, so irrt er. Die Assimilation des ר geschieht nach

ebendem Gesetze, nach welchem 1 S. 4, 19 לָרָת für לָרָת und im Arab. وَعَدْتُمْ

wa'attum für wa'adtum und sogar سَتِ sill (Herrin) für سَدَتِ sidt und dieses für سَدَتِ, dem Fem. von سَدَ (dem alten سَدَ) steht. Wetst. [Die Ableitung

von عَدَا transire hat das gegen sich, daß dieses Zeitwort in עַר im gerade entgegengesetzten Sinne verwendet ist. Eine dritte Ableitung, näm. von עָרָה עָנָה entgegentreten, begegnen vertritt Fleischer zu Levy's Chald. WB 2, 572.]

tonlos bleiben (Psalter 2, 507), vgl. übrigens die auf Penult. betonten פָּלוּ Ps, 37, 20 und פָּלוּ Jes. 16, 8 (s. Norzi zu Ps. 58, 4), wonach es unnöthig ist, diese Milel-Form auf חָיו zurückzuführen, dessen dem Nomen מַחֲיוּ zu Grunde liegende Bed. hier auch nicht passen würde. Nun folgt die Beschreibung der sittlichen Greuel, welche, während die Freunde eine überall ersichtliche göttliche Vergeltung behaupten 22, 19., die Bestimmung von Zeitpunkten und Tagen richterlicher Ahndung vermissen lassen. Ungescheut und ungestraft grassirt in allen Gestalten fluchwürdige Bedrückung der Hülfs- und Wehrlosen. Man verrückt Grenzen, vgl. Dt. 27, 17 „verflucht ist wer seines Nächsten Grenze verrückt“ (מַסִּיג, hier einmal mit שׁ geschrieben, während sonst חֲסִיג v. חֲסִיג *assequi*, dagegen חֲסִיג v. חֲסִיג *dimovere* bed.). Herden raubt man וְיִרְעִי d. h. man ist nachdem man sie geraubt so frech, sie öffentlich zu weiden. Der Waisen Esel, den Einen, der ihr ganzer Viehstand und ihre einzige Arbeitshülfe, führt man als Beute weg (נָהַג wie 1 S. 23, 5); man pfändet d. i. nimmt als Pfand mit sich fort (s. über חָבַל durch ein Pfand verbinden *obstringere* und auch als Pfand nehmen zu 22, 6 und Köhler zu Sach. 11, 7) den Pflugstier (חֲנֹךְ) der Wittwe; von der Kuh (Ges. Hitz.) ist שָׂרִי auch 21, 10 nicht gemeint, indes kann das Wort ohne Unterscheidung des Geschlechts als *n. unitatis* zu בָּקָר gebraucht werden (Ex. 34, 19). Man verdrängt Dürftige vom Wege wo sie gehen und stehen, so daß sie heimat- und rechtlos umherschweifen müssen: zusamt werden in Schlupfwinkel verdrängt die Elenden des Landes. Das *Hi.* הָשָׂה mit אֲבִיּוֹנִים als Obj. ist wie Am. 5, 12 gebraucht, dort von Verdrängung aus zuständigem Rechte, hier von Verdrängung vom Wege in unwegsame Gegenden. אֲבִיּוֹן ist der Bedürftige und insbes. Schutzbedürftige (s. zu 29, 16) und עֲנִי der (von Leiden) Gebeugte (s. zu Ps. 9, 13); unsere Ausgg. haben als *Chethib* עֲנִי-אֶרֶץ die „Harmlosen des Landes“ (Hitz.), was passender (Ps. 76, 10. Jes. 11, 4. Zef. 2, 3) und wonach LXX Syr. Hier. übers., obwol nach Baer עֲנִי-אֶרֶץ ohne Unterschied eines *Chethib* und *Kerî* von der Masora gefordert wird. Das *Pu.* הִבֵּאתָ besagt was sie zu thun gezwungen sind (vgl. Spr. 28, 12 חֵפֶז erspäht werden müssen). In 5 ff. setzt sich v. 4 fort. In Zusammenhalt mit 30, 1—8 (vgl. 15, 19) scheinen aus ihren urspr. Wohnsitzen verdrängte Urbewohner gemeint zu sein: Horiter (Ew.) oder, wenn der Mittelpunkt der Scene, wie wir glauben, in Haurân ist, die أهل الوكر oder عرب الحجر d. h. die (wol ituräischen), Stämme des Geklüfts¹ in der Trachonitis. Der Dichter hat, wie dieses Conterfei zeigt, die Heimat seiner Helden und das klägliche Geschick eines solchen aus seinen urspr. Wohnsitzen verdrängten und ein armseliges diebisches Vagabundenleben führenden Zigeunervolks¹ mit eignen Augen gesehen.

1) Nach der Vermutung Paulus Cassels sind die *obscurata pandentes remediorum obscuritate Canacheni* bei Arnobius *adv. gentes* VI, 23 die dort zum ersten Male genannten Zigeuner. Man nannte und nennt sie in Asien *Karaji* (von türk. *kara*) die Schwarzen.

Indes läßt sich die Schilderung auch auf andere und mehrerlei Menschenklassen beziehen.¹

- 5 Siehe, Wildesel in der Wüste,
Ziehn sie aus in ihrem Tagwerk, spähend nach Beute;
Die Steppe ist ihnen Brot für die Kinder.
- 6 Auf dem Felde das Futterkorn darauf säbeln sie ab,
Und den Weinberg des Frevlers stoppeln sie nach.
- 7 Nackt verbringen sie die Nacht, ohne Kleid
Und haben keine Bedeckung in der Kälte.
- 8 Vom Regengusse im Gebirge triefen sie,
Und obdachlos umklammern sie Felsen.

Bei v. 5 wird man an Ps. 104, 21—23 erinnert, zumal da in diesem Ps. v. 11 auch die פְּרָאִים Wildesel erwähnt werden, jene schönen und wenn sie noch jung sind schwer aufzuziehenden, wenn sie erwachsen sind schwer einzufangenden Thiere,² welche in ihrer Freiheitsliebe Bild des Beduinen Gen. 16, 12., in ihrer Zügellosigkeit Bild des Unbändigen 11, 12 und hier wegen ihres herdeweise Durchstreifens wüster entlegener Gegenden Bild herumstreichender Freibeuterbanden sind. Die Accentuation faßt richtig במדבר פְּרָאִים als Appos. des Subj. zusammen; die Vergleichung (wie Wildesel) wird dadurch daß das כּ *similit.* wie z. B. Jes. 51, 12 fehlt zur Gleichung (als Wildesel). Das Perf. יִצְאוּ ist allgemeiner farbloser Ausdruck des Gewohnten: sie ziehen aus בַּיּוֹמָם in ihrem Tagwerk, nicht: an ihr Tagwerk, wie der Psalmist 104, 23., כּ des Berufselements mit ל des Berufszieles vertauschend, sich ausdrückt. Worin dieses ihr tägliches Thun und Treiben, in welchem sie sich auf die Wanderung begeben, im Allgem. bestehe, sagt מִסְחָרִי לְטָרָה (Verbindungsform ohne Genitivverh. nach Ges. 116, 1) spähend nach Raffung, Fang, Beute, näml. zur Stillung ihres Hungers (Ps. 104, 21), v. טָרָה in der Grundbed. *decerpere*. An Wegelagerung ist dabei nicht zu denken; Iob schildert ein nicht sowol Frevel verübendes, als durch Frevel Anderer herabgekommenes Gesindel. Er begleitet sie auf ihrer, wie sich in מִסְחָרִי (vgl. den Morgenps.

1) Die Schilderung v. 2—11 behandelt drei Kategorien von Menschen, näml. 2. 3. 4 wahrscheinlich die dort zu Lande unersättlichen Organe der Provinzialregierung und Steuerpächter (jetzt *sawābisa* genannt), 5. 6. 7. 8 die räuberischen Stämme der Wüste, spec. der Trachonen, 9. 10. 11 die großen ihre Leibeigenen oder durch Armut ihnen verpfändeten Arbeiter misbrauchenden Grundherrn (heute versichern sich die damasc. Dorfbesitzer ihrer Arbeiter durch Vorschüsse bei Heirathen u. dergl., deren Rückzahlung diesen unmöglich ist). Mit Unrecht bezieht man alle 10 Verse auf die Nomaden; nicht paßt auf sie v. 2, wenn vom Verrücken der Grenzsteine die Rede ist, denn diese sind dem Beduinen durchaus gleichgiltig; auch die Kuh der Wittve ist vor ihnen sicher und kann mit der Dorfherde geraubt zurückverlangt werden; die v. 10 und 11 beschriebenen Unglücklichen sind keine Beduinen, da diese wie jetzt so gewiß auch vor Alters niemals für den Haqari Tagelöhnerarbeit verrichtetet; Oel kennt man im Haartzelte des Nomaden nicht und Wein ist in ihm gewiß niemals getrunken worden (vgl. Jerem. 35, 1—10). *Wetzst.*

2) Ein solches Wildeselsfüllen beschreibt Layard, *New Discoveries* p. 270 vgl. Ahlwardt *Chalef el-hamar* p. 341 ff. Der arab. Name ist wie im Hebr. *el-ferā* oder auch *himār el-wahš* d. i. ‚Wildesel‘, nicht ‚Waldesel‘, da die Steppe, die Heimat des Thiers, keine Wälder hat. Näheres zu 39, 5 ff.

63, 2. Jes. 26, 9) andeutet, mit frühem Morgen angetretenen Wanderung; die Kinder (נַעֲרִים wie 1, 19. 29, 5) sind es da zuerst, welche der Hunger ankommt. לוֹ geht individualisirend auf den einzelnen Vater in der Bande: die Steppe (mit ihren spärlichen Wurzeln und Kräutern) ist ihm Brot für das junge Volk, ihr entnimmt ers, sie muß es ihm liefern. Der Sinn ist nicht: für ihn selbst und die Seinigen (Hirz. Hahn u. A.), Hitz. vergleicht zu dem doppelten לֵב treffend 2 K. 10, 19. Wie sie sich weiter, insbes. die Erwachsenen, den nothdürftigen Unterhalt erwerben, sagt v. 6. Statt בְּלִילוֹ nach LXX Trg. Syr. (der beide LA vereinigt) Hier. בְּלִי-לוֹ abzuthellen empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil die Beziehung des לוֹ unklar bleibt, und Hitzigs Bem.: „Viehfutter wird nicht geerntet“ schlägt בְּלִילוֹ nicht aus dem Felde. Raschi glossirt im Allgem. richtig יבולוֹ und Ralbag חבואתו, es ist wie 6, 5 Mengselfutter fürs Vieh oder sogen. Mangkorn, Mischgetreide, aus durcheinandergesäetem Hafer oder Gerste mit Wicken und Bohnen bestehendes Futterkorn *farrago* gemeint. Das V. קָצַר (dessen *Hi.* נִקְצְרוּ *Chethib* sich in gleicher nicht causativer Bed. zum *Kal* stellt wie הִנְחָה 31, 18 zu נָחָה) ist hier nicht vom Ernten der zu Schnittern Gedungenen gemeint, was in diese Schilderung der Unsteten und Obdachlosen nicht hineinpaßt, sondern von diebischer Absäbelung oder Abschneidung, dem noch jetzt sogenannten قَرَصَ und בְּלִילוֹ, welches sich proleptisch (vgl. Jes. 43, 14) auf רָשָׁע bez. könnte, wird leichter und sicherer auf בְּשָׂדֶה zurückbezogen. An edlere Feldfrüchte und an den Weinberg zur Zeit der Reife vor der Lese wagen sie sich nicht, weil diese wolbewacht sind, aber das nicht oder doch fahrlässiger bewachte Futterkorn plündern sie herzhaft und förmlich, und halten Nachlese in dem Weinberg, den sein Besitzer nun nicht mehr gegen solche Eindringlinge gehörig geschützt hat. Daß der Besitzer רָשָׁע heißt, obwol nicht jeder Reiche ein Gottloser ist, bringt beiläufig in die Schilderung den Ged. hinein, daß das Böse sich durch Böses bestraft — unrechtmäßiger oder hartherzig festgehaltener Besitz durch spitzbübische Plünderung. Die älteren Ausll. erkl. לִקְשֵׁי 6^b als Denom. von לָקַשׁ durch יכרתו לקשיו (AE Immanuel u. A.) oder יאכלו לקשי (Parchon), aber da vom Weinberge die Rede ist hat man nicht an das zweite Heumähen oder gar an Essen des nachgewachsenen Grases zu denken, לָקַשׁ bed. gleichsam *serotinare* d. i. *serotinos fructus colligere* (Rosenm.). Mehrere sachliche Bedenken Wetzsteins gegen diese Erkl. des v. 6 theilen wir

1) Es ist gewöhnlich daß die Araber (Beduinen) zur Erntezeit, meistens des Nachts, über die anstehenden Feldfrüchte (nam. Gerste, weil ihnen deren Körner den Sommer und Herbst über als Pferdefutter unentbehrlich sind) einer Ortschaft herfallen und nicht selten Hunderte von Kameelen auf einmal beladen. Da sie keine Sicheln haben, so schneiden sie die obere Hälfte der Halme mit der *akle* (einem der römischen *sica* ähnlichen Messer) und mit Säbeln ab, weshalb dieser Diebstahl *kard* קָרַד Absäbelung und das Abgeschnittene sowol als die stehen gebliebenen ungleichen Stoppeln *karid* genannt wird [vgl. zu 33, 6]. Wetzst.

unten zur Prüfung mit. ¹ Wie erbärmlich sie sich trotz ihrer Diebereien

1) Da in v. 5—8 unzweifelhaft von Raubstämmen die Rede ist, so verlangt die bisherige Fassung eine dreifache Berichtigung: 1) kann בָּלִיל nicht Schnittfutter (*farrago*) sein, weil im Febr. und März, wo es ausgewachsen ist und gemäht oder abgeweidet wird, kein Nomade Futter für sein Vieh zu stehlen braucht; die Wüste hat um diese Zeit die üppigste Frühlingsweide. Zu einer anderen Jahreszeit aber kann es wegen Wassermangels kein Schnittfutter geben. 2) kann רָשָׁע nicht der Frevler (Hitzig: Sünder) gegen Gott, sondern nur gegen den Beduinen sein, also entweder der Vertragsbrüchige (מְרִשָּׁע בְּרִית), denn die eingegangene Tributpflichtigkeit einer Dorfgemeinde heißt bekanntlich *chuwa* d. h. אֲחֻוָּה „die Verbrüderung“ und ein kühner Bauer, der den Vertrag bricht, heißt Rebell عاصي (*ja'si el-messâs 'al-er-romah* „will der Ochsenstecken gegen die Lanze rebelliren?“ sagt der Beduine; vgl. Bastian, Zeitschr. für Ethnologie, 1873 S. 277), oder der Hartherzige, Ungastliche (קָרִיב *opp.*), der die Beduinen nicht als Gäste aufnimmt, oder der Gewaltthätige, der ihnen mit bewaffneter Hand allen möglichen Schaden zufügt. 3) kann לָקַט nicht ‚nachstoppeln, nachlesen‘ bed., denn die Nomaden kommen nur in einen Weinberg vor der Lese, wenn er noch voll Trauben hängt: es ist also dem Sinne nach s. v. a. ‚rein ausplündern‘. לָקַט ist die spät (Ende December und Januar) bestellte Wintersaat, die nur gedeiht, wenn im Nisân (April a. St.) der מְלֻקֵּשׁ ‚Spätregen‘ nicht ausbleibt. Zu diesen 2 Wörtern theile ich aus dem heutigen gemeinen syropaläst. Sprachgebrauche noch folgende mit: *lakkas* Etwas verspäten z. B. das Abendessen, die Rückkehr; *part. pass.* verspätet z. B. im Munde eines Markthändlers *ħazzî mulakkas el-jâm*, mein Glück ist heute noch rück-

ständig d. h. ich verkaufe nichts; *ilakkas* (= تَلَقَّس sich verspäten; *mut-lakkas* sich verspätend; ferner: *lakis* (لَكِيس) und *luksi* (لُكْسِي) verspätet, von jeder Sache: von der Aussaat, der Reife, von einem den Eltern im Alter geborenen Kinde; der Gegensatz ist *bekri* (بَكْرِي), *bekir* (بَكِير) und *bedri* (بَدْرِي). In Tûnis hörte ich die Spätsaat *zera' lakis* (زَرَعَ لَكِيس) nehmen. Demzufolge müßte das hebr. לָקַט ‚verspäten‘ bed., was hier keinen Sinn gibt. Daher ist es wol als Denominativ zu nehmen: von מְלֻקֵּשׁ würde es ‚als Spätregen kommen‘ bed. d. h. der Frucht die letzte Hilfe bringen, was antiphrastisch s. v. a. ‚den Garaus machen‘ sein könnte. Wäre diese Metapher eine sprichwörtliche Redensart gewesen, so würde der Einwand, daß es zur Traubenreife (im August) keinen מְלֻקֵּשׁ gibt, nichts sagend sein. Doch mag es richtiger Denominativ von *lakis* sein, mit privativer Bed. wie יָרֵשׁ u. dgl., freilich nicht im Sinne ‚das Spätreife nehmen‘, was mit ‚Nachlese halten‘ identisch sein würde, wol aber in der Bed. ‚samt dem Spätreifen‘ d. h. Reifes und Unreifes, Alles miteinander nehmen. Auch wir sagen ‚das Letzte‘ in Sinne von ‚Alles‘ nehmen. Diese Bed. halte ich für sicher und glaube, daß derjenige, welcher sie nicht auf *lakis* zurückführen mag, genöthigt ist, für die Wurzel לקט eine Grundbedeutung zu statuiren, welche die Bedd. ‚hinter Andern oder zuletzt kommen‘ (vgl. מְלֻקֵּשׁ u. לָקַט) und ‚hintereinander oder das Letzte nehmen‘ (לקט vgl. לקט) in sich vereinigt. Im Arabischen läßt sich die Wahrnehmung machen, daß, wenn der Sprachgebrauch in einer Verbalwurzel allmählich zwei Bedd. scharf unterschieden hatte, diese nun auch für das Ohr dissimilirt wurden, wodurch eine neue Wurzel entstand, die, wenn die primäre wie im vorliegenden Falle (س) hat, ein ث bekam, vgl. اُنْث (أَنْث) und اُنْث. Im Kāmûs findet sich folgende

Angabe: اَللَّقْتُ الْجَمْعَ بِالسَّعَةِ وَالِاسْتِعَابِ d. h. *laqt* (= لָקַט) ist das Zusammenraffen mit Hast und größtmöglicher Vollständigkeit. *Wests.*

behelfen müssen, sagen v. 7. 8. Nackt (עָרֹם Acc. des Zustandes: in nacktem entblößtem Zustande, arab. *urjānan*, vgl. Ewald *gramm. arab.* § 552) übernachten sie ohne etwas auf dem Leibe zu haben (s. über לְבִישׁ zu Ps. 22, 19), und nicht haben sie (אֵין erg. לָהֶם) eine Bedeckung oder Hülle (dem Begriffe von בָּגֶד entsprechend) in dem Froste. Sie werden durch und durch naß von den häufigen und anhaltenden Regenwettern des Gebirges, und ohne ein sonstiges Obdach zu haben bergen sie sich unter überhangenden Felsen, sich da anschmiegend und festklammernd, was hier חִבְקִי heißt, wie Thren. 4, 5 von denen die früher auf Purpurkissen verwöhnt waren gesagt wird, daß sie „Düngerhaufen umarmen“ (s. zu 2, 8). Die übliche Accentuation מִזֶּרֶם *Dechi*, הָרִים *Munach*, wonach zu übers. wäre *ab inundatione montes humectantur* ist falsch; מִזֶּרֶם hat in correkten Texten gleichfalls *Munach*, das andere *Munach* ist wie 23, 5^a. 9^a. 24, 6^b Transformation des *Dechi*. Nachdem Iob diese besondere Klasse von Unterjochten und dem bittersten Mangel Preisgegebenen skizzirt hat, fährt er in seiner Darstellung der auf Erden strafflos herrschenden Unbilden weiter fort:

- 9 Man raubt von der Brust die Waise
Und an dem Gebeugten handeln sie schelmisch.
- 10 Nackt schleichen sie hin sonder Kleid
Und hungernd tragen sie Garben.
- 11 Zwischen ihren Mauern pressen sie Oel,
Weinkufen treten sie und dursten.
- 12 Aus Städten ächzen Mannen
Und die Seele Durchbohrter schreiet —
Und Eloah rechnet es nicht als Widersinn.

Subj. sind wie v. 2—4^a solches Verübende, deren es mehr als Einen gibt. Die Accentuation von 9^a (יְגֹזִי *Dechi*, מִזֶּרֶם *Munach*) setzt שֶׁר יְהִי in Genitivverh.; Heidenh. (in handschr. Bem. zu Kimchi's Lex.) erklärt danach: sie rauben von der Kriegsbeute der Waise, besser Ramban: von dem Ruin d. i. dem zerrütteten Vatererbe derselben, beide sich auf das Trg. berufend, welches מִבְּיֹתָ יְהוָה wie Syr. *men bezto de-jatme* übers. (vgl. Hier.: *vim fecerunt depraedantes pupillos*); die urspr. LA aber ist viell. (s. Buxtorf *Lex. col.* 295) hier wie in dem Trg. Jes. 60, 16 מִבְּיֹתָ אֶפֶס *ἀπὸ βυζίου* von der Mutterbrust, wie auch wirklich gegen die Acc. mit LXX (*ἀπὸ μαστοῦ*) zu übers. ist: grausame Gläubiger nehmen die vaterlose noch zarte Waise der Mutter hinweg, um das Waisenkind zum Sklaven zu erziehen und sich so bezahlt zu machen. Ist dies der Sinn, so liegt es nahe, 9^b חִבְקִי von Pfändung zu verstehen, aber 1. würde der Dichter dann was er schon v. 3 gesagt tautologisch wiederholen; 2. wäre חִבְקִי pfänden wider die Logik des Wortes mit עַל construiert. Die Deutungen ‚Pfand auferlegen‘ (Ew. Hahn) oder ‚überpfänden‘ (Hirz. Welte Hgst.) oder ‚pfändend bedrücken‘ (Schlottm.) oder ‚Pfändung anlegen‘ (Hitz.) sind gewaltsam und die Erkl. Ralbags (unter den Neuern Ges. Arnh. Vaih. Stick. Hlgt. Dillm. Zöckl.): „und was der Unglückliche an sich hat pfänden sie“ macht עַל = אֲשֶׁר עַל zum Objektsbegriff, wofür Schult. mit Unrecht Dt. 7, 25 als gleichartiges Beispiel citirt. Das semitische V. חִבְקִי bed.

ja auch ‚verderben, schädigend, schelmisch handeln‘ (z. B. arab. *el-châbil* Beiname des Satans), in diesem Sinne kommt es 34, 31 vor und kann wie mit ל so auch nach Analogie von לִּהְרֹס עַל 1 K. 17, 20 mit עַל construiert werden: so wird also der Dichter durch diese Constr. das eine חַבַּל von dem andern 22, 6. 24, 3 unterschieden haben und es wird mit Umbr. zu übers. sein: über den Armen bringen sie Verderben, oder besser: sie handeln an dem ohnehin schon Schwergeprüften schelmisch oder schurkisch. Subj. von v. 10 sind eben diese mit unbarmherziger Gewaltthätigkeit zu Leibeignen gemachten עַנְיִים , und der Dichter wiederholt zwar hier 10^a was er schon 7^a (vgl. 31, 19) gesagt hat, dort aber war die Entblößtheit das gemeinsame Geschick eines durch Unterjochung verdrängten Menschenschlages, hier die Folge der an eignen Volksgenossen verübten himmelschreienden Sünde der *merces retenta laborum*: nackt (Acc. des Zustandes, nach arab. Terminologie $\text{نَصَبَ عَلَى الْحَالِ}$, wie v. 7) schleichen sie hin (הִלָּךְ) Intensivum des Kal wie 30, 28) ohne ($\text{בְּלִי} = \text{מִבְּלִי}$ wie etwa *sine* = *absque*) Bekleidung und hungernd tragen sie Garben (indem ihre Herren ihnen versagen was nach Dt. 25, 4 selbst den Thieren nicht vorenthalten werden soll). Zwischen ihren (ihrer Herren) Mauern (שְׂרוּת wie שִׁירֹת Jer. 5, 10., chald. שִׁירֹת), also unter strenger Beaufsichtigung, pressen sie Oel (נִצְחִירִי ein nur hier vorkommendes *Hi. denom.*, vgl. das verdächtige הָאֲנִיחִי Jes. 19, 6), die Weinkufen (יָקָבִים *lacus*) treten sie und dürsten doch (*fut. consec.* nach Ew. § 342^a), ohne von dem aus den Keltern (תְּרוּרִים *torcularia*, von denen das V. הָרָרָה hier auf die Kufen übertragen ist) ablaufenden Moste ihren Durst stillen zu dürfen. Böttch. übers.: zwischen ihren Baumreihen, ohne rechts und links zulangen zu können, aber das paßt am wenigsten bei den Oliven; richtig Carey: *the factories or the garden enclosures of these cruel slaveholders*. Von der zwingherrischen Bedrückung auf dem Lande geht nun Iob auf die Greuel der Zwietracht und des Kriegs in den Städten über. Nahe liegt es, 12^a mit Umbr. Ew. Hirz. Dillm. wie Peschitto מָחִים zu lesen, aber wie im Syr. *mîlê* so bed. auch im Hebr. מָחִים als Nomen überall Todte (arab. *maûtâ*), nicht Sterbende (arab. *maûtûna*), weshalb Ephrem das Präs. ‚sie ächzen‘ durch das Perf. ‚sie haben geächzt‘ erkl. Die Aussprache מָחִים hat also ihr gutes Recht, aber schwerlich richtig stellt die Accentuation, indem sie מַעִיר mit *Mahpach*, מָחִים mit *Asla legarmeh* versieht, die zwei Wörter in Genitivverh.: aus Männer-Stadt, d. i. bevölkerter, volkreicher, ächzet man (Hitz.), nicht: ächzen sie, nämli. die Männer (Rosenm. nach Gen. 9, 6. Spr. 11, 6. Ps. 32, 6), denn eben daß מָחִים als zu wenig sagende Subjektsbezeichnung erschien, scheint jene Accent. veranlaßt zu haben; möglich auch daß man mit עִיר die Bed. Ingrim (Hos. 11, 9¹) oder

1) Man kann dort auch übers.: ich werde nicht kommen als eifernder Feind, mit בְּ der Eigenschaft = $\text{بِصِفَةِ الْعَيُّورِ}$ (vgl. Jer. 15, 8 עִיר parall. שָׂדֵד) n. d. F. קִים 22, 20 (s. dort).

Beängstigung (Jer. 15, 8) verband, vgl. غَيْرَة (Freytag falsch غَيْرَة) Eifersucht, Zorneifer (= קִנְיָה). Wir fassen מַחֲרִים mit Hier. Symm. Theod. als unmittelbares Subj.; die Blässe der Benennung verschwindet, wenn man nach Stellen wie Dt. 2, 34. 3, 6 vgl. Richt. 20, 48 erklärt: es ist die männliche Bevölkerung gemeint, welche irgend ein Eroberer über die Klinge springen läßt; wir haben deshalb Mannen (Kriegsmannen) übers., obwol auch ‚Leute‘ (11, 3) dem alten Gebrauche dieses Wortes nach nicht unpassend wäre. נָפַח ist wie Jer. 51, 52. Ez. 30, 24 vom Aechzen der sterbenden gemeint, wie auch 12^b zeigt: die Seele tödtlich Verwundeter schreiet; הַלָּלִים bed. nicht bloß Erschlagene und bereits Verendete, sondern zunächst Durchbohrte, die den Todesstoß empfangen haben: ihre Seele schreiet indem sie sich nicht ohne Widerstreben dem Körper entwindet. Merx nach LXX: Die kleinen Kinder flehn um Hülfe, aber שָׁעֵשׂ bed. an sich nur heftig schreien, nicht um Hülfe schreien. Dergleichen Gewaltthaten geschehen ohne daß Gott dem steuert: לֹא יִשְׁמַע הַפֶּה. Man faßt dies gemeinhin = לֹא יִשְׁמַע בְּלִבּוֹ er nimmt nicht zu Herzen. Aber wo שָׁמַע, ‚beachten‘ bed. wie 4, 20. Jes. 41, 20., ist לִבּוֹ zu ergänzen und dies schließt einen andern Objektsacc. aus (Hitz.), das Obj. wird mit einer Präp. wie עַל 1, 8 oder אֶל 37, 14 eingeführt. Also wird man יִשְׁמַע nach 4, 18 (vgl. 1, 22). 1 S. 2, 15 zu verstehen haben: *non imputat* er rechnet nicht הפלה an, gleich als ob solches unmenschliche Handeln keine wäre, d. h. ahndet sie nicht. הַפְּלָה ist Abgeschmacktheit (6, 6), Ungereimtheit, Widersinnigkeit, hier der sittlichen Weltordnung hohnsprechende und doch ungeahndet bleibende Unsittlichkeit. Der Syr. liest הַפְּלָה und übers. wie Bridel (1848): *et Dieu ne fait aucune attention à leur prière.*

- 13 Solche gehören zu den Abtrünnigen vom Licht,
Haben nicht Kenntnis von dessen Wegen
Und weilen nicht auf dessen Pfaden.
- 14 Bei Morgengrauen erhebt sich der Mörder,
Schlägt nieder Leidvolle und Arme,
Und in der Nacht treibt ers wie Diebe.
- 15 Und des Ehebrechers Aug' erlauert Dämmerung,
Er denkt: „kein Auge soll mich erkennen“
Und Verhüllung des Gesichtes legt er an.

Ruetschi hat Recht, daß הַמָּה rückwärts auf entw. Genannte oder im Vorhergehenden Vorausgesetzte hinweist (z. B. Ps. 48, 6) und daß also mit v. 13 nicht zu einer anderen Klasse böswilliger frevelhafter Menschen übergegangen wird (Ausg. 1. Dillm. u. A.), sondern daß die Schilderung von neuem beginnt, indem mit verächtlichem ‚solche‘ (vgl. Ps. 20, 9) die Freveler unter einem anderen Gesichtspunkt, nämlic. als Feinde des Lichts, dargestellt werden; das כ von בְּמַחְרֵי benennt wie Ps. 54, 6 (s. dort) die Kategorie in welche sie fallen (vgl. 36, 14. 34, 36). Das an sich entbehrliche הָיָה (vgl. Spr. 3, 26) besagt was sie durch Selbstbestimmung geworden oder als was sie geartet sind, nämlic. als ἀποστάται φωτός (Symm.), הָיָה bed. eig. sich wider etw. stemmen, steifen,

auflehnen ($\sqrt{\text{מר}}$ 23, 2), מִיר, also den Widerstrebenden, Widerspenstigen (wie arab. *mârid*, *merîd* vgl. *mumâri* unfügsam dem Willen eines Andern); die Verbindung מִירֵי אִיר (nicht mit *Makkef*, sondern zwischen beide Wörter gesetztem oberen Zeichen des *Olevejorcd*) setzt die Möglichkeit der Constr. mit dem Acc. voraus, die auch Jos. 22, 19 vorkommt. Sie sind dem Lichte feind, haben kein erfahrungsmäßiges Wissen um dessen Wege (הִכִּיר wie v. 17. Ps. 142, 5. Ruth 2, 19 sich theilnehmend für etw. interessiren) und lassen sich nicht nieder (רָשְׁבוּ, Hier. *reversi sunt* nach der falschen LA רָשְׁבוּ) auf dessen Stegen d. h. sie machen und fühlen sich da nicht heimisch, sie haben da keine Ruhe. Das Licht ist das Licht des Tages, welches aber in tiefinnerer Bez. steht zu dem höheren Lichte, denn der Lasterhafte haßt τὸ φῶς Joh. 3, 20 in jederlei Sinne, und Mord, Diebstahl, Ehebruch (v. 15. 16 vgl. Ex. 20, 13) sind ἔργα τοῦ σκότους Röm. 13, 12 (vgl. Jes. 29, 15) auch in dem Sinne, in welchem Licht und Finsternis zwei entgegengesetzte Principe der übersinnlichen Welt. Es kann befremden, daß die nähere Beschreibung des Treibens dieser Lichtfeinde nun mit לָאִיר anhebt. Das heißt nicht: gegen Abend, denn אִיר hat im bibl. Hebr. nicht die Bed. Abend, in welcher es im talm. Hebr. vorkommt (s. Levy Chald. WB u. אִירָא), und die Conj. לֹא אִיר (Reifmann) brauchen wir auch nicht. Der Sinn ist vielmehr, daß gegen Tagesausbruch hin (vgl. חֲבָקִי אִיר Gen. 44, 3), also mit frühem Morgen der Mörder sich erhebt, um an sein sich bei hellem Tage in Dunkel (Ps. 10, 8—10) hüllendes Gewerbe zu gehen, näml. um niederzuschlagen (vgl. zu יִקְטֹל * יָקוּם Ges. § 142, 3^c) Unglückliche und Arme, welche einsam und wehrlos vorüberziehen; man hat die Vorstellung des finstern Hinterhalts, in welchem der Wegelagerer auf der Lauer liegt, hinzuzunehmen. Daß לָאִיר nicht anders als *primo mane* gemeint ist, zeigt der Gegens. וּבְלַיְלָה 14^c. Der welcher am Tage auf Raubmord ausgeht, legt sich in der Nacht, wo Niemand den er überfallen könnte des Weges zieht, auf das niedrigere kleinlichere Diebshandwerk. Stick. übers.: zu würgen Elende und Arme und in der Nacht zu machen den Dieb, aber dann müßte der Subjunctiv יִהְיֶה vorausstehen (s. z. B. 13, 5), und überh. läßt sich daß die verkürzte Futurform überall voluntative Bed. habe nicht ohne Zwang beweisen. Auch hier ist יִהְיֶה nicht anders als 18, 12. 20, 23. 23, 9 u. ö. nur dichterische Kürze für יִהְיֶה: in der Nacht wird er gleich dem Diebe d. i. agirt er als Dieb. Und des Ehebrechers Auge beobachtet das Abenddunkel (Spr. 7, 9) d. i. paßt genau dessen Einbrechen ab (שָׁמַר in der üblichen Bed. *observare*, auf der Hut sein, in Acht nehmen, sorgsam wahrnehmen), indem er sich da unsichtbar zu machen gedenkt, und um wenn auch gesehen doch nicht erkannt zu werden, mummt er sich ein, vgl. Horaz, Sat. II, 7: *odoratum caput obscurante lucerna*, Juvenal in Sat. VIII: *Nocturnus adulter Tempora Santonico velans adopena cucullo*, Apulejus in l. IX der Metam.: *probe capite contectum*. סָתַר פָּנָיו ist etwas wodurch er sein Gesicht unkenntlich macht (LXX ἀποσχερῆ) προσώπου) wie arab. *sitr*, *sitîre* Vorhang, Schleier, also die Gesichtshülle. Mumme oder wie wir mit

einem vom arab. **مَسْكِرَة** Possenspiel (Mummenschanz) entlehnten Worte sagen; die Maske, aber nicht diese im eigentlichen Sinne.¹

- 16 Man erbricht in Finsternis Häuser,
Bei Tage schließen sie sich ein,
Mit dem Lichte sind sie nicht vertraut.
17 Denn all ihnen gilt als Morgenanbruch tiefe Nacht,
Denn sie sind kundig der Schrecknisse tiefer Nacht.

Nähere Schilderung des 14^c nur flüchtig berührten Diebshandwerks. Das unbestimmte Subj. zu **חָתַר** ist, wie das Folg. zeigt, die Diebsbande. Das sonst mit **א** verbundene **חָתַר** (in etwas einbrechen) hat hier den Acc. **בְּבָתִּים** bei sich, wie in dem talm. **חָתַר שְׁנֵי** den Zahn jemandes stochern (und dadurch lockern) *Kidduschin* 24^b. Nach Trg. Ralbag und überh. altjüd. Deutung schließt sich 16^b eng an **בָּתִּים** an: Häuser die sie sich am Tage für den Einbruch und die Art und Weise der Ausführung bezeichnet haben, aber **חָתַר** bed. nirgends *designare*, immer *obsignare* versiegeln, unter Verschuß thun 14, 17. 9, 7. 37, 7., wonach auch das nur hier vorkommende *Pi.* zu erkl.: bei Tage siegeln d. i. schließen sie ihnen (fest) zu d. i. schließen sie sich ein zu ihrer Sicherheit (**לְמִי** nicht mit *Athnach* zu accentuiren, sondern mit *Mugrasch*): sie kennen das Licht nicht d. h. haben keine Gemeinschaft mit ihm (Schlottm.), denn das bibl. **יָדַע** *γινώσκειν* bed. meist ein in den Gegenstand eingehendes, sich mit ihm zusammenschließendes Wissen. In v. 17 folgt Begründung auf Begründung. Umbr. Hirz. Hitz. erkl.: denn der Morgen ist ihnen zugleich Todesschatten, aber **יָדַע** bed. nicht ‚zugleich‘, sondern ‚zusammen‘ 2, 11. 9, 32.; die Wortstellung **לְמִי יָדַע** (ihnen zusamt) ist wie Jes. 9, 20. 31, 3. Jer. 46, 12. Auch übrigens gibt **בֹּקֶר** als Subj. nur einen geschraubten Sinn: der Morgen d. i. lichte Tag gilt ihnen allen als Todesschatten, denn männiglich von ihnen kennt wol die Schrecknisse des ihnen als Todesschatten geltenden lichten Tages, näml. die Gefahr, entdeckt und verurtheilt zu werden. Weit natürlicher Olsh. u. A.: ihnen insgemein gilt als Morgenanbruch die tiefe Nacht (vgl. zu der Vorausstellung des Präd. Am. 4, 13 nebst 5, 8: wandelnd in Morgenroth Dunkel), denn man ist wolbekannt mit den Schrecknissen tiefer Nacht d. h. sie werden nicht davon überrumpelt, sondern wissen ihnen zuvorzukommen und zu ent-

1) Die Maske hat man in Palästina und Syrien wol niemals gekannt; **סִרְר פָּנִים** ist vermutlich der *mundil* oder Frauenschleier, der noch heute (in *Hauran* ausschließlich) *sitr* heißt und in den Städten von allen verheiratheten Frauen über dem Gesichte getragen wird, während er auf dem Lande den Rücken hinabhängt und nur vor einem fremden Manne über das Gesicht gezogen wird. Ist diese Erklärung richtig, so will der Dichter sagen, daß der Ehebrecher, um unentdeckt zu bleiben, Frauenkleider trägt (vgl. Dt. 22, 5), und in der That wird in den syr. Städten (das Bild ist aus dem Stadtleben genommen) zu dergl. verbotenen nächtlichen Gängen immer die Frauenkleidung gewählt d. h. der Mann hüllt sich in den seine Person vom Scheitel bis zur Zehe bedeckenden *izâr*, nimmt den *mundil* und geht mit der Laterne (ohne welche des Nachts jede Person von den auf den Straßen lagernden Wächtern als verdächtig aufgegriffen wird) ungehindert in ein fremdes Haus. *Welzst.*

gehen. Für diese Erkl. spricht auch 38, 15., wo die Nacht, welche vor dem Sonnenaufgang weicht, der Frevler ‚Licht‘ genannt wird. Ihr gemäß ist auch accentuirt, denn wäre zu übers.: der Morgen ist ihnen Todesschatten, so müßte במקר למו צלמות *Dechi Mercha Athnach* haben, was ohne Bezeugung. Es ist *Munach Munach Athnach* accentuirt und das zweite *Munach* steht stellvertretend statt des *Dechi*, dessen Interpunktionswerth es repräsentirt, also ist במקר למו nach den Acc. nicht Subj. (LXX Trg. Hier.), sondern Präd.: Morgen ihnen ist der Todesschatten. Aus dem Plur. wird mit יפיר individualisirend in den Sing. übergegangen. Trefflich Mercier: *sunt ei familiares et noti nocturni terrores, neque eos timet aut curat, quasi sibi cum illis necessitudo et familiaritas intercederet et cum illis ne noceant foedus aut pactum inierit*, vgl. Varro bei Nonius: *fur ex eo dictus quod ‚furfum‘ atrum appellaverint et fures per obscuras noctes atque atras facilius furentur*. So entgehen sie durch Klugheit und Routine der Gefahr und die göttliche Gerechtigkeit läßt sie, was eben unbegreiflich, unentdeckt und ungestraft. Es ist nun Zeit, daß dieser Ged. einmal wieder zum Ausdruck komme, damit man nicht vergesse, was diese aneinandergereihten Bilder darzuthun bezwecken. Aber was zunächst v. 18—21 folgt, scheint nicht die Meinung Iobs, sondern seiner Gegner auszudrücken. Ew. Hirz. Hlgt. Schlottm. Riehm Dillm. sehen v. 18—21. 22—25 als These und Antithese an. Auf die Frage: welches Loos trifft nun diese Frevler alle? soll Iob eine doppelte Antwort geben: zuerst bis v. 21 eine ironische im Sinne der Freunde, daß jene Menschen die verdiente Strafe treffe, sodann von v. 22 an seine ernstgemeinte eigne, welche in geradem Gegensatze zu ersterer stehe. Aber 1) in v. 18—21 ist auch nicht die leiseste Spur warzunehmen, daß Iob nicht seine eigne Ansicht ausspreche; 2) ein durchgreifender Gegensatz zwischen v. 18—21. 22—25 besteht gar nicht, denn v. 19 und 24 sagen beide über das Ende des Frevlers wesentlich einunddasselbe. Ebendeshalb läßt sich auch nicht mit Stick. Böttch. Welte Hahn Diedrich Kamph. u. A. annehmen, Iob beschreibe bis v. 21., die Freunde noch überbietend, daß es allerdings mit dem Frevler häufig ein schrecklich Ende nehme, und v. 22 ff., daß man aber oft auch das gerade Gegentheil hievon sehe, so daß also jenes für die ausschließliche Behauptung der Freunde nichts beweise. Auch hiegegen spricht v. 24 vgl. mit v. 19., wo nichts vom geraden Gegentheil ersichtlich, und gegen jede dergleichen gegensätzliche Auffassung der beiden Schlußstrophen sträubt sich v. 22., welcher, mit וַיִּשָּׁךְ fortfahrend, gar nicht den Anschein hat, zum geraden Gegentheil des vorher Gesagten einzulenken. Eher ließe sich v. 22 als Uebergang zur Antithese fassen, wenn v. 18—21 mit Eichh. Schnurr. Dathe Umbr. Vaih. nach LXX Syr. Hier. optativisch verstanden werden könnten: „Leicht sollt’ ein solcher sein auf Wassersfläche, verflucht sollte sein . . nicht sollt’ er sich wenden“ u. s. w., aber 18^a lautet nicht optativisch (vgl. 21, 19) und daß 18^b, wo der Syntax nach die optat. Auffassung nahe liegt, doch nicht so aufgefaßt sein will, zeigt 18^c, wo sich in diesem Falle לא-יפנה statt אלי-יפנה er-

warten ließe. Hitz. nun gar setzt Alles von v. 17 bis 24 zwischen Anführungszeichen und sieht darin die bombastisch reproducirte und weiter geführte Ansicht der Freunde, welcher Iob v. 25 (und wenn nicht — wie es wirklich nicht so ist — wer wird mich lügenstrafen) kurz mit entschiedenem Leugnen antworte. Aber das Schlußwort, unbefangen verstanden, untersiegelt was vorausgegangen, und da im Vorausgegangnen weder ein אמרתם noch ein אמרתי zu lesen, welches was die Freunde sagen und was Iob sagt unterschiede, so muß man entw. mit Merx annehmen, das Schlußwort beziehe sich auf ein ausgemerztes Stück der Rede Iobs, welches allzu ketzerisch erschien, um geduldet zu werden, oder man wird wie auch Zöckl. in seiner Weise thut v. 18—24 so auslegen müssen, daß Iob darin in Worten, welche es an Stärke denen der Freunde gleich thun, das Ende der Frevler ausspricht, ohne doch durch dieses relative Zugeständnis sich selber untreu zu werden. So auch Rosenm., welcher aber wie Renan darin irrt, daß er v. 18 noch zu dem Bilde der Diebe zieht und 18^a von ihrem Entwischen, 18^b von ihrem Wohnen an schauerlichen Orten, 18^c von ihrem Meiden der Nähe von Städten versteht.

- 18 Im Fluge dahin fährt er auf Wassers Fläche,
Verflucht wird ihr Grundstück auf Erden,
Und er schlägt nicht mehr ein den Weinbergsweg.
19 Dürre, auch Sonnenglut rafften Schneewasser weg —
So die Unterwelt die gesündigt.
20 Mutterschooß vergift sein, es laben sich an ihm Würmer,
Nicht mehr wird seiner gedacht:
So ist denn gebrochen wie ein Baum die Frevellust —
21 Er der ausgeplündert die kinderlose Unfruchtbare
Und der Wittwe nicht Gutes that.

Der Vergleichspunkt 18^a ist die Schnelligkeit des Verschwindens: er wird wie irgendwelcher leichter Gegenstand schnell auf der Wasseroberfläche vom Wellendrange vorübergetragen, den Blicken sich entziehend, vgl. 9, 26: „wie Binsenschiffe, wie ein Adler der herabstößt auf Fraß“ und Hos. 10, 7: „wie ein Reisigholz (LXX Theod. *ῥόγανον*) auf Wassers Fläche.“¹ Ist nun der Frevler eines leichten schnellen Todes gestorben, so verflucht man freilich das Grundstück solcher (חֶלְקָהּ v. חֶלֶק theilen), indem man es wegen der daran haftenden himelschreienden Sünden als von Gott zur Verödung bestimmt nicht bewohnen und benutzen mag (s. zu 15, 28), und er, der Frevler, schlägt nicht mehr den Weinbergsweg ein (פָּנָה wenden, sich wenden, vgl. assyr. *panu* = פָּנָה Tageswende d. i. Abend, mit פָּנָה als Locativ = אֶל-פָּנָה, vgl. 1 Sam. 13, 18 mit ebend. v. 17), um stolz seinen weithin ausgedehnten Grundbesitz zu überblicken und die Arbeiter zu überwachen; der Wolstand, dessen er lebend mit stolzem Selbstgefühl sich freute,

1) Passend ist auch die Uebers.: wie Schaum (*spuma* oder *bulla*). So Trg. Symm. Hier. u. A., aber die Bed. schäumen läßt sich nicht erweisen, wogegen קָצַה *confringere* durch קָצַה Zerknickung Jo. 1, 7 und قصف gesichert ist, so daß als קָצַה als Synon. von אָץ eig. den Ausbruch bed. und sich zu עֲבָרָה stellt.

ist freilich dahin, aber ohne daß er bei Lebzeiten und mit seinem Tode, den er wie jeder Andere erlitten, dafür gebüßt hat. Was Iob 18^a im Bilde und 21, 13 ohne Bild sagt: „in einem Augenblick (im Nu) fahren zur Unterwelt sie hinab“, das sagt er v. 19 in neuer Bildrede und zwar in der Form des emblematischen Spruches (s. Herzogs RE 14, 696), nach dessen Eigentümlichkeit vor שׂאִיל חֲטָאֵי nicht בֵּן, sondern entweder nur copulatives ו (Spr. 25, 25) oder gar nichts (Spr. 11, 22) zu ergänzen ist. חֲטָאֵי ist virtuelles Obj.: *eos qui peccarunt*, 19^b ist ein Musterbeispiel äußerster Kürze Ges. § 156, 4^b. Sandboden (צִקָּה dürres Land ohne natürliche Feuchte), dazu (בֵּן, nicht: desgleichen) Sonnenhitze — diese beiden, von unten und oben zusammenwirkend, rafften hinweg (אֶזְרִי verw. גָּזַר גִּזְרֵי schneiden, losschneiden, abreißen, arab.

جَزَرَ *ful. i* von einfallendem, abnehmendem Wasser) מַיִם שֶׁלֹּג Wasser von (geschmolzenem) Schnee (welches aus keinem Quelle gespeist wird und deshalb bald absorbiert ist) und die Unterwelt rafft diejenigen hinweg welche gesündigt (= אֶת-אֲשֶׁר חָטְאוּ) — beide Geschehnisse gleichen einander: das Sterben derjenigen, deren Leben ein Sündenleben gewesen, erfolgt leicht und unvermerkt ohne schmerzlichen langwierigen Kampf. Der Sünder ist plötzlich weg, es vergißt ihn רָחֵם die Gebärmutter d. i. die Mutter die ihn geboren (*matrix* synekdochisch für *mater*), es saugt Gewürm ihn aus (מִתְקִי for מִתְקִי nach Ges. § 147^a *sugit enim*, von welcher Grundbed. des Saugens oder eig. des Schmalzens mit der Zunge, arab. مطلق, dann die Bed. süß s. 21, 33 ausgeht, Syr. *metkat ennuu remto*, Ar. *imtassahum* von dem synon.

مَضَى = מָצָא, מִצָּה, מִצָּה, vgl. das der Bed. noch näher liegende לָךְ), man denkt seiner nicht mehr und so ist denn gebrochen gleich einem Baume (nicht: einem Stabe, was עֵץ nie, auch nicht Hos. 4, 12., geradezu wie das arab. *ʿasā*, *ʿasāt* bed.) der Frevelsinn (*abstr. pro concr.* wie 5, 16). Weil רָצָה persönlich gemeint ist, kann sich רָצָה וגו' v. 21 als erklärendes Permutativ anschließen. Seine Unbarmherzigkeit (wie sie bei dem in Syrien und Palästina herrschenden Treiben der Executivgewalt, namentlich der die Abgaben beitreibenden, noch heute vorkommt, ging so weit, daß er das gebärfähige unfruchtbare (Gen. 11, 30. Jes. 54, 1) und deshalb hülflose Weib. der keine Söhne schützend und wiederaufhellend zur Seite stehen (Ps. 127, 5), rein abweidete d. h. ausplünderte und nie einer Wittwe Gutes that, vielmehr sie schnöde zurückstieß. Das V. רָצָה nach Trg. in der Bed. *confringere* als Nebenform von רָצָה, רָצָה anzusehen (Rosenm. Hiltz.) ist weder hier noch Jer. 2, 16 (s. Keil) nöthig; es bed. *depascere* wie 20, 26., hier im Sinne von *depopulari*. Ueber die Form רָצָה für רָצָה s. Ges. § 70, 2 Anm., und über den Uebergang aus dem Part. in das Finitum Ges. § 134 Anm. 2. Allerdings denkt man an einen solchen nicht mit Liebe und Sehnsucht zurück, was ebenso wahr ist als wenn Iob 21, 32 behauptet, daß man das Andenken des Frevlers in Denkmälern verewige. Hier ist vom Andenken der Mutterliebe und innigen Theilnahme die Rede.

Der Grundbed. der ganzen Str. ist der, daß er weder lebend noch sterbend die Strafe seines Frevelmutes zu büßen hatte. Diesem Grundged. entspricht auch das Bild von dem (in seiner Vollkraft) gebrochenen Baume, vgl. dagegen was Bildad 18, 16 sagt. In der folg. Str. holt Iob etwas weiter aus. Aber nachdem er v. 22—23 gesagt hat, daß das Leben der Gottlosen so verläuft, als ob sie die Günstlinge Gottes seien, kommt er auf ihr Sterben zurück, welches die Freunde wider die Erfahrung so schauerlich geschildert haben, während es sich von dem anderer Menschen nur etwa dadurch unterscheidet, daß es spät und schmerzlos erfolgt.

- 22 Und langhin erhält Er Trotzige durch seine Kraft,
 Schon verzweifelnd am Leben steht er wieder auf.
 23 Er gibt ihm ein ruhig Dasein und er wird gestützt,
 Und seine Augen sind über ihren Wegen.
 24 Sie sind hochgestiegen, ein wenig dann, so sind sie hin
 Und hingesunken sind sie, werden eingerafft wie alle Andern,
 Und gleich des Halmes Spitze werden sie abgekuppt. —
 25 Und soll es nicht so sein, wer wird mich lügenstrafen
 Und zunichte machen meine Aussage?

Wenn es auch nach dem Tode der Gottlosen offenbar wird, wie wenig die nur Gefürchteten von den Menschen geliebt wurden, so ist doch die Gestalt ihres Todes selbst ganz und gar nicht danach angethan, die vergeltende göttliche Gerechtigkeit zu offenbaren. Und wird sie etwa während ihres Lebens offenbar? Das v. 22^a ist nach unserer Auffassung nicht entgegensetzend, sondern fortsetzend. Subj. ist Gott. Das sonst von Gnade Ps. 36, 11. 109, 12 vgl. Neh. 9, 30 und Zorn Ps. 85, 6 gebräuchliche לִפְנֵי in die Länge ziehen ist hier auf die Person übertragen: hinfristen, am Leben lassen. אֲבִירִים sind die Starken, welche allen Gefahren (Ps. 76, 6) aber auch allen göttlichen Einwirkungen und edleren Regungen (Jes. 46, 12) Trotz bieten. Diese, deren Vertrauen auf eigne Kraft Gott mit seiner Allkraft niederschlagen könnte, erhält er mittelst dieser lebendig auch in den kritischsten Lagen: er (der אֲבִיר) steht (wieder) auf und traut nicht auf das Leben d. h. Wiedergenesung und Verzweiflung daran finden sich zusammen. Statt den zweiten Satz als Umstandssatz mit יְהוָה unterzuordnen, stellt der vorliegende Ausdruck das Wiedererstehen und die Erwartung des Gegentheils, in die es hineinfällt, auf gleiche Linie. Zu הָאֲמִין vgl. Ps. 27, 13. אֲמִין ist poetischer Aramaismus wie מִלֵּין 4, 2. 12, 11. 15, 13 und häufig. Er (Gott) gibt ihm לְבַטָּח in Sicherheit näml. zu leben oder auch, da לְבַטָּח virtuelles Obj. und לְ das des Zustandes ist (vgl. לְרֵב 26, 3), geradezu: ein sicheres geruhiges Dasein. So richtig Hahn, welcher weiter übers.: und daß er sich stützen kann, was nur möglich wäre, wenn ein Inf. mit לְ vorausgegangen wäre; besser: er kann sich stützen d. i. getrost s. (Hitz.), indes ist dieser absol. Gebrauch des נִשְׁעָן nicht zu belegen; man vermißt עַל-טִיבוֹ oder dergl. etwas (8, 15), weshalb Hupf. wenigstens die Umstellung יִשְׁעָן לְבַטָּח vorschlägt. Wir übers.: er wird gestützt d. i. aufrecht gehalten und immer wieder aufgerichtet. In 24^b folgt die Grundangabe: seine Augen (עֵינָיו = עֵינֵיהוּ)

wie Nah. 2, 4) sind (ruhen) auf dieser Menschen Wegen, sie stehen wie unter seiner besonderen Obhut oder wie es 10, 3 hieß: er läßt Licht von oben auf der Frevler Treiben fallen. „Sie sind hoch gestiegen und befinden sich auf der Höhe (des Glückes) — ein wenig, so sind sie nicht mehr.“ So ist 24^a zu erklären, obgleich die Accentuation (רומי *Mahpach*, מעט *Asla legarmeh*) anders verbindet: sie stehen hoch eine kurze Zeit und sind nicht mehr. Das V. רום bed. nicht bloß erhaben s., sondern auch emporkommen, sich erheben z. B. Spr. 11, 11 und sich erhaben zeigen, hier *extulerunt se in altum* oder *exaltati sunt*; nach der Schreibung רומי scheint רום wie ein mittelvocaliges Verbum *med. O* behandelt und das Dagesch ist sogen. *Dag. affectuosum* (Olsh. § 83^b), aber die bezeugtere Schreibung ist רומי, welches wie רבוי Gen. 49, 23 und wahrsch. זרי Jes. 1, 6 die Form eines Verbum ע"ע *med. O*, also רמים (Ges. § 67 Anm. 1), voraussetzt. מעט mit folg. ך des Nachsatzes bildet einen Satz für sich, wie öfter ך מעט עוד (noch eine kleine Weile, da . .) z. B. in gleichem Zus. Ps. 37, 10., hier aber nicht das plötzliche Strafgeschick der Gottlosen, sondern ihr leichtes Sterben ohne Todeskampf (εὐθανασία) ausdrückend: ein wenig, so ist er hin (wieder Uebergang aus dem Plur. in den distributiven oder individualisirenden Sing.). Sie sind näml., wie 24^b weiter beschreibt, mit Einem Male (Perf. wie z. B. Ps. 118, 12) geduckt, werden gleich allen andern Menschen (vgl. Num. 16, 29) eingerafft; הִמָּכּוּ (wofür es auch hebräochaldäisch הִמָּכּוּ vgl. יִגְבְּחוּ 4, 20 heißen könnte) ist nach rein chaldäischer Weise (z. B. הִתְקַחוּ Dan. 6, 25) mit Zurückwerfung der Verdoppelung von dem zweiten Stammbuchstaben auf den inlautenden ersten gebildete *Hoful*-Form für הִמָּכּוּ v. הִמָּכּוּ sich ducken (Ps. 106, 43), sich senken (Koh. 10, 18), vgl. מִכּוּ schwinden machen, annulliren, und הִמָּכּוּ (wofür Olsh. הִתְקַבְּצוּ nach Ez. 29, 5 lesen möchte) bed. gemäß der Grundbed. von קָמַץ *comprimere, constringere, contrahere* (verw. קָמַץ, קָמַץ, קָמַץ vgl. קָרַס nach unserer Ausdrucksweise: in den polnischen Bock spannen — eine Schulkinderstrafe): sie werden zusammen- oder eingerafft d. i. dem Leben entzogen, wie arab. قَبْضَةُ اللَّهِ (קַפְצוֹ אֱלֹהִים) und passiv قُبِضَ s. v. a. er ist gestorben; die in Pausa gebrauchte Form lautet wie 19, 24. Eine Bez. auf das *componere artus* Gen. 49, 33 liegt in der RA nicht, auch Vergleichung des arab. قَفْصٍ *constrictam prehendit dorcadem* (Hitz. nach Jes. 51, 20) ist nicht angezeigt, das Wort besagt nur momentane Packung und Einziehung. Entsprechend diesem Begriffe (vgl. קִבְצָה קָמַץ *manipulus*) schließt sich das folg. Bild an: und gleich der Aehre Spitze d. h. der körnerhaltigen Spitze des Getreidehalms werden sie abgeschnitten (wobei man sich zu erinnern hat, daß die Aehren höher oben als bei uns abgesielet und die stehen gebliebenen Halme zur Düngung des Ackers verbrannt zu werden pflegten, s. Ges. *thes.* u. קָשׁ). Ueber הִמָּלּוּ (*fut. Ni.* = הִמָּלּוּ) s. zu 14, 2. 18, 16.; die Bed.

praeceduntur erscheint uns auch jetzt noch hier passender als *marcescunt*, jene viell. auch diese ist aus der Wurzelbed. *stringere* entwickelt, mit *ميل*, 'sich neigen' (Hitz.) hat die in *מלל* liegende Vorstellung des Welken: nichts zu schaffen. Der erfahrungsmäßigen Wahrheit des Gesagten gewiß ruft Iob schließlich den Freunden zu: wenn es nicht so sich verhalten soll (s. über *אניא* = *אניא* im Bedingungssatze 9, 24), wer kann mich (das Gegentheil beweisend) lügenstrafen und zunichtemachen (*אניא* = *אניא* Ew. § 321^b) meine Aussage? *אניא* ist s. v. a. *אניא* (Ew. § 321^b), viell. indem *אניא* als urspr. Infin. von *אניא* (vgl. *אניא*) im Sinne von Nichtsein (*العدم*) gedacht ist.

Aus der Rede des Eliphas müssen am tiefsten in Iobs Seele die verwegenen Anklagen haften, in welchen die Lieblosigkeit der Freunde gipfelt. Aber Iob erwidert nicht Gleiches mit Gleichem, er behauptet auch in dieser Rede den Freunden gegenüber die einmal gewonnene leidenschaftslose Ruhe. Obwol die Verunglimpfung seiner Person in der Rede des Eliphas die äußerste Spitze erreicht hat, so enthält seine Antwort doch nicht ein einziges persönlich herbes Wort.

In dem 1. Theile der Rede (c. 23) beschäftigt er sich mit dem Räthsel seines eignen Leidensgeschickes und im 2. Theile der Rede (c. 24) mit der Kehrseite dieses Räthsels, dem Glücke und der Straflosigkeit der Frevler. Wie soll er sich gegen Eliphas rechtfertigen, da sein Klagen über sein Leiden als ein nicht verschuldetes den Freunden fort und fort als trotziger Eigensinn (*מרי*) gilt, also ihn immer tiefer in den Verdacht hinein bringt, den er beseitigen will? Sein Selbstzeugnis ist erfolglos, denn es erscheint den Freunden um so selbstbetrügerischer, heuchlerischer, frevelhafter, je entschiedener es ist, also kann allein Gottes Urtheil zwischen ihm und seinen Verklägern entscheiden. Aber wie die Freunde in Worten, so ist ja Gott selbst sein Verkläger in der That, sein Leiden ist eine faktische Anklage Gottes gegen ihn. Ehe also das Urtheil Gottes zur Vertheidigung seiner Unschuld gegen die Freunde werden kann, muß er dem Urheber seines Leidens gegenüber erst selber seine Unschuld vertheidigt und bewiesen haben. Darum drängt die Anklage der Freunde, welche in der Rede des Eliphas direkter und schneidender als je zuvor geworden ist, in Iob aufs neue mit aller Macht den Wunsch hervor, vor Gott seine Sache führen zu können. Er ist invoraus seines Sieges gewiß, denn sein Selbstbewußtsein trägt ihn nicht und Gott, obschon er Partei und Richter zugleich ist, hat über sich die unwiderstehliche Macht der Wahrheit.

Aber die Anfechtung spiegelt ihm vor, Gott entziehe sich ihm geflissentlich, weil er seine Schuldlosigkeit wol kenne, jetzt aber keinem andern Gedanken Raum geben wolle, als dem Einen, ihn das verhängte Leiden rein ausdullen zu lassen. Dieser Argwohn Iobs gegen Gott ist so grauenhaft als kindisch. Man hat ihn nicht als Sarkasmus des Trostes, vielmehr als einen der kindischen Gedanken zu fassen, in welche die an stillen Wahnsinn streifende Melancholie

verfällt. Von der lichten Glaubenshöhe, auf welcher Iob 19, 25 ff. schwebt, ist er hier wieder in schaurige Tiefe hinabgezogen: den Gott der Gegenwart hält er für seinen Feind, und der Gott der Zukunft, an dem sein Glaube hängt, der ihn rechtfertigen wird und muß, sobald er sich nur finden und blicken ließe, der läßt sich nicht finden! Wie seines Leidens, so wird er also auch seiner Schmach nicht ledig — die Zukunft ist für ihn wieder doppelte Finsternis.

So antwortet Iob nicht sowol dem Eliphas als sich selber auf die schneidenden Vorwürfe, die jener wider ihn erhoben hat. Er vermag sie nicht zu beseitigen, denn sein Selbstzeugnis hilft ihm nicht und Gott, dessen Urtheil er herbeiwünscht, läßt ihn im Stiche. Aber das Räthsel seines Leidensgeschicks, welches hierdurch immer peiniger wird, wird noch räthselhafter durch die Kehrseite, welche näher zu betrachten er von Eliphas gezwungen wird, so schauerlich es ihm auch ist. Er, der Unschuldige, wird von dem zürnenden Gott zu Tode gemartert, während man Gottlose straflos bleiben und nach langem, sorglosem und ehrenvollem Leben eines natürlichen Todes sterben sieht wie wenn eine reife Aehre abgeschnitten wird.

Der Thatsächlichkeit des Ausgesagten gewiß tritt Iob vor die Freunde hin: wem nicht so ist, wer wird mich lügenstrafen?! Was werden sie darauf antworten? Leugnen können sie auf die Länge das Räthsel nicht, denn die Erfahrung überschreit sie. Werden sie es ihm also lösen? —

Die dritte Rede Bildads c. XXV.

Schema: 10.

[Da hob Bildad der Schuchite an und sprach:]

- 2 Herrschergewalt und Schrecken ist bei ihm,
Er schafft Frieden in seinen Höhen.
- 3 Gibts eine Zahl für seine Scharen,
Und über wen erhebt sich nicht sein Licht!
- 4 Wie könnte gerecht sein ein Sterblicher neben Gott,
Und wie rein sein ein Weibgeborner!
- 5 Sieh sogar der Mond, er scheint nicht helle,
Und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen.
- 6 Und wie viel weniger der Sterbliche, die Made,
Und der Menschensohn, der Wurm!

Ultimum hocce classicum, bem. Schultens, *quod a parte triumviro-
vorum sonuit, magis receptui carentis videtur, quam proelium
renovantis*. Bildad wiederholt nur die zwei Gemeinplätze, daß vor
Gott dem Allgerechten und Allesbedingenden, dem selbst im Himmel
droben sich Alles dankbar fügt, unmöglich ein Mensch sein vermeint-
lich gebeugtes Recht durchsetzen und daß vor ihm, dem Allheiligen,
dem selbst die leuchtenden Gestirne nicht als schlechthin rein er-
scheinen, unmöglich ein Mensch als makellos rein und deshalb über
alle Ahndung erhaben gelten könne. הַמַּשָּׂאִל ist ein substantivirter *inf.*

abs. wie *הַשִּׁקָּט*; das sonst causative *Hi.* (herrschen machen) kann auch wie das *Kal* herrschen oder auch als innerliches Transitiv Herrschaft üben (s. zu 31, 18), *הַמֶּשֶׁל* also das Herrscherwalten bed. *עָשָׂה* mit zu ergänzendem *הָיָא*, welches nicht selten sowol im participialen Hauptsatze (12, 17 ff. Ps. 22, 29. Jes. 26, 3. 29, 8. 40, 19 vgl. Sach. 9, 12., wo *אֲנִי* zu erg.) als im partic. Untersatze (Ps. 7, 10. 55, 20. Hab. 2, 10) wegleibt, ist Ausdruck des reinen Präsens, welches von dem so absolut (mit Einschluß des Personalpron.) gebrauchten Partic. wie einer eignen Tempusform vertreten wird (Ew. § 168^c. 306^d); man braucht *עָשָׂה* weder nach 1 K. 14, 6. Ps. 69, 4 als Appos. des Suff. mit *עָמִי* (Hitz.) noch als Attribut mit *הַמֶּשֶׁל וַפָּחַד* (Schlottm.) zu verbinden. *בְּמִרוֹמָיו* gehört nicht zum Subj.: er in seinen Höhen d. i. von seinem Himmels-thron herab (Umbr. Hahn), sondern ist Orts- und Objektsbez. der ausgesagten Handlung: er stiftet Frieden in seinen Höhen d. i. unter den ihn zunächst umgebenden himmlischen Wesen. Das könnte, nur die abstrakte Möglichkeit der Entzweiung voraussetzend, bed.: *facit majestate sua ut in summa pace et promptissima obedientia ipsi ministrarent angeli ipsius in excelsis* (Schmid). Aber wenn gleich aus 4, 18. 15, 15 nichts weiter geschlossen werden könnte, als daß auch die Heiligen droben weder der Möglichkeit der Sünde noch der Nothwendigkeit einer über sie erhabenen richterlichen Autorität entrückt sind, so geht doch andererseits aus 3, 8. 9, 13 (vgl. 26, 12 f.) hervor, daß der Dichter, in dessen Vorstellung wie in der Schrift überh. Engel und Sterne in nächster Bez. stehen, von wirklichen und nicht bloß vergangenen, sondern möglicherweise sich wiederholenden Vorgängen feindlichen Zwiespalts und titanischer Erhebung unter den himmlischen Mächten weiß, so daß also *עָשָׂה שָׁלוֹם* nicht bloß von harmonisirender Versöhnung der z. B. im Gewitter gleichsam kriegführenden Naturmächte (Hitz.), sondern von wirklicher Wiederherstellung des selbstwillig gestörten Gleichgewichts durch schiedsrichterliches und strafrichterliches Eingreifen Gottes gemeint ist. An die Stelle der Benennung *בְּמִרוֹמָיו*, welche an Jes. 24, 21 erinnert, wo eine solche friedestiftende Gerichtsthat Gottes an dem in der Völkerwelt verführerisch wirksamen Geisterheere der Himmelshöhe für die Endzeit verheißen wird, tritt in v. 3 *בְּגִדְרָיו*, gleichen Sinnes mit dem sonst gebräuchlichen *צָבָאָיו*; die Sterne sind wie ein zum Kampfe aufgestelltes Heer — Gott der Eine ist der ehrfurchtgebietende, Einheit erhaltende Herrscher unter diesen zahllosen himmlischen Scharen, und über wen erhebt sich nicht sein Licht? Jedenfalls geht *אִירָהוּ* (dichterisch für *אִירוּ* wie *מִטְהוּ* Nah. 1, 13) unmittelbar auf Gott: sein Licht im Untersch. von dem abgeleiteten Lichte der Himmelsscharen. Aber weder ist mit Umbr. zu erkl.: wen überwindet nicht sein Licht (*קִים עַל* in dem kriegesischen Sinne: sich gegen jem. erheben), was ein in diesem Zus. zweckloser Ged., noch mit Merc. Hirz. Hahn Schlottm. Hitz. u. A.: über wem geht (ginge) nicht auf sein Licht d. i. alle erhalten ihr Licht von dem seinigen und strahlen nur dieses wieder; denn *יָקִים יוֹרָה* läßt sich nicht durch 11, 17 rechtfertigen. Wir erkl.: wen überragt nicht sein Licht, eig.

über wen (d. i. welches dieser Lichtwesen) richtet es sich nicht empor, es an Lichtglanz überbietend und in überbietendem Lichtglanz überwaltend (Ew. Hlgt.; Dillm. Zöckl.). Wie also könnte gerecht sein ein Sterblicher neben Gott d. i. neben seiner Gerechtigkeit eine an sich gültige eigene geltend machen, und wie makellos sein ein Weibgeborner! In den Himmelshöhen respectirt man Gottes Entscheidung und der Mensch, der Ohnmächtige und Fleisch von Fleische Geborene (s. 14, 1), sollte mit Gott rechten dürfen? Sieh עַר-גִּרָּהּ (ער beim logischen Subj. in bejahendem Satze *adeo* vgl. Hagg. 2, 19., in verneinendem *ne* . . *quidem* Ex. 14, 28) sogar was den Mond anlangt, so (לא mit ו des Nachsatzes wie 23, 12., woneben sich auch die LA לֹא ohne ו findet) scheint er nicht helle, הָלַל v. אָהַל = הָלַל¹. So übers. LXX Trg. Hier. Gecatilia, wogegen Saad.: لَا يَرْحَلُ بِمَشِيَّتِهِ

er (der Mond) wandert (durch seine Stationen مَنَازِل) nicht nach seinem (Gottes) Willen, indem er יֵאָהֵל von אָהַל Zelt ableitet und weil לֹא יֵאָהֵל, so verstanden, eine naturgesetzliche Thatsache leugnen würde, *secundum voluntatem ejus* hinzufügt, er entspricht auch in dieser seiner Wanderung durch seine Stationen nicht allseits dem Willen Gottes.² Aber zelten heißt אָהַל oder אָהַל wov. יָהַל Jes. 13, 20 = יֵאָהֵל und, was entscheidender, diese Uebers. bedarf, um einen passenden Sinn zu geben, eines willkürlichen Zusatzes. Deshalb fassen wir אָהַל als einmal in der Schriftsprache gewagte Form für הָלַל, wie einmal Jes. 28, 28 אָדַשׁ für דָּשׁ vorkommt. Selbst der Mond ist vor Gott nur ein schwaches Lichtlein und die Sterne sind nicht rein in seinen Augen, es bleibt ein großer Abstand zwischen ihm und seinen erhabensten herrlichsten Geschöpfen, um wie vielmehr zwischen ihm und dem Menschen, dem Wurme des Erdenstaubes!

Wie fein berechnet und zweckvoll im Organismus des Ganzen beschließt gerade diese kurze Rede Bildads die Opposition der Freunde! Zweierlei muß sich an der letzten Rede der Freunde zeigen: erstens daß sie nichts Neues gegen Iob und nichts Rechtes zu Iobs Frommen vorzubringen wissen, daß alle ihre Waffen an Iob abprallen, daß sie, wenn auch nicht nach ihrem Urtheil, doch in Wirklichkeit geschlagen sind. Das zeigt sich daran, daß Bildad auf die Fragen Iobs keine Antwort zu geben weiß, sondern nur an das Eine in Iobs Rede sich haltend, daß er getrost und kühn vor Gottes Richterstuhl treten zu können meint, dasjenige mit geringer Variation wiederholt, was bereits Eliphaz zweimal über den unendlichen Abstand des Menschen und

1) Im Arab. bed. *hilâl* den Neumond und das Hifil *ahalla* wird wie das Kal *halla* vom Erscheinen und Scheinen des Neumondes gebraucht.

2) Ges. im *thes.* liest irrig يَدْخُل, Ew. hat richtig يَرْحَل, aber punctirt wie Ges. irrig بِمَشِيَّتِهِ (in *incessu ejus* oder *suo*). Obige Zurechtstellung: *non migrat (luna) secundum voluntatem ejus (Dei)* ist Fleischers.

Gottes gesagt hat 4, 17—21. 15, 14—16 und von Iob selbst gar nicht geleugnet wird 9, 2. 14, 4. Zweitens aber darf uns der Dichter von den Freunden auch nicht mit gar zu großem Widerwillen scheiden lassen; denn es sind doch Iobs Freunde und am Schlusse sehen wir sie der Weisung Gottes, Iob anzugehen daß er für sie bete und opfere, willig gehorchen. Deshalb läßt er Bildad zuletzt nicht jene ungerechten Beschuldigungen wiederholen, die in der Rede des Eliphas 22, 5—11 auf die Spitze getrieben wurden. Nur die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit bringt Bildad noch einmal dem Iob in Erinnerung, ohne direkte Rüge, damit Iob sich selber die Mahnung zur Demut daraus herleite, und dieser Mahnung bedarf er wirklich.

Die Antwort Iobs auf Bildads dritte Rede c. XXVI.

Schema: 6. 6. 6. 6. 3.

[Da hob Ijjöb an und sprach:]

- 2 Wie beigestanden hast du der Ohnmacht,
Aufgeholfen dem kraftlosen Arme!
- 3 Wie hast du berathen die Unweisheit,
Und gründlich Wissen in Fülle bekundet!
- 4 Wem hast du verkündet die Worte,
Und wessen Einhauch ging aus von dir?

Die Anrede geht an Bildad und die Ausrufe v. 2. 3 sind ironisch: wie so gar nichts enthält deine Rede was mir, dem vermeintlich Ohnmächtigen, zur Ueberwindung meines Leidens und meiner Anfechtung, mir, dem vermeintlich Unweisen, zur Einsicht in mein und der Menschen räthselvolle Gescheicke verhelfen könnte! לֹא-כֹחַ ist nur dem Sinne nach s. v. a. כֹּחַ לֹא (אֵין) כֹּחַ לִי und זְרוֹעַ לֹא-עָנָו s. v. a. עָנָו-לִי זְרוֹעַ בְּלֹא-עָנָו; jenes ist *abstr. pro concreto*, dieses genitivische (Arm der Nichtgewalt) oder geradezu nach 12, 24. 2 S. 23, 4 adjektivische Verbindung (Arm welcher Unkraft d. i. unkräftiger). Der Machtlose ist Iob selbst, nicht Gott (Merc. Schlottm.), wie schon die Wahl der Verba 2^b 3^a zeigt. Ueber הִישָׁפָה, welches hier als subjectivirtes שָׁפַח (Spr. 8, 21) den Sinn von *vera et realis sapientia* (J. D. Mich.) hat, s. zu 5, 12. 6, 13. 12, 16. Die Rede Bildads ist ein Armutszeugnis, welches er sich selber ausstellt. Seine Worte — dies der Sinn von v. 4 — sind völlig unzutreffend, sintemal sie außer aller Bez. zu den Kernpunkten der Rede Iobs stehen, und sie sind noch dazu nicht sein eigen, sondern eine fremde Eingebung, aber nicht Gottes, sondern des Eliphas, von welchem Bildad den Inhalt seiner kurzen Declamation erborgt hat. Da dies der Sinn von 4^b, so könnte es scheinen, daß אֶת-מִצִּיר mit wessen Beistand (Arnh. Hahn) bed. will, aber da הִצִּיר auch 31, 37 vgl. 17, 5 mit dem Acc. der Person und Ez. 43, 10 mit Acc. der Person und der Sache verbunden wird, so ist zu erkl.: wem hast du verlaublich die Worte (LXX τίτι ἀνήγγειλας ῥήματα) d. i. wen mit diesen Worten,

die nichts als Phrasen (15, 13), meinent und treffen wollend? Iob setzt nun die von Bildad versuchte Schilderung des erhabenen Waltens Gottes fort, so durch die That beweisend, daß es ihm weder an Erkenntnis noch an Furcht des allwaltenden Gottes fehlt.

- 5 — Die Schatten werden in Wehen versetzt
Tief unter den Wassern und ihren Bewohnern.
6 Nackt ist Scheöl ihm gegenüber,
Und keine Decke hat der Höllenabgrund.
7 Er spannte den Nordhimmel über der Leere,
Hing die Erde auf über dem Nichts.

Bildad hat Gottes ehrfurchtgebietendes Walten in den Höhen des Himmels, seiner nächsten Umgebung, gepriesen — Iob rühmt, daß es sich bis in die innerirdischen Tiefen erstrecke: das Meer mit der Fülle seiner Bewohner bildet keine Scheidewand zwischen Gott und dem Schattenreich, die mark- und blutlosen Schemen oder Schatten gestalten drunten fallen in Schreckenswindungen gleich den Schmerzenswindungen einer Gebälerin, so oft sich, wie etwa bei Seesturm und Erdbeben, diese Majestät ihnen zu fühlen gibt. Ueber רָפָאִים s. Psychol. S. 409; das B. Iob trifft im Gebrauche dieser Benennung mit Ps. 88, 11 zus., der Sing. lautet רָפָא (רָפָה), was sowol den Riesen

oder Recken (v. רָפָה = رَفَعَ hoch s.) bed., als den Schlaffen (v. רָפָה matt s. vgl. رَفَا besänftigen, beschwichtigen; رَاف still s.) d. i. den zwar nicht existenzlos, aber ohne reges Leben im Lande der Stille (הַיָּמָה) Befindlichen (vgl. הָלָה Jes. 14, 10 geschwächt d. i. in den Zustand eines *rafa* versetzt w.). Ob רָפָאִים *Pil.* (Ges.) oder *Pul.* (Olsh.) sei, ist fraglich; das *Pul.* bed. zwar sonst unter Wehen hervorgebracht w. 15, 7., kann aber ebensowol in Kreisen und gleichsam Wirbeltanz versetzt w. bed., es ist wegen des darin liegenden Hinweises auf eine höhere Causalität hier im Anf. der Rede passender als das *Pil.* (Richt. 21, 23. Ps. 87, 7), und das pausale *ā*, welches sich sonst zwar häufig beim *Hithpa.* (*Hithpal.*) v. 14, 33, 5., nie aber beim *Pi.* (*Pil.*) findet, beweist daß die Form als passivisch angesehen sein will. In 6^a ist שָׁאֵל anscheinend wie Jes. 14, 9^b als Masc. gebraucht; in der That aber geht das Präd. dem weiblichen Subj. in der Grundform voraus. Ueber אֲבִיהֶוּ s. zu Spr. 15, 10. Wie Psalm 139, 8 die Gegenwart Gottes in Scheöl bezeugt, so hier Iob (vgl. 38, 17) wie Salomo Spr. 15, 10 daß die Scheöl ihm gegenwärtig ist, daß er ein bis in die unterirdischen Tiefen des Todtenreichs hindurchdringendes Wissen besitzt, vor welchem Alles γυνὰ καὶ τετραχλίσμειρα (Hebr. 4, 13) ist. Die Partt. v. 7 sind wie z. B. Jes. 40, 22 Prädicate Gottes, des Hauptsubjekts der Rede; man kann sie perfektisch auflösen, aber im Grunde gehen sie von der Anschauung der Welterhaltung als *creatio continua* aus. Hirz. Ew. Schlottm. Dillm. Hitz. u. A. verstehen unter צִפּוֹן den nördlichen Theil der Erde, wo die höchsten Berge und Felsmassen emporsteigen (weshalb Jes. 14, 13 צִפּוֹן יִרְבִּי צִפּוֹן parall. mit den Sternenhöhen genannt werden) und folglich die Erde am schwersten ist. Aber 1. ist es nicht

wahrsch., daß der Dichter erst den Norden des Erdkörpers und dann 7^b den Erdkörper genannt haben sollte, erst den Theil und dann das Ganze; 2. wird נטה nie von der Erde, überall vom Himmel gesagt, von dessen Hinspannung es der stehende Ausdruck ist (נָטָה 9, 8. Jes. 40, 22. 44, 24. 51, 13. Sach. 12, 1. Ps. 104, 2., נִטְיָהם Jes. 42, 5., נטה Jer. 10, 12. 51, 15., יָדִי נָטָה Jes. 45, 12); 3. erwartet man neben Nennung der Erde die des Himmels, und so wird denn צפון mit Rosenm. Ges. Umbr. Vaih. Hahn Olsh. von dem Nordhimmel zu verstehen sein, welcher deswegen vorzugsweise genannt wird, weil dort der durch den Polarstern bezeichnete Polpunkt des Himmelsgewölbes, dort das von sieben hellen Sternen gebildete Sternbild des großen Bären (כֶּזֶשׁ 9, 9), dort (im Rücken des Stiers, eines der nördlichen Sternbilder der Ekliptik) die Gruppe des Pleiaden-Siebgestirns (בִּירְמָה ebend.), dort auch unterhalb des Stiers und der Zwillinge der Orion (בְּסִיל ebend.). Der Einwand, der Himmel sei nicht über רִחוּ, sondern über der Erde ausgespannt, ist nichtig; denn die Erde trägt doch den Himmel nicht, sondern er hat zum Träger das רִחוּ d. i. das unermessliche Vacuum des Weltraums,¹ parall. בְּלִיְמָה Nicht was = Nichts (vgl. das gleichbed.

neuarab. lâs' oder auch mâs', zusammengesetzt aus لا, ما und شى Sache). Also: der vom arktischen Pol aus über der Erde sich wölbende Himmel und die Erde selbst schweben frei ohne Stütze im Welt-raum. Was anderwärts z. B. 9, 8 von Säulen und Grundfesten der Erde gesagt wird, ist von dem inneren Halt des von den Bergen mit ihren in das Erdinnere reichenden Wurzeln gleichsam zusammengeklammer-ten Erdkörpers gemeint. Man darf aus Iobs Aussage nicht die dem Altertume noch unbekannten Gesetze der Mechanik des Himmels, insbes. das Attractions- oder Gravitationsgesetz, herauslesen wollen. Imposant aber ist und bleibt die in v. 7 ausgesprochene Naturerkenntnis der israel. Chokma. Von dem Sternenhimmel und der Erde wendet sich Iob zu den himmlischen und unterhimmlischen Wassern.

- 8 Der einschnürt Gewässer in seine Wolken,
Ohne daß berstet das Gewölk unter ihrer Last;
- 9 Der umwölbet den Anblick des Thrones,
Weithin darüber breitend sein Gewölk.
- 10 Der eine Schranke abgezirkt ob der Wasserfläche
Bis zur Markung des Lichts neben Finsternis.

Das Gewölk besteht aus zusammengeballten Wassermassen, welche, wenn sie sich auf einmal entluden, den Erdboden ersäufen würden, aber Gottes Allmacht hält die Wasser in den Wolken-schläuchen zusammen, so daß diese unter der Last der Wasser (הַחֶמֶס) nicht zerplatzen, womit nichts Anderes und nichts Geringeres gesagt ist, als daß die physikalischen und meteorologischen Gesetze des Regens Gottes Setzung sind. In v. 9 wird der allmählich sich abreg-

1) Nach altpersischer Lehre ist es der leere Raum (das Vâi), in welchen die Erde hineingeschaffen wird (Ausland 1868 S. 413). Vgl. meine Biblische Studie über das Nichts, Luth. Zeitschr. 1876, 1.

nende dicht und schwarz bewölkte Himmel der sich einstellenden Regenzeit beschrieben. **אָחַז** bed. fassen, architektonisch: mittelst Bälkung zusammenfassen oder zusammenklammern (s. Thenius zu 1 K. 6, 10 vgl. 2 Chr. 9, 18 **מִצְחָיוֹם** *coagmentata*), dann auch wie gewöhnlich im Chald. und Syr., (mittelst Querbalkens) verschließen (Neh. 7, 3), hier von Versperrung mittelst Umwölkung. Hitzigs Conj. **פָּנִי כְסֵה** das Angesicht des Vollmonds ist ein sinniger Einfall, aber der Text wie er lautet ist schöner: Er sperrt oder schließt **פָּנִי-כְסֵה** die der Erde zugekehrte Vorderseite des Gottesthrons, so daß dieser von Wetterwolken wie von einer **כְּסֵה** 36, 29. Ps. 18, 12 verdeckt ist. Der Gottesthron, welcher hier wie 1 K. 10, 19 **כְּסֵה** statt **כִּסֵּא** geschrieben ist (vgl. arab. **الكرسي**

elkursi oder dialektisch auch *elkursi*¹ vom Throne Gottes des Richters) ist zwar an sich unsichtbar, aber die wolkenlose Himmelsbläue ist doch wie sein der Erde zugeworfener Abglanz (Ex. 24, 10). Diese seine erdwärts gerichtete Ausstrahlung verhüllt Gott **פָּרִשׁוּ עָלָיו עָנָנִי** darüber hinbreitend das von ihm heraufgeführte Gewölk. Gewöhnlich sieht man **פָּרִשׁוּ** als Chaldaismus für **פָּרִשׁוּ** an, aber ohne gleichartigen Beleg für diese Pathachirung der 3 *pr. Pi. (Pil.)*; es ist *inf. absol.* (Ew. § 141^c): *expandendo*. Ges. u. A. halten dieses **פָּרִשׁוּ** für eine Mischform aus **פָּרַשׁ** und **פָּרוּ**,² aber das V. **פָּרַשׁ** (mit *Schin*) hat die Bed. ausbreiten gar nicht, die dabei vorausgesetzt ist, es bed. trennen (auch Ez. 34, 12., s. Hitzig zu d. St.), wogegen **פָּרַשׁ** allerdings ausbreiten bed. (36, 29. 30), weshalb von Baer und mit ihm von Luzzatto (s. Baers Ritualschrift *Leket zebi* p. 244) die von einigen Codd. gebotene LA **פָּרִשׁוּ** (mit *Sin*) vorgezogen wird, die überall da unterzuliegen scheint wo **פָּרִשׁוּ עָלָיו** durch **פָּרַשׁ עָלָיו** (**פָּרַשׁ**) er breitet drüber hin erklärt wird wie *Schabbath* 88^b vgl. *Schemoth rabba* c. 42., wo 9^b mit Anwendung des sogen. Notarikon akrostichisch zerlegt wird: **פָּרַשׁ רָחוֹם**

פָּרַשׁ = **פָּרַשׁ** v. **פָּרַשׁ**, **פָּרַשׁ**, **פָּרַשׁ**, **פָּרַשׁ** d. h. es breitete über ihn der Barmherzige, Allmächtige den Glanz seiner Wolke. **פָּרִשׁוּ** ist eine Steigerungsform von **פָּרַשׁ** = **פָּרִשׁוּ**, welches mittelst Dissimilation zu **פָּרִשׁוּ** geworden ist (vgl. **אֶשְׁכֵּר**, **אֶשְׁכֵּל**); ähnlich gebildet sind **פָּרַשׁ** v. **פָּרַשׁ**, **פָּרַשׁ**, **פָּרַשׁ**, **פָּרַשׁ** (פָּרַשׁ) auseinanderpreizen; das Assy. kennt ein Quadriliterum **parsad** in der Bed. trennen *séparer* (Ménant, *Gramm. assyrienne* p. 214), wie auch sonst dort *d* als Steigerungslaut am Ende mehrlautiger Wörter (wie *t* als epenthetischer Steigerungslaut) erscheint (DMZ XXVI, 260). Von den Wassern droben geht v. 10 zu den Wassern unten über. **תְּכַלִּית** bed. wie 11, 7. 28, 3. Neh. 3, 21 das Äußerste, die äußerste Grenze und **תְּכַלִּית אֹר** gehört genitivisch zus., wie das

1) s. Fleischer in den Berichten der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1866 S. 315 f.

2) Von Schwarzlose, *De linguae Arabicae verborum pluriliterorum derivatione*, Berlin 1854. 8., wird das Vorhandensein von *verba trilaterorum duorum dissolutorum partibus conjunctis formata* verneint, aber mit Unrecht (vgl. zu 21, 23).

Tarcha bei Ersterem richtig angibt, wogegen אֵיר mit *Munach*, dem hier regelrechten Stellvertreter des *Mugrasch*, versehn ist. Gott hat abgezirkelt (חָגַג LXX ἐγκύκλιον) ein Gesetz d. h. hier dem Sinne nach: eine festgesetzte Grenze (vgl. Spr. 8, 29 mit Ps. 104, 9) über der Fläche der Wasser (d. i. über dieser einen ihr Gebiet abgrenzenden Kreis beschreibend) bis zum Alleräußersten des Lichts bei der Finsternis d. i. wo dieses sich mit der Finsternis berührt. Die meisten Ausll. (Rosenm. Hirz. Hahn Schlottm. u. A.) fassen עַד-הַכְּלִית adverbiall: aufs genaueste und ziehen אֵיר zu חָג als zweitem Obj. herüber. Hitz. künstelt auf diese Weise eine Bez. auf die runde Mondscheibe heraus. Richtig Pareau: *ad lucis usque tenebrarumque confinia* und Hgst. welcher Neh. 3, 21 *eo usque ubi domus Eliasib desinit* vergleicht. כֵּם bed. *juxta*, nicht *aeque ac* wie z. B. Koh. 2, 16. Der Sinn ist, daß Gott den Gewässern eine feste Schranke gesetzt hat, bis dahin wo sie das Festland des äußersten Horizontes bespülen und die Grenzlinie des Licht- und Finsternisbereiches ist, wobei, wie schon Boullier mit Verweisung auf Virgils *Georg.* 1, 240 ss. erörtert hat, die altertümliche Vorstellung zu Grunde liegt, daß die Erde vom Ocean umströmt ist, jenseit dessen die Region der Finsternis anhebt.

- 11 Des Himmels Säulen gerathen in Schwanken
Und entsetzen sich ob seines Dräuens.
- 12 Durch seine Kraft schreckt er das Meer auf,
Und durch seinen Verstand zerschellt er Rahab.
- 13 Durch seinen Hauch wird Heiterkeit der Himmel,
Durchbohrt hat seine Hand den flüchtigen Drachen.

„Säulen des Himmels“ heißen poetisch die himmelanragenden Berge, welche das Himmelsgewölbe zu tragen scheinen. יְרוּפָּי ist *Pulal* wie רָחֵלְלִי v. 5; dem V. יָרָה ist die Bed. heftiger beschleunigter Hin- und Herbewegung gesichert durch das targ. אֶחָרֹפָה = הִתְפַּלֵּץ 9, 6 und das talm. רִפְּרָה von schwappender Milch, blinkenden Augen (vgl. הָרָה יָרָה Augenblick und رَف fut. i. o. *nictare*), schlagenden Flügeln (vgl. رَف and رَفَرَف, *movere, motitare alas*), scrupulirendem Denken. יָצָרָה ist der die Mächte der Naturwelt entbindende oder bindende göttliche Allmachtruf; das Staunen der Himmelsatlante ist nach der Wurzelbed. des חָמָה (verw. שָׁמַם) als Erstarrung zu denken, welche widerstandslos dem göttlichen Impulse nachgibt. Daß רָגַע 12^a transitiv verstanden sein will, nicht intr. wie 7, 5., zeigen die Lehnstellen Jes. 51, 15. Jer. 31, 35., woraus zugleich ersichtlich, daß sich רָגַע hier nicht mit LXX κατέταυσεν übers. läßt: das V. vereinigt in sich die entgegengesetzten Bedd. der Verunruhigung und der Beruhigung, indem es urspr. wippen (vgl. رَجَج von der auf der einen Seite ausschlagenden emporschnellenden Wage, wov. الرَّاجِح der Präponderirende und المَرَجُ der Ueberwogene) und dann sowol nach einer

andern Seite hingehen und bes. auf sich selbst zurückgehen (رجع) zurückkehren; aeth. *ragʿa* gerinnen, gefrieren, sich verdichten; 7, 5 *contrahit se, coit*) als in unruhige Bewegung gerathen oder versetzen bed.; die Conj. יָצַר nach Syr. (der *goʿer bejamo* übers.) ist überflüssig. Den Schreibfehler יבחיבני berichtigt das *Kerì*. Ueber רַהַב, welches auch hier von LXX τὸ ἄγχος übers. wird, s. zu 9, 13. Es ist nicht vom Ungestüm des Meeres gemeint, wozu בַּחַץ nicht paßt, sondern von einem Seeungetüm, welches gleich dem Krokodil und dem Drachen zum Emblem Pharaos und seiner Macht geworden ist, wie Jes. 51, 9 f. diese Grundstelle verwandt hat. Hier bez. רַהַב ein dämonisches Ungeheuer; auch in v. 13 darf man sich nicht durch Jes. 51, 9 bestimmen lassen, נָחַשׁ בָּרָה wie dort תַּיִן von Aegypten zu verstehen. Aber für die richtige Fassung des הָלָלָה ist diese Lehnstelle ein wichtiger Fingerzeig. Vor allem steht fest, daß שָׂפָרָה nicht *perf. Pi.* = שִׁפְרָה ist, schon deshalb nicht weil das dem *Pi.* charakteristische Dagesch aus keiner der sechs Stummlaute ausfallen kann; die Uebers. des Hier. *spiritus ejus ornavit coelos* ist also falsch. Auch hat man רַחֵי nicht nach Gen. 1, 2 und הללה mit Rosenm. Arnh. Welte u. A. nach Spr. 25, 23. 8, 24 f. zu verstehen: „durch seinen Schöpfergeist sind die Himmel Schönheit, gebildet hat seine Hand den flüchtigen Drachen.“ Bei dieser Auffassung fallen 13^a und 13^b zusammenhangslos auseinander, überhaupt begünstigt der Gedankengang der Schilderung die Bez. des ganzen oder halben v. 13 auf die Schöpfung nicht. Deshalb wird הללה nicht als *Pil.* von חיל (חיל), sondern nach Jes. 51, 9 als *Po.* von חלל zu nehmen sein, wonach sich zugleich der Sinn von 13^a entscheidet, indem beide Verszeilen in den engsten Zus. treten. נָחַשׁ בָּרָה (בָּרִיָה) ist nämlich das Sternbild des Drachen,¹ eines der ausgedehntesten Sternbilder, welches sich zwischen dem großen und dem kleinen Bären hindurch fast um den halben Polarkreis herumwindet: *maximus hic* — sagt Virgil *Georg.* 1, 244 — *plexu sinuoso elabitur anguis Circum perque duas in morem fluminis Arclos*. Noch anschaulicher beschreibt es Aratus bei Cicero *de nat. Deorum* II, 42 sowol im Allg. als in Ansehung der vielen Sterne verschiedener Größe, welche seinen Körper vom Kopf bis zum Schwanz herab bilden. Bei den Arabern heißt es *et-hajja* die Schlange z. B. bei Firuzabâdi: „die *hajja* ist ein Sternbild zwischen dem kleinen Bär (*farḡadân* den beiden Kälbern) und dem großen Bären (*benât en-naʿsch* den Töchtern der Bahre)“, oder *et-tanîn* der Drache z. B. bei einem von Hyde zu Ulugh Beighs Stern tafeln p. 18 angeführten Schriftsteller: „der *tanîn* liegt in Gestalt einer langen Schlange von vielen Krümmungen und Windungen um den Nordpol herum.“ So weit finden sich die Zeugnisse der Alten schon bei Rosenm. Der hebr. Name ist חָלִי (der Köcher, wol zu untersch. von חָלִי und חָלִי, den Zodiakal-Sternbildern des Widders und Wassermanns).² בָּרָה, von LXX δράκοντα ἀποστάτην übersetzt, hat

1) Ralbag versteht es ohne allen Grund von der Milchstraße (הַנֶּגֶל הַחֲלִי).

2) s. Wissenschaft, Kunst, Judenthum (1838) S. 220 f.

neben נחש die Präsumtion für sich, ein auf Bewegung oder Gestalt der Schlange gehendes Eigenschaftswort zu sein. Aquila übers. Jes. 27, 1 ὄφιν μόχλον, Hier. *serpentem veclem*; Symm. ὄφιν συγκαλειοντα (die verriegelnde Schlange), was mit der alten jüd. Deutung des Namens übereinstimmt, denn der Drache, heißt es bei AE und Kimchi (im Lex.) nach dem Vorgange des astronomisch gebildeten Babyloniers Mar Samuel (gest. 257), wird נחש עקלהין genannt, weil er wie gewunden ist, und בריח, weil er einen Riegel bildet (מבריה) von einem Himmelsende zum andern, oder, wie Sabbatai Donolo (um 940), der altitalienische Astronom,¹ es ausdrückt: „Als Gott die zwei Lichter (Sonne und Mond) und die fünf Sterne (Planeten) und die zwölf מזלות (Sternbilder des Thierkreises) schuf, da schuf er auch den חלי (Drachen), um diese Himmelskörper wie mittelst eines Weberbaums (מנור אורגים) zu verbinden und ließ ihn am Firmamente von einem Ende zum andern sich erstrecken wie einen Riegel (כבריה), wie eine mit Kopf und Schwanz versehene gewundene Schlange.“ Bei dieser Erkl. wird פריח entw. geradezu für פריח *vectis* genommen, oder man gibt dem mit festem Kamez versehenen פריח (= *barriah*) die Bed. *transversus* (*transversarius*), die es haben könnte, denn פריח bed. eig. durchgehen,

querüber gehen, wov. die Bedd. schrägdurch verbinden und entweichen nur Besonderungen sind. Aber der Punctuation nach (vgl. Jes. 43, 14) und an sich liegt die Bed. ‚flüchtig‘ näher: der Himmelsdrache heißt so als in eiliger Flucht begriffener oder dazu disponirter. Man hat dies nach 3, 8 zu verstehen, wo לַיְרֵחַ nur ein anderer Name für נחש בריח ist (vgl. Jes. 27, 1). Der Himmelsdrache ist es, welcher die Sonnenfinsternisse hervorbringt, indem er sich um die Sonne herumwindet, und dem Gott immer von neuem eine entmächtigende tiefe Wunde beibringen muß, wenn die Sonne wieder frei werden soll. Daß Gott es ist, welcher durch seinen Geisthauch, dessen elementarische Erscheinung der Windhauch ist, den Himmel entwölkt, so daß dessen lichte Bläue wieder sichtbar wird, und daß er es ist, welcher die Verdunkelung der Sonne aufhebt, so daß die Erde sich wieder der ganzen Lichtfülle des großen Lichtes erfreuen kann — diese zwei Betrachtungen der Allmachtsbethätigung Gottes in der Naturwelt drückt der Dichter so aus, daß er die zweite in das mythologische Gewand der Volksvorstellung kleidet. In dem nun folg. Schlußwort schließt Iob seine exemplificirende Schilderung ab: sie muß ja ohnehin unendlich weit hinter der Wirklichkeit zurückbleiben.

14 Sieh das sind die Säume seiner Wege,
Und ein wie schwach Geflüster wird uns von Ihm hörbar!
Den Donner seiner Machtthaten — wer faßt den?

Es sind dies (אֵלֶּה zurückweisend wie 18, 21) nur קצות die äußersten Endpunkte oder Umrisse der Wege (LXX hier unpassend: des Weges) Gottes, die Iob geschildert hat; der ganze Donner seiner

1) s. die Auszüge aus dessen ספר המזלות in Joseph Kara's Comm. zu Iob, mitgetheilt von S. D. Luzzatto in *Kerem Chemed* Jahrg. 7 S. 57 ff.

Machtfülle, der durch die Schöpfung hindurchgeht, übersteigt menschliche Fassungskraft. צִמְצִימָה (צִמְצִי) wird von Symm. hier *ψιθύσισμα* wie 4, 12 (s. dort) *ψιθύσιμος* übers. (Hier. frei *vix parvam stillam sermonis ejus* wie 4, 12 *venas* tropisch für Theile); דָּבָר ist Genitiv der Kategorie wie in עֲרֹרֵי דָּבָר Dt. 23, 15. 24, 1., nicht Subj. (Hitz.), als welches es anders hervorgehoben sein würde. מֵה ist exclamativ in ähnlicher Weise wie Ps. 89, 48 und בֹּה, auf Gott bezüglich, partitiv wie 21, 25. Jer. 10, 22: was Wortes-Gemurmel d. i. was für ein Wortes-Gemurmel (vgl. im älteren Deutsch: *waz wünne* was für eine Wonne) d. i. verworrener undeutlicher Laut ist uns von Gott vernehmbar! Anders Dillm. Zöckl.: „worauf wir hören“, aber nicht um Aufmerken und Beachten, sondern Warnehmen und Vernehmen handelt sich. Dem Wortgelispel steht רָעַם der Donner entgegen, welcher im Bereich der Gehörseindrücke das Aeußerste an Umfang und Stärke ist. Der Donner seiner Machtthaten (גְּבוּרָתִי mit Recht als Plur. vocalisirt, da, wie Hitz. bem., Donner seiner Macht s. v. a. sein mächtiger Donner sein würde) ist das allmächtige weltregierende Walten Gottes in seiner ganzen Fülle, welche zu fassen menschliche Fassungskraft schlechthin unfähig ist.

Hiermit hat Iob dem Bildad geantwortet. Er bezeichnet im Eingange Bildads dürftige Entgegnung als nutzlos und ungehörig in Ansehung der obschwebenden Fragen. Denn Gottes erhabene ehrfurchtgebietende Majestät kennt auch er und weiß auch er zu preisen. Das hat er schon zweimal 9, 4—10. 12, 13—25 gezeigt und zeigt es hier zum dritten Male. Dessen was Bildad ihn lehren will ist seine ganze Seele voll. Eine Seele aber, die nur eines Anstoßes bedarf, um in solchen Lobpreis Gott überzuströmen, der fehlt es weder an Erkenntnis Gottes, noch ist sie eine Frevler-Seele. Freilich wenn Bildad dem Iob entgegenhält, daß einem so erhabenen Gotte gegenüber kein Mensch gerecht ist, so sollte sich Iob das als Warnung vor solchen ungebührlichen Aeußerungen über Gott, wie sie ihm entfahren sind, gesagt sein lassen. Aber ein Erklärungsgrund seiner Leiden ist die gemeinmenschliche Sündigkeit nicht, denn es gibt eine Gerechtigkeit die vor Gott gilt und deren Iob, der leidende Knecht Gottes, sich unerschütterlich bewußt ist.

Dritter Theil. Der Uebergang zur Lösung c. XXVII—XXXI.

Iobs Schlussrede an die Freunde c. XXVII—XXVIII.

Schema: 12. 10. 12. 10. | 10. 8. 8. 8. 8. 10. 6.

[Da fuhr Ijjôb fort zu erheben seinen Spruch und sprach:]

- 2 So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzogen,
Und der Allmächtige, der bitter betrübt meine Seele —
- 3 Denn noch ist mein ganzer Odem in mir
Und der Hauch Eloahs in meiner Nase —:
- 4 Nicht reden meine Lippen Falsches,
Und meine Zunge spricht nicht Trug aus!
- 5 Fern bleib' es mir, euch recht zu geben:
Bis ich verscheide, entsag' ich nicht meiner Unschuld.
- 6 An meiner Gerechtigkeit halt' ich und lasse sie nicht:
Nicht schilt mein Herz meiner Tage einen.
- 7 Es müß' als Frevler dastehn mein Feind,
Und der wider mich sich Erhebende als Ungerechter!

Bildad ist dergestalt niedergeworfen, daß Zofar zu schweigen vorzieht und Iob fortfahren kann. Seine nach einigem Warten wieder anhebende Rede wird wie Num. 23, 7 und weiterhin die Orakel Bileams als fortgesetztes שִׁיר מִצִּיּוֹן (nach Analogie der RA נִשְׂא קוֹל) eingeführt; מַשָּׁל (eig. Aufstellung, Darstellung v. מִשְׁלַל aufrecht stehen¹) ist Rede höheren Tons und bildnerischer Form, hier wie öfter das ungekünstelte Erzeugnis gehobener feierlicher Stimmung, die Einführung gerade des Ultimatus als מִשְׁלַל erinnert an „das Sprichwort (*el-metel*) besiegelt“ im Munde der Araber, indem im praktischen Leben ein Kernspruch als letzter Beweis am Schlusse der Rede gebraucht zu werden pflegt. Iob beginnt mit Betheuerung seiner Wahrhaftigkeit (d. i. der Uebereinstimmung seines Bekenntnisses mit seinem Bewußtsein) beim Leben Gottes. Aus diesem Schwure zieht R. Josua im Traktat *Sota* den Schluß, daß Iob Gott aus Liebe gedient habe, denn man schwöre nur beim Leben dessen den man ehre und liebe; näher liegt der Schluß, daß der Gott, von dem er sich einerseits ungerecht behandelt glaubt, ihm doch andererseits als die höchste Instanz der Wahrheit erscheint. Der Interjectionalsatz: lebendig ist Gott! ist s. v. a. so wahr Gott lebt. Das Beschworne ist nicht was unmittelbar folgt: er hat beseitigt mein Recht und der Allmächtige hat bitter betrübt

1) Vgl. Carl Lang, Salomonische Kunst im Psalter (1874) S. 7, welcher nach arabischem Vorgang erklärt: „Ausspruch dessen Form in den Geistern aufgerichtet ist d. h. welcher darin feste Gestalt gewonnen.“ Aber feststehen wie etwa eine Säule bed. מִשְׁלַל nicht, sondern sich hinstellen oder darstellen.

meine Seele (Raschi), sondern **הסיר משפטי** und **המר נפשי** sind Attributivsätze, durch die das schwurweise Verneinte, welches, eingeführt durch **אם** (wie Gen. 42, 15. 1 S. 14, 45. 2 S. 11, 11), in v. 4 enthalten ist, seine nähere Bez. auf den falschen Schein eines Verbrechers erhält, den das Leiden auf ihn wirft, er aber fort und fort von sich abwehrt, so gewiß nicht lügend, als Gott der Lebendige ist. Schlottm. Hgst. (vgl. Ges. § 150, 3) übers. wie die meisten Alten: so lange noch mein Odem in mir ist . . so sollen meine Lippen kein Unrecht reden, so daß v. 3 und 4 zusammen das Beschworene enthalten; aber 1) führt **כי** zwar zuweilen das wie geschworen wird Geschehensollende ein Jer. 22, 5. 49, 13., hier aber wird Nichtgeschehensollendes beschworen, welches erst im Allgem. durch **כי** *explic. s. recitativum*, dann seinem speciellen verneinenden Inhalt gemäß durch **אם** eingeführt sein würde; 2) läßt sich wol denken, daß „das ganze Nochsein meines Odems in mir“, accusativisch und adverbial gedacht, s. v. a. so lange mein Odem in mir sein mag (**כל-ידי** so lange nur immer, wie arab. *kullamâ* so oft nur immer), aber der Sprachgebrauch begünstigt diese Erkl. nicht, denn 2 S. 1, 9 bed. **כי כל-ידי נפשי כי** noch ist meine ganze Seele (mein volles Leben) in mir, und für dieses *per hypallagen* vorausgestellte **כל** haben wir einen viell. nordpalästinisch gefärbten dritten Beleg an Hos. 14, 3 **כל-חטא עון כל-חטא עון** *omnem auferas iniquitatem*; auch im Syr. kann man mit ähnlicher Sperrung sagen: *be'jaumai den mulko* in den Tagen aber des Königs. Deshalb fassen wir v. 3 mit Ew. Hirz. Hahn Kamph. Dillm. Zöckl. als Parenthese, worin Iob dieses sein eidliches Betheuern daraus begründet, daß er noch bei vollem Bewußtsein ist und nicht umhin kann, den Widerspruch des ihn brandmarkenden Leidensverhängnisses und seines sittlichen Wesens zu fühlen und auszusprechen. Das dem **רוחי** vorausstehende **נפשי** bez. die selbstbewußte Menschenseele (Psychol. S. 76 f.); diese ist in des Menschen Nase (Jes. 2, 22) wie die **נפש** im Blute; der Athmungsproceß ist die äußere Erscheinung ihres das Leben nach allen Seiten hin bedingenden Daseins (ebend. S. 82 f.). Das Suff. von **נפשי** ist tonlos; der Ton ist zurückgewichen wie z. B. auch 19, 25. 20, 2. Ps. 22, 20. Iob schwört, weil er lebt und lebend nicht sich selbst verleugnen kann, schwört, daß sein von den Freunden verdächtigtes und lügendegestraftes Selbstzeugnis volle Wahrheit ist. Man übers. nicht: „nimmer sollen meine Lippen Falsches reden“ (Hitz. u. A.), denn nicht ein Vorsatz ist es, den Iob bekräftigt, sondern die Uebereinstimmung seines nun oft genug abgelegten und unabänderlichen Bekenntnisses mit dem Thatbestand. Fern bleibe es mir — fährt er v. 5 (vgl. 2 S. 20, 20) fort — euch Recht zu geben (**חלילי לך**) mit tonlosem *ah* der Richtung 34, 10: zum Profanen mir d. i. profan sei es mir Ew. § 329^a, talm. **חליין לך** gleichen Sinnes mit dem üblicheren (**חלם לך**); bis ich verhauche (**קִנֵּית** von Collapsus des Sterbenden), werd' ich nicht fortthun meine Unschuld (**הַמָּדָה** Vollkommenheit im Sinne von Charakterreinheit) von mir d. i. werde ich die Behauptung derselben nicht aufgeben. Die Accentuation fast **עַד-אֶפְסָרִי** nicht als nachschlagende Zeitbestimmung zu 5^a, sondern als ein zu 5^b gehöriges „nun und

nimmer^c, und es ist hier kein Grund vorhanden wie z. B. Ps. 22, 26 diese stichische Theilung aufzugeben. מִיָּמִי 6^b ist virtuelles Obj. in partitivem Sinne wie z. B. 2 K. 10, 24 (wo יִמְלֹךְ zu lesen ist, s. Keil); מִן ist ja urspr. Subst. und bed. den Theil (Ps. 68, 24). Das Herz ist hier wie 1 S. 24, 6. 2 S. 24, 10 (vgl. Psychol. S. 134) als Sitz des Gewissens (συνείδησις biblisch zum ersten Male Weish. 17, 10) gemeint, חָרָה von Gewissensbissen (morsus conscientiae). Alle älteren Ausl. sind hier durch das misverstandene partitive מִיָּמִי beirrt, welches sie *ex (inde a) diebus meis* übers. — man hat nicht حَرَف *flectere*, sondern حَرَف *carpere* pflücken = zwacken, hecheln zu vergleichen, wenn nicht viell. حَرَف in seiner Wurzelbed. dünn, spitz, scharf machen, von wo aus Levy und Fleischer חָרָה (wofür sonst neben חָרָה im Finittum חָרָה üblich) nicht (*convitiis*) *carpere*, sondern *pungere* (synon. נִאֵץ) erklären.¹ In v. 7 ist יְהִי optativ (nicht wie 18, 12 dem Sinne nach Indicativ), aber die Meinung ist nicht: mögen meine Gegner Frevler sein, ich wenigstens bin keiner (Hirz.), sondern affektuoſer: das Verhältniß müsse sich umkehren, der welcher mich zum Frevler stempeln will müsse ebendadurch sich selbst als solchen stempeln, sintemal der מְרִשֵׁי eines צָדִיק wirklich sich selber als רֵשָׁע zeigt und den Gerechten rücksichtslos richtend gleiches wolverdientes Gericht über sich selber verwirkt. Das כִּי ist wie z. B. 1 S. 25, 26 *Caph veritatis*, indem כִּי *instar* nicht allein Aehnlichkeit, sondern auch Gleichheit bed. Statt כִּי, der ungefügigeren primitiven Bildung, welche der Dichter 22, 20 gebrauchte und woneben קִים (קִים 2 K. 16, 7) im Buche nicht vorkommt, lesen wir hier das schwunghaftere מִתְקַיְּמִי (vgl. 20, 27).² Die nun folgende mit כִּי beginnende Schilderung der Unglückseligkeit der Gottlosen bedarf zu ihrer Vermittelung keines Zwischenged., sondern v. 7 ist nur die Kehrseite von v. 5. 6 und dies daß sein Bewußtsein ihn freispricht und daß im Gegentheil die ihn zum Schuldigen machen wollen ebendadurch sich selber zu Schuldigen machen, begründet Iob daraus, daß der רֵשָׁע sterbend keine Hoffnung hat, während er sterbend sich der zuversichtlichen Hoffnung göttlicher Rechtfertigung seiner Unschuld hingeben kann.

8 Denn was ist des Ruchlosen Hoffnung, wenn abschneidet,
Wenn herauszieht Eloah seine Seele?

9 Wird sein Schreien hören Gott,
Falls Bedrängnis ihn überkommt?

10 Oder kann er sich am Allmächtigen ergötzen,
Kann er Eloah anrufen zu jeder Zeit?

1) Einen Anhalt für letztere Erkl. gewährt die Phrase کلام حَرِيف pikante Rede (*animum pungens*).

2) Im Beduinischen heißt der Feind *kômâni* (vgl. קִים 24, 12), ein Denominativ von *kôm* قَوْم Kriegszustand, Fehde, aber *kôm* hat auch die Bed. eines Kollektivs von *kômâni* und man sagt gleich gut: *entum wa-ijânâ kôm* ihr und wir sind Feinde und *bênâtnâ kôm* zwischen uns ist Krieg. *Wetzst.*

und wo er ihnen in zurückgewonnener Selbständigkeit als Lehrer gegenübertritt, die Wahrheit des *docendo discimus* in reichem Maße. Ich werde euch unterweisen — sagt er — in der Hand d. i. Handlungsweise Gottes (יָדָא wie Ps. 25, 8. 12. 32, 8. Spr. 4, 11 vom Bereich und Gegenstand des Unterrichts); nicht verhehlen werd' ich אֲשֶׁר עִם-שִׁדְרִי d. h. dem Sinne nach: welches die Grundsätze sind, nach denen er handelt, denn was bei עִם Jemandem ist, das ist Inhalt seines Bewußtseins und Wollens (עִם wie 10, 13. 23, 10). Für das Verständniß des von v. 13 an Folgenden ist 12^a von größter Wichtigkeit. Die Belehrung, die Iob den Freunden ertheilen will, betrifft das Geschick des Frevlers, und indem er sagt: sieh ihr selber alle (אַתֶּם כֻּלְּכֶם) habt's geschaut (in Erfahrung gebracht), gibt er ihnen zu, was er bis jetzt zu leugnen schien, daß das Geschick des Frevlers allerdings in der Regel, obwol nicht ohne Ausnahmen, ein solches ist, wie sie gesagt haben. Um so falscher aber ist und bleibt die Anwendung, die sie bisher von diesem Erfahrungsthatbestand gemacht haben: warum doch (וְהִיא) schärft die Frage) seid ihr in Eitelkeit (Verblendung) eitel (verblendet), näml. betreffs meiner, der ich doch so ganz und gar nicht die Kennzeichen eines רִשָׁע an mir trage? Das V. הָבֵל bed. eitel d. i. der Wahrheit baar, sittlich hohl s. oder werden (s. zu Ps. 62, 11 und vgl. 2 K. 17, 15. Jer. 2, 5 mit *ἐματαιώθησαν* Röm. 1, 21); die Verbindung הָבֵל הָבֵל läßt sich nach dem sogen. *schema etymologicum* beurtheilen, so daß הָבֵל Acc. des Objects (Ges. Ew. u. A.), aber הָבֵל kann auch Stellvertreter des Gerundivs sein wie z. B. פְּרִיָה Hab. 3, 9. Iob beginnt nun im Folg. wie Zophar 20, 29 schloß. Was v. 13 und weiter folgt, ist nicht הָבֵל der Freunde, so daß die Einführungsformel zu ergänzen wäre, die nur bei hastender Gedankenfolge übersprungen wird (21, 19. 42, 3. Jes. 3, 6 u. ö.), sondern Iob gibt den Freunden die Lehre, die sie ihm so reichlich ertheilt, zurück. Sie haben ihm das Geschick des Frevlers als Spiegel vorgehalten, damit er darin sich selber sehe und erschrecke; er hält es ihnen vor, damit sie daran innwerden, wie so ganz anderer Art nicht allein sein Verhalten im Leiden, sondern auch sein Leiden selbst ist.

- 13 Dies ist das Loos des frevlen Menschen bei Gott
Und der Wüthriche Erbe, das sie vom Allmächtigen empfangen:
- 14 Wenn sich mehren seine Kinder, ist's für's Schwert,
Und seine Sprößlinge haben nicht satt Brot.
- 15 Seine Entronnenen werden durch die Seuche begraben,
Und seine Wittwen dürfen nicht weinen.
- 16 Wenn er zusammenhäuft wie Staub Silber,
Und wie Gassenschmuz sich Kleider anschafft:
- 17 Er schafft es an und Gerechte bekleiden sich,
Und in das Silber theilen sich Schuldlose.
- 18 Er hat gebaut gleich der Motte sein Haus
Und gleich der Baracke, die ein Wächter aufschlägt.

Die Verbindung אִישׁ וְרֵשָׁע (wie 20, 29) für אִישׁ וְרֵשָׁע ist Mischlestil und erinnert an *ἀνθρώπου σπέρματος, ἐχθρός, ἔμπαρος* in dem Parabelsiebent Mt. c. 13. Hinter רֵשָׁע steht *Psik (Pasek)*, um nach Spr. 15, 29 den frevlen Menschen und Gott von einander zu rücken (Norzi).

עם (wofür 20, 29 מן) ist nach 15, 20. Dt. 32, 34 zu verstehen: das ihnen bei Gott aufbehaltene. Der Satzbau 14^a ist wie Ps. 92, 8, לִמּוֹ, dem B. Iob im A. T. ausschließlich eigen (hier und 29, 21. 38, 40. 40, 4., also nicht bei Elihu), ist das mittelst מו = מה מַל verselbständigte לִי.¹ Schwert, Hungersnoth und Seuche sind die drei Strafmächte, von denen des Frevlers Nachkommenschaft, wenn auch noch so zahlreich (nicht: „groß“ wie 39, 4 sondern wie Spr. 28, 28), aufgerieben wird; bei שְׁרִירֵי liegt die Bez. auf solche die dem Schwerte entronnen (Jer. 31, 2) am nächsten, doch heißt so auch jeder einer Katastrophe Entgangene 18, 19. 20, 26. חֶרֶב, רָעָב, מָוֶת erscheinen auch Jer. 15, 2 nebeneinander; מָוֶת, wofür Jer. 16, 4 מְמוֹתֵי *diris mortibus*, ist (wie auch Jer. 18, 21) s. v. a. דָּבָר in der Trias Jer. 14, 12., die Pest ist (wie in den babylonisch-assyr. Legenden als Gott *Dib-bar-ra*, bei den Arabern als *tā'ûn*) personificirt und Vavassor bem. richtig: *Mors illos sua sepeliet, nihil praeterea honoris supremi consecuturos*. Böttcher (*de inferis* § 72) behauptet, daß מוֹת nur *pestilentiae tempore* oder besser *ipso mortis momento* bed. könne, aber בִּי beim Passiv bez. auch im Sinne von *per* die wirkende Ursache Gen. 9, 6. Num. 36, 2. Hos. 14, 4. Wir bedürfen also auch nicht der Korrektur Olshausens בְּמוֹת לֹא יִקְבְּרוּ sie werden beim Tode nicht begraben werden (Jer. 16, 4); „durch die Seuche begraben w.“ ist s. v. a. nicht feierlich bestattet, sondern so eilig als möglich eingescharrt w. Dem entsprechend ist auch 15^b (= Ps. 78, 64^b) zu erkl.: die Frauen, die er hinterläßt, begehen nicht die übliche Trauerfeierlichkeit (vgl. Gen. 23, 2), weil die Tyrannei der Feinde (s. Hitz.) die Beobachtung der Trauersitte verpönt und der Schrecken keine Ruhe und Besinnung zuläßt. Der Reichtum an Geld, den des Gottlosen Habgier, und an Kleidern, den seine Prachtliebe angehäuft hat, fällt (nach dem Gesetze Spr. 13, 22) den Gerechten und Schuldlosen anheim, welche verschont bleiben, wenn jene drei Strafmächte den Frevler und seine Sippe hinwegfegen. Staub und Schmutz (näml. der Gassen חֲרָצִית) sind wie Sach. 9, 3 Bild einer auch das Werthvolle entwerthenden großen Menge. Das Haus aber des Gottlosen, wenn auch ein Palast, ist, wie der Ausgang des Baues zeigt, ein so zerbrechliches, leicht verschrbares und zerstörbares Ding, wie das Gespinst einer Motte עֲשֵׂה (nach jüd. Sprichwort der Bruder des עָס), in welchem die Mottenraupe sich verpuppt, oder auch das kleine Gehäuse, welches sie aus zernagten Stoffen zusammenklebt und mit sich herumschleppt. Die alten Uebersetzer übers. כַּעַשׂ theilweise „gleich der Spinne“ und Hitz. wie Merx hält עֲשֵׂה für beabsichtigt. Vielleicht ist wirklich so, aber warum sollte der Semit von der Raupe des עֲשֵׂה (assy. *asasu*) nicht ebenso ein Bild des Leichtzerstörbaren entnommen haben wie von dem Schmetterling des עֵשׂ ein Bild des unmerklich Zerstörenden? Dem Gehäuse der Motte entspricht 18^b die

1) Gleicher Art sind arabisch فَيْمًا, فَيْمًا u. dgl.; Fleischer pflegt dieses

מַל als „logischen Vorhalt“ zu bezeichnen: zu etwas, nämlich dem Schwerte.

leichte Baracke die sich ein Wächter, etwa ein Weinbergswächter (Jes. 1, 8), für die Zeit der Obst- oder Traubenreife zusammenschlagen.¹

- 19 Reich legt er sich hin und thuts nicht wieder,
Er schlägt die Augen auf und — ist dahin.
- 20 Es erfassen ihn wie Wasserfluten Schrecknisse,
Nachts raubt ihn hinweg ein Windstoß.
- 21 Es hebt ihn empor der Ostwind, daß er vergeht,
Und stürmt ihn fort von seiner Stätte.
- 22 Gott schleudert auf ihn ohne Schonung,
Vor seiner Hand flieht er hierhin, dorthin.
- 23 Man klatscht über selben in die Hände
Und zischt ihn weg von seiner Stätte.

Die Textvocalisation **וְלֹא יָאֲסֶה** wird von Schnurr. Umbr. Stick. Hitz. erkl.: er legt sich reich zu Bett und nichts ist noch geraubt, er öffnet seine Augen und es ist nichts mehr da; aber wenn dies der Sinn sein sollte, müßte es wenigstens **וְלֹא יֵאָסֶה** heißen, da **לֹא** *non*, nicht *nihil* bed. und Hitzigs Uebers.: „und noch wird nicht ausgeräumt“ das Fut. statt des zu erwartenden Perf. um nichts erträglicher macht; auch kann **אָסֶה** zwar in geeignetem Zus. einraffen, wegnehmen (z. B. Jes. 33, 4) bed., aber nicht hier, wo dem nächsten Eindrücke nach der

1) Die Wächterhütte zum Schutze der Weinpflanzungen, Melonen- und Maisfelder gegen Diebe, Herden oder Wild heißt jetzt entweder *ʿariša* und *manṭara* **מַנְטָרָה** wenn sie nur aus Baumzweigen leicht zusammengestellt ist, oder *chêma* **חֵמָה**, wenn sie der Fernsicht halber hoch aufgerichtet ist. Die *chêma* ist die häufigere; zur Erntezeit steht sie auch in der Mitte der Tennen (*bejâdir*) einer Ortschaft und ihre Construction ist folgende. Man richtet vier Stangen (*ʿawâmid*) so auf, daß sie die Ecken eines Quadrats bilden, dessen Seiten gegen acht Fuß lang sind. Acht Fuß über der Erde werden an sie mit Stricken vier Querhölzer (*ʿawâriḏ*) festgebunden, auf welche man Baumäste oder Bretter, wenn sie zu haben sind, legt. Hier ist das Nachtlager des Wächters, das aus einer Streu besteht. Sechs bis sieben Fuß über diesem Lager sind an die vier Stangen wieder Querhölzer angebunden, auf denen Laubzweige oder Schilf (*kaṣab*) oder eine Matte (*ḥašira* **חֻצִירָה**) ein Dach (*saṭḥ* **שֹׁטַח**) bilden, von dem die *chêma* ihren Namen hat, denn die Pielformen **חֵמָה** und **חֵמָה** bedeuten ‚sich dachartig über etwas ausbreiten‘. Zwischen Dach und Lager werden drei Seiten der *chêma* mit einer Matte oder mit zusammengebundenem Schilf oder Stroh (*kašš* **קֶשֶׁשׁ**) behängt, um sowol kalte Nachtwinde abzuhalten, als auch die Diebe über die Zahl der Wächter in Ungewißheit zu lassen. Zu dem Lager führt häufig eine kleine Leiter *sullem* (**סֻלֵם**). Die Partie zwischen der Erde und dem Lager ist nur an der Westseite geschlossen, um die heiße Nachmittagssonne abzuhalten, denn tagsüber sitzt der Wächter bei seinem Hunde unten auf der Erde. Hier ist auch sein Empfangslocal, wenn Vorübergehende bei ihm einsprechen; denn, wie der weidende Dorfhirt, hat auch der Feldwächter das Recht, mit dem anvertrauten Gute eine bescheidene Gastfreiheit zu üben. Sind die Früchte eingeerntet, so wird die *chêma* weggenommen. Der Feldwächter heißt jetzt *nâtûr* (**נָאֲטוּר**) und das Zeitwort *naṭar* **נָטַר** „bewachen“, wofür man auch das Quadriliterum *nôṭar* **נֹטַר** (vom Plur. **נוֹטָאִיר** „die Wächter“) gebildet hat. In einem Theile Syriens wird in allen diesen Formen **נָ** (*d*) statt **ט** gesprochen und geschrieben. Aehnlich verhält sich das **נָצַר** an unserer Stelle zu dem **נָטַר** in Hohel. 1, 6. 8, 11. 12. *Wetzst.*

רשע Subj. sowol zu ולא יאסה als zu ואיני ist. Eher ließe sich nach Jer. 8, 2. Ez. 29, 5 erkl.: „er wird nicht bestattet; schlägt man die Augen auf, so ist er hin“ (Rablag Rosenm. Hgst.) oder: „er wird nicht bestattet; in diesem Augenblick schaut er noch um sich, im andern ist er nicht mehr“ (Schlottm.), aber bei beiden Erkl. treten die zwei Verhältnissen in unbefriedigendes Verh., und vom Nichtbestattetwerden war ja schon in der vorigen Strophe die Rede. Hahn hilft sich, wie häufig, mit fragender Fassung: wird er nicht weggerafft? Am besten erkl. man den Text wie er vorliegt: „Reich legt er sich nieder ohne dahingerafft zu werden“ etc. d. h. im vollen Glücksstande geht er zur Ruhe, übersteht glücklich die Nacht, in deren Schlafzustande er doch am ehesten in den ewigen Schlaf hinüberschlummern könnte — und hat er eben das Leben von neuem entgegengenommen (also wo man es am wenigsten erwarten sollte), da ereilt ihn sein Geschick. Aber das auf die Nachtruhe bezogene יאסה רשע bleibt gesucht, weit natürlicher ist יאסה wenn es יאסה (vgl. Ex. 5, 7) = יוסה vocalisirt wird. Nur übersetze man nicht wie Hier.: *dives cum dormierit, nihil secum auferet* — man vermißt מאימה, da לא nicht nihil bed. — sondern wie LXX (It. Syr.): *πλούσιος κοιμηθήσεται καὶ οὐ προσθήσει*. Das gibt einen passenden Sinn, setzt beide Verhältnissen in das rechte Verhältnis und hält sich innerhalb des Stils des Dichters (s. 20, 9. 40, 5): reich legt er sich schlafen und er thut nicht wieder, indem er Nachts dem Leben und ebendamit auch dem Reichtum durch plötzlichen Tod entrückt wird (Ew. Hirz. Hlgt. Dillm. Zöckl.), wonach der Gottlose, nicht seine Habe Subj. auch zu ואיני 19^b ist: er schlägt des Morgens die Augen auf, ohne zu ahnen, daß es das letzte Mal ist, denn in plötzliche Todesnacht versenkt schließt er sie für immer. An dieses Doppelbild plötzlichen Untergangs, sei es bei Nacht oder bei Tage, schließen sich chiasmisch 20^a und 20^b an: Es erfassen ihn (Präd. des plur. *inhumanus* nach Ges. § 146, 3) wie Wasser (vgl. die Belialströme Ps. 18, 5) Todesschrecken, Nachts entführt ihn ein Sturmwind (נִבְּרָחִי סוּפָחַ wie 21, 18). Der Syr. und Araber setzen interpolationsweise hinzu: wie eine flatternde (große weiße) Nachtmotte, was niemand schön finden wird. In v. 21 wird das Bild vom Sturmwind weiter ausgemalt: der aus dem wüsten Arabien kommende קָדִים ist im Hebr. selbst wo Aegyptisches erzählt wird Gen. 41, 23 der verderbenbringende fortreibende und ausdörrende Wind קָדִים¹; vgl. *peribit*.

1) Der Ostwind heißt in Syrien und Arabien nicht mehr *kadim*, sondern ausschließlich *sarkija* (wov. der Name des Sirocco DMZ XXI, 601) d. h. der von Sonnenaufgang (*sark*) her wehende. Im Sommer ist er selten, denn es kommen auf ihn im Monate durchschnittlich nur zwei bis drei Tage; häufiger ist er im Winter und bei Frühlingsanfang, wo er bei längerem Anhalten die junge Vegetation versengt und ein Hungerjahr erzeugt, weshalb er auf dem Libanon *sem um* (שָׁמִים) heißt, was heutigentags den ‚Giftwind‘ (= *mesma masinma*), ursprünglich aber, mit Anschluß an das hebr. שָׁמִים, wol ‚den veröden den Wind‘ bezeichnet. Der Ostwind ist trocken, regt das Blut auf, beengt die Brust, verursacht Unruhe und Angst, schlaflose Nächte oder böse Träume. Mensch und Thier fühlt sich bei seinem Wehen schwach und krank. Daher ver-

zu 14, 20. 19, 10., יָצַר (vgl. סָעָרָה o Sturmverjagte Jes. 54, 11) ist wie Ps. 58, 10 mit dem Acc. des Verjagten verbunden; das ע ist als virtuell verdoppelt behandelt (vgl. dagegen Sach. 7, 14). Subj. zu יִרְשָׁלָיִם v. 22 ist nach 16, 13 Gott, das V. hat nicht ausgedrücktes allgemeinstes Obj. (wie Num. 35, 20 vgl. den Ausdruck des Obj. ebend. v. 22); מִיָּדוֹ geht auf Gottes mit Wurfgeschossen gewappnete und sie schleudernde Hand. Der *inf. intens.* bei הִבָּרַח hält die Vorstellung der Fluchtanstrengung fest: wohin er auch vor dieser Hand fliehen möge, alle Versuche sind vergeblich. Die Suff. *êmo* 23^a ließen sich allenfalls als Pluralsuff. fassen, aber die grammatische Thatsache, daß בְּפִימוֹ s. v. a. בְּפִי (vgl. Ps. 11, 7), צִלְמִי s. v. a. צִלִּי wie 20, 23. 22, 2 (vgl. לָמוֹ = לוֹ Jes. 44, 15. 53, 8) sein kann, steht fest, und es ist kein Grund vorhanden, sie nicht auch hier gelten zu lassen; die Häufung des Auslauts *êmo* und *ômo* gibt diesem Schlusse der Gerichtsschilderung (vgl. 20, 23) einen donnerähnlichen Klang, ein finstres Gepräge, wie im Psalter überall da sich diese Auslaute einstellen, wo tiefe sittliche Versunkenheit beklagt und Gottes Gericht gedroht wird (z. B. in Ps. 17. 49. 58. 59. 73). Das Händeklatschen (שָׁפַק בְּפִים = סָפַק Thren. 2, 15 vgl. תָּקַע Nah. 3, 19) schließt Gott als Subj. aus; es ist Bezeugung der Schadenfreude und Zischen (שָׁרַק Zef. 2, 15. Jer. 49, 17) Bezeugung des Hohns. Der Ausdruck 23^b ist prägnant. Händegeklatsch und Gezisch begleiten den Frevler, wenn ihn die verdiente Strafe trifft, von der Stätte aus, die er bisher behauptete (vgl. 8, 18).

Man hat es unbegreiflich gefunden, daß Iob 27, 13—23 in die

gleicht man im Leben das Unangenehme, Widrige mit ihm. So rief ein hauranisches Mädchen beim Anblick eines meiner damasc. Reisegefährten, der durch seine widerwärtige Häßlichkeit auffiel: *billāh, nahār el-jōm aḳṣar* (اقصر), *wagahetni* (وجهتني) *ṣarḳīja* „bei Gott, der heutige Tag ist unheilvoll: es wehte mich ein Ostwind an.“ Und in einem Festtanzgesange des Merg-Landes heißt es: *wa-ruddi li nōmet ḥodēnik | ṣabā^a lejālī bi-‘ollīja | wa-berd wa-šerd wa-ṣarḳīja* . . . „Und gib mir zurück den Schlummer in deinem Schoße, | Sieben Nächte in einem obern Stübchen, | Und (ich will dabei ertragen) Kälte, Schneegestöber und Ostwind“. — Zur Erntezeit kann, so lange der Ostwind anhält, das auf den Tennen liegende und bereits gedroschene Getreide nicht geworfelt werden; dazu braucht man eine gleichmäßige mittelstarke Luftströmung, welche nur dem West- und Südwinde eigen ist. Der Nordwind ist allzustark und der Ostwind charakterisiert sich durch fortwährende Stöße, die, wie der Hauranier sagt, „*jōchoḏū tihn wa-ḥabb* Häckerling und Körner wegführen“. Beim Umschlagen des Westwindes in den Ostwind entsteht nicht selten ein Wirbelwind (*zōba‘a* זֹבָא‘ָה), der im Sommer auf den Tennen und an dem in Schwaden liegenden abgeschnittenen Getreide (wenn dieses nicht mit Steinen beschwert ist) häufig viel Schaden anrichtet. Stürme sind beim Ostwind selten; sie entstehen meistens bei Westwind (niemals bei Süd- oder Nordwind); bringt aber einmal der Ostwind einen Sturm, so ist dieser seiner heftigen Stöße wegen meistens schadenbringend. So erzählt z. B. eine Chronik von Damask, Arab. HSS d. kgl. Berl. Bibl. II. II No. 377 Fol. 111^a: „Am 3. Adar (also am letzten der 7^e *Aḡāz*-Tage, s. darüber Hohesl. u. Koheleth S. 447) erhob sich ein Sturmwind, welcher Bäume brechend und entwurzelnd, Gebäude niederreißend unberechenbaren Schaden anrichtete. Er wehte aus Osten und dauerte gegen 15 Stunden.“ *Wetzst.*

Aussagen der Drei vom Schicksale des Gottlosen und seiner Nachkommen einstimme, während er vorher ihnen hierin widersprochen hat 12, 6. XXI. XXIV. Kennicott glaubt die vermeintliche Verwirrung dadurch zu lösen, daß er 26, 2—27, 12 als Antwort Iobs auf die dritte Rede Bildads, 27, 13 ff. als dritte Rede Zophars und c. 28 (wohin die Ueberschrift 27, 1 gehöre) als Entgegnung Iobs darauf ansieht; aber diese Entgegnung begönne mit וַיַּעֲנֵה und paßt auf die zugeschnittene Rede Zophars wie die Faust aufs Auge. Stuhlmann (1804) läßt diese dritte Rede Zophars schon mit 27, 11 beginnen, wozu auch Schultz (Reden 1869) geneigt ist, und vermutet zwischen 27, 10 und 27, 11 eine Lücke; in der That wäre die Rede Iobs dann ein Fragment, aber 27, 11 ff. ist ja die gleichartige Fortsetzung von v. 8—10 und die Anrede mit יְהוָה ist trotz 18, 2 doch wahrscheinlicher Anrede Iobs an die Freunde, als Anrede Zophars an Iob als Partei. Das c. 28 rückt Stuhlmann als Fortsetzung der Rede Bildads hinter c. 25; die Rede Zophars bliebe also ohne Entgegnung. Noch gründlicher hilft Bernstein (Keil-Tzschirners Analekten Bd. 1. St. 3) dem Widerspruche ab, in den Iob mit sich selbst gerathe, indem er den ganzen allerdings unauflöslich zusammenhängenden Abschnitt 27, 7—28, 28 als Einschießel hinauswirft; aber kein Unterschied der Sprache und des Dichtergeistes verräth hier den Interpolator, und auch dieser müßte ja doch von der Voraussetzung ausgegangen sein, daß eine solche Einlage in den Mund Iobs passe, so daß die Aufgabe stehen bliebe, wenigstens ihre relative Angemessenheit nachzuweisen. Noch weiter gehen Hosse (1849), welcher 27, 10. 31, 35—37. 38, 1 u. s. w. aneinanderschließt, alles Dazwischenliegende weglassend, und Studer (Jahrb. für protest. Theologie 1875. IV), welcher 27, 8 ff. wegschneidet, aber auch c. 28, dessen abrupter Anfang es als aus einer anderweitigen Verbindung losgerissen verrathe; viell. sei es von einem Besitzer der מסכת איוב seiner Handschrift als eine Mahnung zur Verzichtleistung auf speculatives Grübeln beigeschrieben worden. Die Antwort, wie und woher 27, 8 ff. herher verschlagen worden sei, bleibt er schuldig.

Anders helfen Eichhorn (in seinem übersetzten Hiob 1824), welcher früher (Allgem. Bibliothek der bibl. Lit. Bd. 2) sich der Ansicht Kennicotts zuneigte, und Böckel (Ausg. 2. 1804), indem sie annehmen, daß Iob 27, 13—23 die Ansicht der Freunde wiedergebe; Hitz. meint sogar, daß er durch Bombast der Worte die Hohlheit dieser Ansicht markiren wolle. Aber v. 11 kündigt Iob die Darlegung seiner eignen Ansicht an, und daß er mit זֶה חֵלֶק אֲדָמָה רָשָׁע die gegnerische Ansicht darzulegen beginne, widerlegt sich dadurch, daß er dies mit nichts andeutet und daß er sich in der Schilderung nicht so geflissentlich ergehen würde, wenn nicht sein Herz dabei wäre. Die Nichtigkeit aller dieser Aushülfen erkennend, kehrt de Wette (Einl. § 288) sich gegen den Dichter selbst. Aehnlich auch Merx, welcher hier in c. 27 einen Rückfall Iobs in ebenjene alte Vergeltungstheorie sieht, die er in seinen Gegnern so heftig bekämpft hat.

Der Selbstwiderspruch ist Thatsache, aber er will anders beur-

theilt sein. Mit Recht bemerkt Umbreit, daß ohne diesen Widerspruch, in welchen Iob mit sich selbst geräth, der Wortwechsel ins Unendliche fortgegangen wäre, mit andern Worten: wäre Iobs Standpunkt ein schlechthin unbeweglicher, so wäre eine wolvermittelte Entscheidung des Streites unmöglich; der Dichter läßt ihn aber zu einer solchen reifen, indem er seinen Helden zwar consequent an dem Bewußtsein seiner Unschuld festhalten, übrigens aber inconsequent werden und seine extremische Schroffheit mehr und mehr aufgeben läßt. Dies geschieht in Betreff des Endgeschicks der Gottlosen annäherungsweise schon in c. 24, noch mehr aber hier in c. 27, und zwar in folg. Gedankenverknüpfung: So wahr Gott lebt, der mich den Unschuldigen peinigt, werde ich mich nicht der Lüge schuldig machen, mich wider mein Gewissen für einen Frevler zu halten. Nicht ich bin ein Frevler, sondern mein Feind, der mich als solchen ansieht und behandelt, müsse als Frevler gelten, denn wie ungleich ist der Hoffnungslosigkeit und Gottentfremdung, worin der Frevler dahinstirbt, mein Hoffen und Flehen mitten im schwersten Leiden! Ja das Geschick des Frevlers ist ein anderes als das meinige. Ich wills euch lehren, ihr habts ja alle auch selber beobachtet, und doch wiegt ihr euch über mich in so eitlen Wahn. Das Eigentümliche der hierauf folg. Schilderung, welche mit denen der Drei dem Inhalte nach übereinstimmt und der Form nach zusammenklingt, ist also dies, daß Iob den Freunden das Ende des Frevlers vorhält, damit sie daraus entnehmen, er sei kein Frevler, während die Freunde es Iob vorhielten, damit er daraus entnehme, er sei ein Frevler. Somit kehrt Iob in c. 27 gegen die Freunde ihre eigne Waffe. Aber geräth er dadurch nicht in Widerspruch mit sich selbst? Ja und Nein. Der ruhiger gewordene Iob tritt hier in Widerspruch mit dem leidenschaftlichen Iob, welcher der ausschließlichen Behauptung der Freunde, daß der Frevler ein schrecklich Ende nehme, die Ausnahmefälle so unbeschränkt entgegengestellt hatte, als sei ungestörtes Glück des Frevlers bis an sein Ende die Regel. Aber mit seiner wahren Ansicht tritt Iob nicht in Widerspruch. Denn daß sich in der Regel an dem Frevler die vergeltende Gerechtigkeit Gottes offenbare, wie könnte er das leugnen! Wenn man was er hier ausspricht mit seinen früheren extremischen Antithesen zusammenhält, so erkennen wir nun erst seine wahre Meinung: bisher hat er in der Hitze des Streites dem was die Freunde behaupteten einseitig das gerade Gegentheil entgegengestellt, jetzt ist er in eine Gedankenbahn eingelenkt, in welcher sich ihm das Geschick des Frevlers von einer andern bisher verkannnten und auch in c. 24 nur unvollständig gewürdigten Seite darstellt, so daß er nun endlich unwillkürlich dem Wahren an der gegnerischen Behauptung gerecht wird. Indes liegt es nicht in Iobs Absicht, sich hier zu corrigiren und den Freunden ein bisher verweigertes Zugeständnis zu machen. Hirzel faßt das Stück zu sehr aus diesem Gesichtspunkt. Dagegen bem. Ew. mit Recht, daß Iob das was die Freunde gegen ihn richteten hier für sich wider sie geltend macht,

indem in ihm die Hoffnung, eben ein solches Frevler-Geschick nicht zu erdulden, stark wird: „Iob ist hier im Zuge, seine eigne Rettung oder, was dasselbe ist, die Unmöglichkeit daß er ebenso wie die Frevler untergehe immer näher zu ahnen.“ Ebenso Hlgt. Kamph. Volck Dillm. Wie wolüberlegt ist übrigens die Schilderung v. 13 ff. im Munde Iobs! Während der Dichter die Freunde in ihre Schilderungen des Frevler-Geschicks geflissentlich Züge aus Iobs Widerfahrnissen einflechten läßt, findet sich in Iobs Schilderung kein einziger Zug, welcher sich mit seinem eignen Geschieke deckt. Denn so ähnlich auch das schwere Geschick, das ihn betroffen, dem Strafleiden eines Frevlers sieht, kann er es doch nicht als solches anerkennen und spricht ihm auch die Kennzeichen eines solchen ab, da er ja mitten im Leiden an Gott festhält und seiner Rechtfertigung zuversichtlich entgegenhofft.

Es fragt sich nun noch, ob nicht 28, 1 mit dem eröffnenden כִּי wider die Aechtheit zeugt. Hirzel ist wie auch Hitz. der Ansicht, daß dieses כִּי sich begründend zu 27, 12^b verhalte: warum hegt ihr denn so eitlen Wahn in Betreff meiner Person, vermeinend Weisheit gefunden zu haben — ein eitler Wahn, denn zu finden ist sie überhaupt nicht. Besser Riehm: כִּי begründet die Ankündigung: „ich will euch die Belehrung über das göttliche Thun geben, deren ihr bedürft, damit ihr nicht mehr so Nichtiges denkt und redet“ — daraus daß des Menschen Weisheit in Furcht Gottes besteht, Gottes Weisheit aber d. i. der Inbegriff seiner Grundsätze, Absichten und Plane dem Menschen unerforschlich und unerreichbar ist. Aber wie ist es möglich, daß das כִּי 28, 1 mit Uberspringung von 27, 13—23 die Begründung von 27, 12 einleite? Läßt es sich nicht anders erklären, so scheint 27, 13—21 wirklich ausgeschieden werden zu müssen. Ebensowenig läßt es sich mittelst Ergänzung eines verschwiegenen Gedankens begreifen, wie z. B. Ewald erklärt: Denn, wie auch manches im göttlichen Geschieke dunkel sein mag u. s. w., und Hahn: weil Frevler verdienstermaßen untergehen, ist nicht nothwendig jeder, welcher untergeht, ein Frevler und jeder, welcher glücklich ist, ein Frommer, denn — die göttliche Weisheit ist unerforschlich. Diese Erklärungsweise, welche zwischen den Schluß von c. 27 und den Anfang von c. 28 Eignes einlegt, ist gezwungen, und in Vergleich mit ihr wäre es vorzuziehen, mit Stickel כִּי ‚weil‘ zu übers. und 28, 1. 2 als Vordersatz zu v. 3 zu fassen. Dann ließe sich hinter c. 27 ein beliebig auszufüllender Gedankenstrich machen, aber dieser Gedankenstrich würde auch klaffende Zusammenhangslosigkeit bedeuten. Befriedigender erklärt Schlottmann, welcher 27, 13 ff. als Warnung für die Freunde faßt, sich nicht durch ungerechtes Richten die von ihnen selbst so oft verkündete Frevler-Strafe zuzuziehen. Wäre diese Auffassung von 27, 13 ff. richtig, so wäre die Schilderung des Frevler-Geschicks von einem Grundgedanken beherrscht, an welchen sich allerdings die folgende Darlegung der Uberschwenglichkeit der göttlichen Weisheit zusammenhangsgemäß als Begründung anschließen würde. Aber die Schilderung müßte anders lauten, wenn sie den Freunden als War-

nungsspiegel zu dienen bezweckte. Ihr Zweck ist ein anderer. Iob schildert die Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit im Lebensausgang des Frevlers, um den Freunden zu beweisen, daß sie ihn und sein Geschick falsch beurtheilen. An das so und nicht anders gemeinte Strafgemälde muß sich c. 28 mit seinem begründenden כִּי anschließen. Wäre dies unthunlich, so empföhe es sich, mit Pareau c. 28 als von seiner rechten Stelle abgekommen hinter c. 26 zu versetzen. Aber eine Warnung davor liegt schon darin, daß aus c. 26 nicht ersichtlich ist, warum die mit כִּי beginnende Gedankenreihe in c. 28 gerade die vorliegende Gestalt annimmt, wogegen in c. 27 gesagt war, daß der Gottlose Silber כֶּסֶף wie Staub aufhäufe, daß aber Schuldlose, welche seinen Sturz erleben, in dieses Silber כֶּסֶף sich theilen, so daß, wenn nun 28, 1 fortgefahren wird: כִּי יֵשׁ לְכֶסֶף מִצָּאָה, dies in sichtlicher Gedankenverknüpfung geschieht. Bedenken wir weiter, daß c. 28 nur Amplification des Einen Schlußgedankens ist, auf den Alles zustrebt, daß nämlich Furcht Gottes die rechte Weisheit des Menschen ist, so schließt sich c. 28 auch in Anbetracht dieser seiner Pointe passend an die Schilderung des Frevler-Geschicks 27, 13 ff. an; das trostlose Lebensende des Gottlosen wird daraus begründet, daß die Weisheit des Menschen, deren jener sich ent schlagen hat, in Gottesfurcht besteht, und zugleich erreicht Iob damit den eigentlichen Endzweck seiner mit אִירָא אֶתְכֶם בִּירֵאָל 27, 11 angekündigten Belehrung: er hat nämlich zugleich gezeigt, daß er, der mitten in seinen Leiden, obgleich sie ihm ein unlösbares Räthsel sind, an der Gottesfurcht festhalte, kein רשָׁע sein könne. Dieses Ziel der Begründung bürgt dafür, daß c. 28 an seinem ursprünglichen Orte steht. Iob hat den Gottlosen als einen habgierigen Reichen geschildert, der seinem maßlosen Besitze von Silber und Kostbarkeiten durch plötzlichen Tod entrissen wird, und begründet nun dieses Strafgerichtsbild in folgender Weise: Silber und andere edle Metalle stammen aus den Tiefen der Erde, die Weisheit aber, deren Werth alle diese irdischen Schätze übersteigt, ist nirgends innerhalb des Bereichs der Creatur zu finden, Gott allein kennt sie und von Gott allein kommt sie, und insoweit der Mensch sie zu eigen bekommen kann und soll, besteht sie in Furcht des HErrn und Meiden des Bösen. Dies ist der äußere und innere Zusammenhang des c. 28 mit dem unmittelbar Vorausgegangenen, wie ihn auch v. Hofm. (Schriftbew. I, 96) Volck Dillm. Zöckl. fassen, während die meisten Ausl. seit Schultens deshalb irregehen, weil sie den Schwerpunkt in die Unerforschlichkeit der in der Welt waltenden göttlichen Weisheit verlegen, wogegen schon Bouillier betont, das ganze c. 28 habe sein Ziel nicht in Gottes, sondern in des Menschen Weisheit, welche Gott, der alleinige Inhaber der Weisheit, ihm beschieden: *omnibus divitiis fluxis et evanidis illis possessio praeponderat sapientiae, quae in pio Dei cultu et fuga mali est posita*. Auch bei dieser Erklärung leistet c. 28 was Ruetschi und Riehm darin finden: es bricht der juristisch äußerlichen Vergeltungslehre der Freunde die Spitze ab, indem es die Gottesfurcht als des Menschen eigentliche Weisheit zu dem Kriterium

macht, nach welchem er zu werthen ist, und indem es Leidensverhängnisse ohne zugleich vorliegenden Mangel an Gottesfurcht dem Gesichtspunkte der über menschliches Verstandnis erhabenen göttlichen Weisheit unterstellt.

Ehe wir nun an die Einzelauslegung von c. 28 gehen, dürfen wir uns schon hier, ohne vorzugreifen, die Frage stellen, woher der Dichter die in 28, 1 ff. niedergelegte und allem Anschein nach aus eigener Anschauung gewonnene Kenntniss der mancherlei Arten des Bergbaus hat. Da er, wie wir nun schon öfter bemerkt haben, mit Aegypten wolbekannt ist, so liegt es am nächsten, diese seine Kenntniss aus Aegypten mit Einschluß der sinaitischen Halbinsel herzuleiten. Daß die sinaitische Halbinsel seit ältester Zeit bergmännisch ausgebeutet worden ist, zeigen die dort aufgefundenen Bergbau-Trümmer. Das erste dieser Bergbau-Reviere ist das *Wadi Nash*, wo Lepsius (Briefe S. 338) Spuren alter Schmelzorte fand, auf Verlangen des Vicekönigs Mehemed Ali bergmännisch untersucht von E. Rüppell und mit geringerem Erfolg von Russegger (s. die Berichte in Ritters Erdkunde 14, 784—788).¹ Ein zweites Bergbau-Revier wird durch das Trümmerfeld eines Tempels der *Hathor* auf der in das geräumige Thal hinausragenden steilen Terrasse der Berghöhe *Sarbut (Serâbût) el-châdim* bezeichnet. Dieses Trümmerfeld mit seinen vielen hohen Stelen innerhalb des noch erkenntlichen Bezirkes eines Tempels und rings um diesen macht den Eindruck eines großen Todtenackers und ist als ein solcher schon von Carsten Niebuhr (Reise 235 Tafel XLIV) beschrieben und abgebildet worden. Im Febr. des J. 1854 verweilten Graul (Reise 2, 203) und Tischendorf kurze Zeit auf diesem schwer zu erklimmenden denkmalreichen Höhepunkte der Wüste; einen geisterhaften Eindruck machte es auf uns — sagt Letzterer (Aus dem h. Lande S. 35) — als wir mitten unter den grotesken Gestalten dieser Denkmäler weilten, während die schon gesunkene Sonne über die umliegenden, bald heller bald dunkler gefärbten Kupferberge von wildromantischem schauerlichem Aussehn ihren tiefröthlichen Schimmer warf. Daß diese Kupferberge im Altertum ausgebeutet wurden, beweisen die großen schwarzen Schlacken-
hügel, welche Lepsius (Briefe S. 338) östlich und westlich vom Tempel auffand; auch führt *Hathor* in den Inschriften den Beinamen „Herin von *Mafkat*“ d. i. dem Kupferlande; *mafka* mit dem weiblichen post-

1) Das Thal heißt nicht *Wadi nahas* (Kupferthal), was nur eine Vermutung Rüppells, sondern *Wadi nash* ناصب, was nach Reinaud Statuen- oder Stelen-Thal bed. Dreißig Wegstunden von Suez sagt ein Kenner in den Historisch-politischen Blättern 1863 S. 802 f. — liegt das *Wadi nesh* [eine Aussprache, welche die Schreibung ناسب voraussetzt]; es dürfte wol selten irgendwo ein Erz leichter zu gewinnen sein und in so ungewöhnlicher Mächtigkeit sich vorfinden, da die Kupfer führende Gebirgsmasse an manchen Stellen 200 F. im Durchmesser hat und die erzführende Stufe fast unvermischt ist. Das Mineral (erdige Kupferschwärze) ist metallreich . . Außerdem ist Eisenerz, Braunstein (Pyrolusit), kohlen-saures Bleioxyd und endlich der überaus werthvolle Zinner am Sinai entdeckt worden.

positiven Artikel *t* heißt das Kupfer, bes. der Malachit, ein in mannigfachen Farbenstufen bis zur Smaragdfarbe grünes Kupfererz, nicht der Türkis¹, wie Lepsius in seiner Abh. über die Metalle in den äg. Inschriften gezeigt hat. Ebendenselben Namen führt die Göttin auf den Denkmälern des *Wadi majâra*, einer der Seitenschluchten des *Wadi mukattab* (d. i. beschriebenen, inschriftvollen Thales); diese Zeugen einer andern alten Bergbaucolonie gehören fast alle dem höchsten ägypt. Altertum an, während die auf *Sarbut el-châdim* nur bis *Amenemha* III, also bis zur letzten Dynastie des alten Reichs zurückreichen; schon der zweite König der fünften Dynastie *Snefru*, ja sein Vorgänger (nach Lepsius sein Nachfolger) *Chufu*, jener *Χεοψ*, welcher die größte Pyramide erbaut hat, erscheinen hier als Besieger der fremden Völker, und die der *Hathor* geweihte Gebirgslandschaft heißt wie dort *Mafkat*. Zu diesem Kupferlande gehört auch der von J. Wilson entdeckte Bergbau-Rest am östlichen Ende der Nordseite des *Wadi mukattab*, gleichfalls dicht an der Straße, aber in hinteren Thalschluchten — eine mächtige granit- oder porphyrartige hohe Felswand, welche von oben nach unten mit dunkeln, aber schon künstlich durch Höhlen, Gruben und Stollen ausgebeuteten Metallgängen durchsetzt wird und auf einen großen Reichtum von Erzen, wie wegen der Einfachheit der Bearbeitung auf ein sehr hohes Alter zurückschließen läßt. Aegypten selbst hat nur wenige und nicht sehr reiche Eisenerzlager, wie denn Eisen in den Grabstätten weit seltener als Bronze vorkommt; aber bedeutende Kupferminen hat Wilkinson dort fast unter gleicher Breite mit dem Kupferlande des Sinai beobachtet, Genaueres wissen wir jedoch nur von den Goldbergwerken an den äußersten Grenzen Oberägyptens. Agatharchides in seinem Periplus erwähnt sie und Diodor (III, 11 ff.) gibt davon eine genaue Beschreibung, aus welcher ersichtlich, daß das Bergwerk damals ziemlich so wie das unserer Vorfahren vor etwa hundert Jahren beschaffen war: wir erkennen darin die Tag- und Nachtschichten, den Bau in Stollen, die Pochwerke und Wäschen, die Schmelzanstalt.² Es sind die Goldbergwerke Nubiens, dessen Name das Goldland bed., denn *NOYB* ist der altäg. Name des Goldes. Wir besitzen aus der Zeit *Sethosis' I.*, des Vaters des *Sesostris*, noch den Situationsplan eines Goldbergwerks, welches Birch (*Upon a historical tablet of Rameses II of the XIX. dynasty, relating to the goldmines of Aethiopia* vgl. F. Chabas, *Les*

1) So deutete den Namen *mafkat* (öfter mit dem Zusatze *en-maa* d. i. echtes) Brugsch in seiner schönen Schrift: Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinai-Halbinsel 1866; ein englischer Major Macdonald hat wirklich in dem *Wadi majâra* alte Türkis-Minen wieder entdeckt und dort zu ihrer Ausbeutung sich angesiedelt: er zeigte dem Consul Brugsch in den Höhlen die mattblau schimmernden Linien der Türkise, welche wie Perlenschnüre aus dem groben Kalkstein hervortreten und den edelsten seit König *Snefru* ausgebeuteten Inhalt der Höhlen bilden. Das *Wadi Sarbut el-châdim*, wo Lepsius die Kupferschlacken fand, blieb von Brugsch unbesucht.

2) s. Klemm, Allgem. Cultur-Geschichte 5, 304, vgl. über Goldgewinnung und Goldverarbeitung in Aeg. Ebers, Aeg. und die Bb. Mose's 1, 269—272.

Inscriptions des Mines d'or 1862. 4. Ebers, Durch Gosen zum Sinai S. 545 ff.) zuerst richtig bestimmt hat. Auch ist auf Denkmälern aller Zeiten viel die Rede von andern Metallen (Silber, Eisen, Blei), so wie von Edelsteinen, mit denen z. B. die Harfen geziert waren; auch der Diamant läßt sich nachweisen. In dem *Papyrus Prisse*, welchen Chabas unter dem Titel *Le plus ancien livre du monde* bearbeitet hat, sagt *Ptha-hotep*, der Verf. dieses moralischen Traktats, IV, 14: „Achte das gute Wort höher als den Grünstein (*OYET viridis* mit dem Determinativ des Steins), denn dieser wird auch getroffen auf dem Arme von Sklavinnen nebst Gemmen (*BNQNI* mit *II gemma*)“ d. h. der moralische Werth geht über äußere Schmuckstücke.¹ Den Smaragd (ein indischer Name, pers. *zamarrad*, *zabar'gad*) lieferten die Smaragdberge bei Berenike. Der *Arabs Tischend.* nennt **زمرجد النوب** Smaragde (Chrysolithe) Nubiens.²

Es gab aber auch der Scene des B. Iob noch näher gelegene Bergwerke als die ägyptischen. Kupfergänge, wenn auch nicht abbauwerthe, finden sich in der *Belkâ*; in *Phunon* (*Phinon*) aber zwischen Petra und Zoar gab es, wie sich daraus schließen läßt, daß Mose dort die eiserne Schlange errichtete (Num. 21, 9 f. vgl. 33, 42 f.), bis in die mosaische Zeit hinaufreichende Kupfergruben (*χαλκοῦ μέταλλα aeris metalla*), wohin während der Christenverfolgungen der Kaiserzeit viele Glaubenszeugen verbannt wurden, um dort der verderblichen Grubenarbeit (Athanasius sagt übertreibend: *ἐνθα καὶ φονεὺς καταδικαζόμενος ὀλίγας ἡμέρας μόγις δύναται ζῆσαι*) zu erliegen.³ Edrîsi weiß sogar von Gold- und Silberminen in dem edomitischen Gebirge, dem *'Gebel es-'Serâ* (الشراة) d. i. **הר ישעיר**. Nach dem Onomastikon deutet **הר יזיה** Dt. 1, 1 (*LXX καταχρύσεια*) auf solche Goldminen im peträischen Arabien, und Hieronymus (unter *Cata la chrysea*⁴) bem. dazu: *sed et metalli aeris Phaeno, quod nostro tempore corrui, montes venarum auri plenos olim fuisse vicinos existimant*. Gar nicht hieher gehört die Angabe des Eupolemos (bei Euseb. *praep.* IX, 30) von einer goldgrubenreichen Insel *Οὐρρη* im rothen Meere, denn unter dem rothen Meere *ἐρυνθρὰ θάλασσα*⁵ ist da nicht der arab. Meerbusen gemeint, und die Beziehung des Namens einer Hügelkette *Telûl ed-dahab* im alten Gilead auf Goldminen beruht bis jetzt nur auf Hörensagen. Um so erwähnenswerther aber ist es, daß sich noch Spuren ehemaliger Kupferwerke auf dem Libanon finden (s. Knobel zu Dt. 8, 9), daß Edrîsi (*Syria ed. Rosenm.* p. 12) ein ergiebiges Eisen-

1) So Prof. Lauth in seiner akademischen Abh. über Ptahhoteps Ethik und *de senectute*.

2) s. Frähn's *Aegyptus auctore Ibn al-Vardi* 1804 p. 40 und dazu die Anm. p. 97 s.

3) s. Genesis S. 443. Ritter, *Erdkunde* 14, 125—127., so wie auch mein Kirchliches Chronikon des peträischen Arabiens in *Luth. Zeitschr.* 1840 S. 133.

4) *Opp. ed. Vallarsi* 3, 183. Der Text des Eusebius ist nach dem des Hier. zu berichtigen, s. *Ugolini, Thes. vol. V col. CXIX* s.

5) s. über den Sinn dieser Benennung Genesis S. 546.

werk bei Beirut kennt und daß noch jetzt die in *Deir el-kamar* am Libanon wohnenden Juden pachtweise das Eisen ausbeuten und besonders Hufeisen daraus schmieden, welche durch ganz Palästina versendet werden.¹ Ueberreste eines alten Bergwerks hat man diesseits des Jordans auch 30 Min. südlich von 'Genin gefunden. Der Dichter des B. Iob konnte also sowol im Bereiche des ägyptischen Reiches, welches er ohne Zweifel bereist hat, als auch in dem außerhalb desselben gelegenen peträischen Arabien und in den Libanongegenden den Bergbau in den mannigfaltigen Arten seines Betriebes aus eigner Anschauung kennen lernen, um seinem Helden eine Beschreibung desselben in den Mund zu legen; den Bergbau des eigentlichen Arabiens, wo noch jetzt Eisen und Blei ausgebeutet wird und nach Zeugnissen der Alten früher auch Berggold ausgebeutet worden sein soll, mit Stickel herbeizuziehen ist unnöthig.²

- 28, 1 Denn zwar gibt es fürs Silber einen Fundort,
Und eine Stätte fürs Gold das man ausschmilzt —
2 Eisen wird aus Staub hervorgeholt,
Und Gestein gießt man zu Kupfer.
3 Man hat ein Ende gemacht der Finsternis,
Und nach allen Endpunkten hin erforscht man
Gestein des Dunkels und des Todesschattens.

1) Schwarz, Das h. Land (1852) S. 323.

2) Vor allem aber mag der Dichter 28, 2, da er seinen Helden in das Ostjordanland versetzt, an die Minen des Eisengebirges (τὸ σιδηροῖν καλούμενον ὄρος Jos. bell. 4, 8,) gedacht haben, welches auch das „Quergebirg“ *el-mi'rad* genannt wird, weil es sich von W. gegen O. zieht, während der *Gebel Aglân* sich von N. nach S. erstreckt. Es liegt zwischen den Schluchten des *Wādî Zerká* und *W. Arabân*, beginnt bei den Mündungen der beiden *Wādî's* in das *Ghôr* und endigt im Osten mit einem jähen Absturze gegen die Stadt *Geras* hin, welcher von seiner Höhe und weiten Sichtbarkeit die *Negda* (נַגְדָה) heißt. Die im Altertum ausgebeuteten Eisenbergwerke liegen am südlichen Abhange des Gebirgs südwestlich von der Ortschaft *Burmâ* und ohngefähr 1¹/₂ Stunde von der Sohle des *W. Zerká* ab. Das Material ist ein leicht zerbrechlicher rother, brauner und violetter Sandstein, der einen starken Beisatz von Eisen hat. Hin und wieder enthält er zugleich Massen von kleinen Conchilien, wo er dann bedeutend härter ist. Von diesen antiken Minen wurden einige, welche in Syrien unter dem Namen der Rosenminen *ma'âdin el-ward* bekannt sind, in der Zeit von 1835 bis 39 durch Ibrahim Pascha ausgebeutet; als aber Syrien im J. 1840 an die Türkei zurückfiel, hörte dieser Bergbau wieder auf, der mit gutem Erfolg betrieben worden war, weil man für die Schmelzöfen Ueberfluß an Holz hatte. Ein großer herrenloser Wald bedeckt den Rücken und den ganzen nördlichen Abfall dieses Gebirgs bis zur Sohle des *W. Arabân* hinab, und da in seiner Mitte wol seit Jahrhunderten kein Baum abgehauen worden ist, so kam dort das Dickicht mit den umgestürzten und verfaulenden Stämmen eine Vorstellung von einem Urwalde geben. Wir durchzogen den Wald im Juni 1860 zwischen *Ketrenji* und *Burmâ*. Außer Nordgilead, in welchem das Eisengebirg liegt, gestattet keine andere Provinz *Basan's* den Bergbau; sie sind exclusiv vulkanisch, ihre Gebirge sind Schlacke, Lava und Basalt, und wahrscheinlich verdankt die letztgenannte Steinart dem Worte *Βασάλτις*, der Nebenform von *Βασάντις* (= *Basan*), ihren Namen. Wetzel.

- 4 Man bricht einen Schacht von den oben Weilenden weg,
 Sie die vergessen von jeglichem Fuße
 Hangen da fern von Sterblichen, schweben.¹

Dem nächsten Zus. nach will Iob zeigen, daß des reichen Mannes Endgeschick ein wolverdientes ist, weil die Schätze, welche er zum Gegenstand seiner Habgier und seines Stolzes machte, wenn auch noch so kostbar, doch irdischer Natur und Abkunft sind. Darum beginnt er mit den edelsten Metallen, mit dem Silber, welches in Rückbeziehung auf 27, 16 f. den Vortritt hat, und dem Golde. אֶרֶץ bed. ohne den Nebengriff der Fülle (Sult.) den Ausgangsort d. i. den Ort von wo etwas natürlicherweise hervorgeht (38, 27) oder von wo es geholt wird (1 K. 10, 28), hier in letzterem Sinne den Fundort oder die Fundgrube, wie das parall. מִיָּדָא den Ort, wo das Gold vorkommt, also die Goldmine. Der Accentuation nach (*Mugrasch, Mercha, Siluk*) ist nicht zu übers.: und ein Ort für das Gold wo man es läutert, sondern einen Ort für das Gold das man läutert. פָּרַי seigen, seihen ist der technische Ausdruck für die Reinigung der edlen Metalle von dem beigemengten tauben Gestein (Mal. 3, 3) und zwar mittelst Verwaschung; das so gewonnene reine Gold oder Silber heißt פָּרַיִם (Ps. 12, 7. 1 Chr. 28, 18. 29, 4). Nachdem Diodor in seiner Beschreibung des oberäg. Goldbergbaus (III, 11 ss.) die Zerkleinerungsarbeiten bis zur Granulation und Mahlung beschrieben,² fährt er fort: „Zuletzt nehmen die Techniker den zermahlenen Stein und legen ihn auf eine breite Tafel, die ein wenig abhängig liegt, und gießen Wasser darauf, welches die erdigten Theile auswäscht und fortschwemmt, während das Gold auf dem Brete liegen bleibt. Diese Arbeit wird öfter wiederholt, wobei Anfangs die Masse mit den Händen sanft gerieben wird. Dann drücken sie mit dünnen Schwämmen leise darauf und ziehen so alles Erdigte und Lockere an sich, so daß der Goldstaub ganz rein übrig bleibt. Endlich nehmen es andere Techniker nach Maß und Gewicht zusammen, schütten es in thönerne Tiegel und thun eine angemessene Masse Blei, Salzkörner, ein wenig Zinn und Gerstenkleie dazu, legen einen genau anschließenden Deckel darauf, verstreichen ihn sorgfältig mit Lehm und lassen es so fünf Tage und fünf Nächte unaufhörlich im Ofen sieden. Hierauf lassen sie es abkühlen und finden sodann von dem Zuschlag nichts im Tiegel, sondern nehmen das reine Gold mit wenigem Abgang heraus.“ Die Benennung der ersteren dieser Trennungsarbeiten, der Trennung mittelst Schlämmens oder auch Siebens (Seihens), ist פָּרַי und der anderen, der Trennung mittelst Röstung

1) Unter den Ausll. dieser und der zwei folg. Strophen sind auch zwei bergbaukundige: der Berghauptmann v. Veltheim, dessen Bemerkungen J. D. Michaelis in der Orient. u. exeg. Bibliothek 23, 7—17 mittheilt, und der Bergexpectant Rudolf Nasse in „Studien u. Krit.“ 1863, 105—111. Einige Bemerkungen v. Leonhard's enthält Umbreits Comm.: er versteht 4^c vom sogen. Fahren auf dem Knebel, 5^b vom sogen. „Feuersetzen“, v. 6 vom Lasurstein, 10^a von der ältesten Art der sogen. „Wasserlosung“.

2) s. den ganzen Bericht, sachkundig übers., in Klemms Allgem. Cultur-Gesch. 5, 503 f.

oder auch Ausschmelzung, צָרָה . Von Silber und Gold geht die Schilderung zu Eisen und Erz (Kupfer *cuprum* = *aes Cyprium*) über; das Eisen heißt בְּרִזָּל v. בְּרִי = בְּרִי durchbohren, wie arab. حَدِيد v.

حَد schärfen, spitzen (mit Uebertragung des Namens des Werkzeugs auf den Stoff aus dem es besteht),¹ und das Kupfer heißt נְחֹשֶׁת , wofür das B. Iob (20, 24, 28, 2. 40, 18, 41, 19 vgl. schon Lev. 26, 19) überall נְחֹשֶׁת hat (*aereum* = *aes*, arab. *nuhâs*). Vom Eisen wird gesagt, daß es aus צָרָה hervorgeholt wird, womit hier das Erdinnere wie 41, 25 die Erdoberfläche gemeint ist, und vom Kupfer, daß man Gestein zu Kupfer gießt (Acc. des Products Ges. § 139, 2) d. i. daraus Kupfer ausschmelzt, צָרָה wie 29, 6 transitives *fundit* mit allgemeinstem Subj. v. צָרָה , nicht wie 41, 15 f. Part. v. צָרָה . Daß es das Erdinnere ist, dem man diese Metalle abgewinnt, sagt deutlicher v. 3: ein Ende hat er (der Mensch) gemacht der Finsternis, indem er näml. das lichtlose Erdinnere aufwühlt und lichtet, und לְכָל-תְּכֵלִית nach allem Aeüßersten hin d. h. bis in alle entlegensten Tiefen erforscht er Gestein des Tiefdunkels und des Todesschattens d. i. tief unter der Erdoberfläche in schwärzester Finsternis verborgenes (s. zu 10, 22 und vgl. Plinius *h. n.* XXXIII *prooem.* von dem Bergbau: *imus in viscera ejus [terrae] et in sede Manium opes quaerimus*); die meisten Ausll. (Hirz. Ew. Hahn Schlottm. Hitz. u. A.) fassen לְכָל-תְּכֵלִית adverbial (vgl. 26, 10): „aufs alleräußerste oder allergenaueste“ — לְכָל-תְּכֵלִית könnte so gebraucht werden,

1) Fürst erkl. בְּרִזָּל als aus בְּרִזָּל entstanden und Ein Wort mit *basalt*, wofür Plinius, *hist. nat.* XXXVI, 11: *Invenit eadem Aegyptus in Aethiopia quem vocant basalten (basaniten) ferrei coloris atque duritiæ, unde et nomen ei dedit* (s. v. Raumer, Palästina S. 96 Ausg. 4). Aber der Name des Basalts (vgl. *basanites* bei Plin. u. Isidor) hängt doch wol mit *Basan* בָּסָן zusammen. Eigentliches Eisenerz haben weder Seetzen noch Wetzstein in *Basan* gefunden. Um so herrschender ist dort der Basalt. Ein eigentümliches semitisches Wort für

Basalt gibt es nicht; Boethor hilft sich durch نوع رخام اسود „eine Art schwarzen Marmors“, aber das ist nur Uebers. der Phrase des vor ihm gelegenen franz. Dictionnaires — der allgem. Name des Basalts, wenigstens in Syrien, ist *hajar aswad* (schwarzer Stein). בְּרִזָּל (פְּרִזָּל) kennt das Arab. nur in der Form *firzil* als Namen der Eisenfessel und einer großen Schmiedescheere zum Schneiden des Eisens; merkwürdig aber, daß in dem mit dem Aegyptischen stammverwandten Berberischen das Eisen noch heutzutage *wazzâl* heißt, s. *Lex. geographicum* ed. Juynboll t. IV (adnot.) p. 64 l. 16 und Marcel, *Vocabulaire Français-arabe de dialectes vulgaires africains* p. 249: „*Fer حدید hadyd*

(en berbère وَّزَال ouezzâl, اَوَّزَال ôouzzâl)“. Wären Eisen und Basalt im Semitischen wirklich Homonyme (wie Eiche und Terebinthe, Zinn und Blei), so hätte man den Grund in der dunkleisenschwarzen Farbe des Basalts, in dessen Härte und viell. auch dessen Schwere (die aber nur ungef. die Hälfte des spezifischen Gewichts des reinen Eisens beträgt) zu suchen, nicht in dem erst in neuerer Zeit als wesentlicher Gemengtheil des Basalts entdeckten Magnet-eisen, dessen Körnchen sich nicht mit bloßem Auge erkennen lassen und nur durch die Magnetrudel oder durch chemische Untersuchung nachzuweisen sind.

aber לכל-רוח Ez. 5, 10 (nach allen Winden hin) zu verstehen. Iob beschreibt nun die Bergmannsarbeit näher und es verdient Beachtung, daß das letztgenannte Metall, an welches sich diese Beschreibung anschließt, gerade das Kupfer ist. נָחַל, sonst das Thal, Flußbett und der Fluß selbst (v. נָחַל / חָלָה höhlen, wov. נָחַלָה = חָלָה) bed. hier die in die Erde (wie das Folg. zeigt, senkrecht) eingearbeitete Höhlung, also den Schacht; das Brechen des Schachts heißt פָּרַץ wov. פָּרַץ Durchriß, Bresche. Nasse besteht auf der Bed. ‚Thal‘, wobei man recht gut an ‚Tagebau auf Gängen‘ denken könne: „man legt bei dieser Art des Abbau’s in dem Erzgang einen kleinen Schacht an (also in senkrechter Richtung) und arbeitet fast gleichzeitig das Erz nach beiden Seiten hin weg. In einiger Entfernung von dem ersten Schacht bringt man einen zweiten nieder und baut auf gleiche Weise ab. Indem man so nach der Länge des Ganges fortfährt, entsteht, wenn, wie dies bei festem Gestein und fast senkrechten Gängen gewöhnlich der Fall ist, der ausgehauene Raum offen bleibt (also nicht zustürzt oder zugefüllt wird), ein Einschnitt in den Berg, der sich recht gut mit einem steilen Thale vergleichen läßt.“ Aber wenn נָחַל sonst das Thal mit dem zugehörigen Wasserlauf bez., so hat es deshalb nicht auch in der Terminologie des Bergbaus gleiche Bed. Es bed. hier den nach oben offenen und von Felswänden umschlossenen Fahrschacht (im Untersch. von den mehr oder weniger wagerechten Stollen oder Grubengängen, wie sie in den oberäg. Goldbergwerken durch die ausgehöhlten Felsen geschlagen waren, oft so krumm, daß, wie Diodor sagt, die mit Lichtern an der Stirn versehenen Arbeiter je nach den Biegungen des Stollens die Stellung ihres Körpers verändern mußten), und daß man sich diese Schachte ansehnlich tief vorzustellen hat, zeigt מַעַס-יָרֵךְ weg von dem oben Weilenden, noch mehr aber das Folg.: da vergessen (הִנְשָׁכְחִים mit dem fingerzeigartigen Art. wie 26, 5. Ps. 18, 31. 19, 11. Ges. § 109 Anf.) von (jeglichem) Fuße (der oben auftritt) hängen sie (vgl. rabb. מְדֻלָּד *pendulus*¹) fern von (מֵן wie z. B. Num. 15, 24) Menschen, baumeln, schweben oder halten sich in der Schwebe, vgl. Plinius *h. n.* XXXIII, 4, 21: *is qui caedit funibus pendet, ut procul intuenti species ne ferarum quidem sed alitum fiat. Pendentes majore ex parte librant et lineas itineri praeducunt.* Das מִנִּי von מִנִּי-רֶגֶל ist so wie auch sonst nach נִשְׁכַּח gebraucht Dt. 31, 21. Ps. 31, 13: vergessen aus dem Munde hinweg, aus dem Herzen hinweg, hier: vergessen vom Fuße hinweg, so daß dieser auftritt, ohne Wissen darum daß unterhalb sich Menschen befinden, also: der Erinnerung der oben Auftretenden gänzlich entschwunden. מִנְיָן ist nicht mit נִינִי (Hahn Schlottm.), sondern mit דָּלִי zusammenzunehmen (vgl. zu Spr. 26, 7),

1) s. Luzzatto zu Jes. 18, 5., wo זִלְזִלִים von den hin- und wieder schwankenden Ranken auf זָלַל = דָּלָל zurückgeführt wird, vgl. سَالِيَة Weinranke, von سَالَ lang und schlaff hängen, weshalb auch ein herabhängender Riemen u. dgl. *dālīja* heißen kann. Auch ذَلَّ hat die Grundbed. *deorsum pendere*.

denn *Munach* ist Stellvertreter des *Mugrasch*, und מְלִי is regelrecht *Milel*, wogegen Jes. 38, 14 *Milra*; die Betonung folgt hier keinem festen Gesetze (s. Kimchi, *Michlol* 142^{ab}), nur bei *Vav convertens* wie Ob. v. 9. Hab. 1, 8 leuchtet der Grund der Ultimabetonung ein. Uebrigens ist die Erkenntnis, daß v. 4 von dem Bergwerksschacht und dem Einfahren der Bergleute am Seil redet, eine Errungenschaft der neuern Exegese; Schult., welcher hier ausruft: *Cimmeriae tenebrae, quas me exsuperaturum vix sperare ausim*, erkannte das Rechte nur erst unvollkommen. Er versteht unter נַחֵל den Gang oder die Ader des Metalls, wo es eingebettet ist, und übers. indem er גַּר nach dem arab. *ğarr* Fuß des Berges versteht: *rumpit (homo) abveum de pede montis*. Richtig dagegen Rosenm.: *canalem deorsum actum ex loco quo versatur homo*. Schlottm. versteht unter גַּר den in der Einsamkeit wie ein Fremdling wohnenden Bergmann selbst, und wenn man sich die Bergbaureviere der Sinaihalbinsel vergegenwärtigt, so hat man sich bei מַעַם-גַּר allerdings zunächst die Insassen der in der Nähe des Schachtes befindlichen Bergmannswohnungen vorzustellen. Keinesfalls ist גַּר der in dem fremden Lande des Erdinnern anfahrende Bergmann selbst (Hgst. Hitz.).

- 5 Die Erde — aus ihr geht Brotkorn hervor,
Und ihr Unteres wühlt man um gleichwie Feuer.
- 6 Des Sapphirs Stätte sind ihre Steine
Und Goldstufen enthält sie —
- 7 Ein Pfad, den kein Aar erkennt
Und nicht erblickt hat des Geiers Auge,
- 8 Den nicht betreten das stolze Wild,
Ueber den nicht hingeschritten der Leue.

Man construiren v. 5 nicht wie Rosenm.: *ad terram quod attinet, ex qua egreditur panis, quod subtus est subvertitur quasi igne*, und nicht mit Schlottm.: (sie schweben) in der Erde, daraus das Brot kommt und die drunten mit Feuer man durchwühlt; denn 5^a ist nicht so gestaltet, daß das י von וְתַחֲתֶיהָ *Vav apod.* sein könnte, und אֶרֶץ kann nicht als Locativ ‚im Erdinnern‘ bed., vielmehr steht es als Bez. der Erdoberfläche dem was unter der Erde ist וְתַחֲתֶיהָ entgegen. Es sind zwei selbständige Aussagen, deren erstere nur die Folie der andern ist: die Erde, aus ihr geht hervor Brotkorn (לֶחֶם wie Ps. 104, 14) und unterhalb ihrer (der Erdoberfläche) = das unterhalb ihrer Gelegene (וְתַחֲתֶיהָ) virtuelles Obj. im Sinne von וְתַחֲתֶיהָ wendet man um (vgl. zur Construction 30, 15) *instar ignis, scil. subvertentis*, d. h. die Erde droben liefert dem Menschen seine Nahrung, aber sich dabei nicht begnügend beutet er auch ihr Inneres aus (vgl. Plinius *h. n.* XXXIII *prooem.*: *in sede Manium opes quaerimus, tanquam parum benigna fertilique quaque calcatur*), indem dieses von der Bergmannsarbeit umgekehrt oder umgestürzt wird (vgl. מִהִפְכָּה von der Feuer-Katastrophe Sodoms) wie wenn Feuer in einem Hause ausbricht oder auch wie wenn vulcanisches Feuer das Innere eines Berges durchwühlt (Castalio: *agunt per magna spatia cuniculos et terram subeunt non secus ac ignis facit ut in Aetna et Vesuvio*). Die LA בְּמִי (Hirz.

Schlottm.) statt כְּמִי liegt nahe, da Feuer wirklich zum Sprengen der Felsen und zum Lossprengen des Erzes vom Gestein gebraucht wird, aber außer Hier. der sich den Text willkürlich zurechtgelegt hat (*terra, de qua oriebatur panis in loco suo, igni subversa est*), geben alle alten Uebers. כְּמִי wieder, was auch Nasse gegen v. Veltheim passend findet: das rastlose alles durchwühlende Forschen des Menschen wird unaufhaltsamem immer weiter um sich greifendem Feuer verglichen. Auch v. 6 besteht aus zwei grammatisch selbständigen Aussagen: Sapphirs Stätte (Lagerort) ist ihr Gestein. Hat man nun לִי auf סַפִּיר zu bez. und zu übers.: „und Stäubchen von Gold enthält er“ (Ilirz. Umbr. Stick. Nasse Hitz.)? Möglich ist das, denn Theophrast (p. 692 ed. Schneider) sagt vom Sapphir, er sei *ὥστερ χρυσόπαστος* gleichsam mit Goldstaub oder Goldkörnern überstreut, und Plinius h. n. XXXVII, 38 s.: *Inest ei (cyano) aliquando et aureus pulvis qualis in sapphiris, in iis enim aurum punctis conhicet* (vgl. ebend. XXXIII, 21: *aurum in sapphiro scintillat*), was jedoch nicht vom eig. Sapphir gilt, sondern von dem Lasurstein (*lapis lazuli*), dessen mit Gold oder vielmehr goldig flimmernden Schwefelkies- oder, was dasselbe, Eisenkiespunkten eingesprengte Sorte bes. hoch geschätzt wird.¹ Aber Schult. bem. mit Recht: *vix crediderim, illum auratilem pulvisculum sapphiri peculiari mentione dignum*, und Schlottm.: eine solche Nebenbestimmung zu סַפִּיר, in einem besonderen Satz (keinem attributiven) ausgedrückt, hat etwas Schleppendes. Dagegen ist עֲפָרָתָא זָהָב eine vollkommen passende Benennung der Goldstufen. „Die Erde, welche an und für sich schwarz ist — sagt Diodor a. a. O. — ist mit Adern von Marmor durchwachsen, der von so vorzüglicher Weiße ist, daß er alles was schimmert an Glanz übertrifft und woraus die Aufseher über die Bergwerke das Gold durch eine Menge Arbeiter bereiten.“ Und weiterhin vom Rösten (Zubrennen) dieser Golderden: „Die härteste goldhaltige Erde brennen sie in einem großen Feuer aus, machen sie dadurch mürbe und lassen sie durch Menschenhände bearbeiten.“ Auf solche goldhaltige Erden und Erze paßt עֲפָרָתָא זָהָב noch besser, als auf die kastaniennußgroßen Klümpchen des *ἄπυρος χρυσός* (d. i. nicht ausgeschmolzenen), welches nach Diodor II, 50 in Arabien bergmännisch gewonnen wird (*μεταλλεύεται*). Schult. Rosenm. Ew. Hgst. Dillm. bez. לִי auf den Menschen: und Goldstufen sind ihm — hat er == werden ihm zu eigen, findet er, aber das würde mit יִמְצָא ausgedrückt sein. So wie die Worte lauten können sie nur besagen nicht daß der Mensch, sondern daß das Erdinnere dergleichen hat. לִי ist also mit Hahn Schlottm. auf מְקוֹם zurückzubez.: und Golderden enthält er, dieser Sapphirs-Ort. Der Dichter hätte auch לָהּ schreiben können, aber לִי besagt, daß eben da wo der Sapphir sich auch die Golderden finden. Das folg. נְתִיב (mit *Dechl*) mit den folg. Relativsätzen schließt sich an אֶצְבְּנָהּ an oder auch an מְקוֹם, welches durch 6^b zum Hauptsubj. ge-

1) Hitz. bem. zu Gunsten dieser Bez. von 6^b auf den Lasurstein, daß im Grabe des Amosis zu Theben, welches im J. 1859 aufgedeckt wurde, sich eine Axt von Lapis Lazuli fand.

worden ist: Lagerstätte des Sapphirs und des Goldes ist das Gestein des Erdinnern — ein Steig, den u. s. w. d. h. eine solche Lagerstätte ist das für kein lebendiges Wesen der Erdoberfläche als allein nur für den Menschen zugängliche Erdinnere. Der Blick der Raubvögel, des צִיט *aitós* und der נֶזֶר d. i. des Habichts oder Taubengeiers reicht aus der Höhe weit und tief hinab¹; das stolze Wild, insbes. der Leue, sucht die geheimsten Schlupfwinkel und scheut keine Gefahr, aber der Weg, auf dem der Mensch zu den Schätzen des Erdinnern vordringt, ist ihnen unerkennbar und unnahbar. שָׁחַץ erkl. Meier Wolbeleibtheit

nach שִׁחֲצָה. Aber diese Wendung der Wurzelbed. dieses Verbalstamms paßt hier nicht. Die Wurzelbed. *protuberare* hervorragen, die auch das äth. *sehša* aufzeigt, ergibt hier für שָׁחַץ die Bed. Grandezza oder, noch mehr nach innen gewendet, Stolz, wie dieses Wort im Talm. Großthuerei bed.² Ueber den Löwennamen שִׁחֲצָה s. 4, 10. עֲדָה, dichterisch für עָדָה, ist das arab. عدا (bes. von schnellem impetuösem Ueberhin- oder Hinüberlaufen), wov. der Feind als *transgressor*

finium عَدُوّ heißt.³

- 9 An den Kiesel legt er seine Hand,
Umwühlt von Grund aus Berge.
- 10 Durch die Felsen spaltet er Kanäle
Und allerlei Köstliches erblickt sein Auge.
- 11 Daß sie nicht sickern, dämmt er Flüsse zurück,
Und Verborgenes zieht er hervor ans Licht.
- 12 Aber die Weisheit von wo erlangt man die?
Und welches ist die Stätte der Einsicht?

Dort unten, wohin kein anderes Wesen der Oberwelt dringt, legt der Mensch seine Hand an Felsgestein; חָלַץ (viell. ein Mischwort aus חָסַס hart s. und חָלַס schwarzbraun s., s. zu Ps. 114, 8) bed. hier den Quarz und überh. das taube Gestein, שָׁחַץ רֶךְ wie etwa unser ‚in Angriff nehmen‘ von einem Mut und Kühnheit fordernden Unternehmen, welches hier darin besteht, die erzlose Gesteinlage zu sprengen und fortzuräumen, wie Plinius *h. n.* XXXIII, 21 dies beschreibt: *Occursant . . silices; hos igne et aceto rumpunt, saepius vero, quoniam id cuniculos vapore et fumo strangulat, caedunt fractariis CL libras ferri habentibus egeruntque umeris noctibus ac diebus per tenebras proxumis tradentes; lucem novissimi cernunt.* Ferner: er (der bergbautreibende Mensch) stürzt um (אָפֶק arab. أَفَكَ drehen, verdrehen) von der Wurzel aus Berge; die Accentuation אָפֶק *Mugrasch*, מִשְׂרַשׁ *Mercha* ist falsch, es ist nach Codd. und alten Ausg.

• 1) Die אִיָּה — sagt der Talmud *Chullin* 63^b — befindet sich in Babel und sieht ein Aas im Lande Israel.

2) In diesem Sinne werden davon ein Adj. שָׁחִץ und ein Abstr. שִׁחֲצוּת (שִׁחֲצִיּוּת) gebildet *Pesikta de Rab Cahana* (ed. Buber) 40^a.

3) Auch das Stammwort zu עָדָה (*in pausa* וָעָדָה) Fortgang = Fortdauer, Ewigkeit; praepositionell vom Hinaureichen, der Streckung nach einem Ziele.

הפך *Tarcha*, משרש *Munach* zu accentuiren und demgemäß zu übers.: *subvertit a radice montes* (denn *Munach* ist Transformation eines *Mugrasch*), nicht *a radice montium*. Es ist jenes die Wurzel (das Unterste) der Berge bloßlegende Sprengen durch Miniren gemeint, dessen Abschluß: das Signal zur Flucht für die Arbeiter und der Zusammensturz unter furchtbarem Gekrach von Plinius a. a. O. malerisch beschrieben wird: *Peracto opere cervices fornicum ab ultimo cadunt; dat signum ruina eamque solus intellegit in cacumine ejus montis vigil. Hic voce, nutu evocari iubet operas pariterque ipse devolat. Mons fractus cadit ab sese longe fragore qui concipi humana mente non possit eque efflatu incredibili spectant victores ruinam naturae.* In v. 10 hängt der Sinn von der Bed. des יַאֲרִים ab. Am nächsten liegt es allerdings, daß יַאֲרִים Wasser-Canäle bed.; das Wort ist altägyptisch, *aur* bed. den Fluß und insbes. den Nil, weshalb am Schlusse des Laterculus des Eratosthenes der Königsname *Φρονοροῶ* (*Φρονορῶ*) durch *ἡτοι Νεῖλος* erklärt wird. Sind Wasser-Canäle gemeint, so können das entweder hineinleitende oder ableitende sein. Im ersteren Falle versteht man die kataraktenartig auf die Trümmer des gesprengten goldhaltigen Berges herabgeleiteten Wassergefälle, die *corrugi* des Plinius: *Alius par labor ac vel majoris impendi: flumina ad lavandam hanc ruinam iugis montium obiter duxere a centesimo plerumque lapide; corrugos vocant, a corrivatione credo; mille et hic labores.* Aber für ein solches großartiges hydraulisches Schlämmwerk ist בִּקְעָה kein passendes Wort. Weit besser paßt dies auf wage-recht durch den Fels hindurch gespaltete Stollen oder Grubengänge zur Ableitung des Wassers nach außen. So erkl. v. Veltheim: „Der Bergmann treibt durch den harten Felsen Stollen in seine Grube [in welche der senkrechte Schacht ausläuft], führt dadurch die vielen in der Teufe [Tiefe] sich findenden Grundwasser ab [d. i. die auf dem Grunde der Grube befindlichen und ihrer Ausbeutung hinderlichen], und kann alsdenn [so schließt sich 10^b naturgemäß an] die dadurch freygemachten und in der Teufe befindlichen Erze und Anbrüche beurtheilen und zu Tage fördern. Diese Art, durch immer unter einander getriebene Stollen die Bergwerke abzubauen [so daß unter der ausgebeuteten Grube mittelst Weiterführung des Schachtes eine neue angelegt und auch diese wieder durch einen unterhalb des andern gelegenen Stollen wasserfrei gemacht wird] ist auch die allerälteste, von der man in der Bergwerksgeschichte etwas Gewisses weiß, und die allernatürlichste in solchen Zeiten, wo man von Wasserkünsten noch keinen Begriff hatte.“ Diese Erkl. ist befriedigender als die von Herm. Sam. Reimarus (in seiner Ausgabe der Erkl. des B. Iob von Joh. Ad. Hofmann 1734. 4. S. 772): „Er spaltet Bäche heraus in den Felsen. Das nennen die Berg-Leute Wasser erschroten, wenn sie einen Gang oder Klufft erbrechen, woraus starcke Wasser kommen. Solches Wasser weiß der Berg-Mann nicht allein zu andern Nutzen anzuwenden, sondern es ist auch eine Anzeige vorhandener reicher Minen, gleichwie bei denen Gängen und Klüfften die meisten Wasser

sind. Darum folgt: Und alsdenn siehet sein Auge allerley Kostbarkeit.“ Aber daß Wasser ein Anzeichen reicher Erzgänge seien, ist grundlos und בקי bezeichnet besser jenes gefissentliche Anlegen von Stollen zur Abführung der Wasser als dieses unabsichtliche Stoßen auf Wasser während der Arbeit; auch ist יארים bei jener Erkl. so angemessen als unangemessen bei dieser, denn יארים bed. sonst die Nilarme, in welche der Nil künstlich verzweigt ist, und ließ sich also leicht auf die durch festes Gestein (oder durch Dammerde) hindurchgebrochenen wagherchten Canäle des Bergbaus übertragen. Indes obwol das Wasser beim Bergbau eine bedeutende Rolle spielt, indem es ihm die größten Schwierigkeiten bereitet, wie es denn häufig vorkommt, daß eine Grube ‚ersäuft‘ und aufgegeben werden muß: so ist es doch unwahrsch. daß nicht nur v. 11, sondern auch v. 10 vom Grubenwasser rede; deshalb verstehen wir unter יארים lieber die (wagherchten) Grubengänge (Stollen oder genauer Strecken), in denen das Erz gehauen wird; im Koptischen bed. *jaro* (sahidisch *jero*) den Nil Aegyptens (*phiaro ente chëmi*) und das doch wol verwandte *ior* (*eioor*) den Graben *δαώρυξ* (vgl. Jes. 33, 21 יארים LXX *δαώρυγες*, s. Ges. *thes.*). Auch so schließt sich 10^b folgerecht an, indem durch das Spalten dieser *cuniculi* die Erzgänge (Erzadern) und die etwa eingelagerten Edelsteine bloßgelegt werden. In 11^a übers. Hahn gegen den richtigen Fingerzeig der Acc.: Er verstopft der Bäche Thränen; מבכי hat *Dechî*, will also nicht genitivisch mit dem Folg. verbunden sein. Aber auch Reimarus’ Uebers.: Aus dem Thränen verbindet er Ströme ist unzulässig. „Das träufelnde Wasser — bem. dieser — wird von den Berg-Leuten zum Gebrauch in den Wasser-Gerinnen sorgfältig aufgefangen, und so von vielen Orten zusammen geleitet zu den Wasser-Kasten und zu den Kunst-Rädern. *Corrugum, corrivationem* nennt das *Plinius*.“ Schlottm. bem. dagegen, daß חבש nicht eine solche Verbindung d. h. Ansammlung mehrerer Wasser bed. könne, da es sonst nur von dem Verbinden d. h. Zubinden von Wunden vorkomme; indes obwol חבש nicht geradezu ‚sammeln‘ bed., so ist doch die von dem Begriffe des Bindens ausgehende Bed. *coercere* (34, 17), wie aus (חֲבֵס) חֲבֵס Wasserwehr oder Wasserschutz zur Stauung und Samlung und فَحْبَسَ الماء Wasserbehälter, Cisterne¹ ersichtlich, recht wol auf Wasser im Sinne der Bindung = Auffangung und Ansammlung übertragbar. Aber daß מבכי bei dem so gebrauchten חבש die *materia ex qua* bezeichne und daß נְהוּרָה sich auf die Schlamm-Gräben beziehe, in denen „die gepochten Ertzte gewaschen werden, um das Gute von dem Tauben zu scheiden“, ist gegen den Wortlaut des Ausdrucks, wonach vielmehr zu übers. ist: *a fletu* (Ralb. *מְהוּלָה*, Duran: *שלא יזלי*) *flumina obligat (cohibet)*. So erkl. v. Veltheim, indem er auch hier wie v. 10 die Wasserabschlagsstollen versteht. „Die Sohlen [d. i. den Grund] dieser Stollen verschlemmt und dichtet der Bergmann wieder so genau [d. i. er belegt

1) s. Wetzstein, Nordarabien S. 58 Anm. 3.

sie, nachdem der Stollen durchgebrochen, dermaßen mit einer wasserdichten Substanz z. B. Lehm], daß sie die damit gefangenen Wasser ganz aus der Grube [in die der Schacht ausläuft, nach außen] abführen müssen und dem tiefern Band [dem weiter unten gelegenen Gange] nicht durch Klüfte [Sprünge] können zufallen lassen; alsdann kann der Bergmann mit seinem Band noch weiter in die Teufe gehen [indem das Wasser nach außen abläuft und sich nicht nach unten senkt] und die selbst [auch die] unter dem Stollen befindlichen Erze zu Tage fördern.“ Bei dieser Erkl. ist nicht gehörig in Betracht gezogen, daß v. 10 יאריים, v. 11 dagegen נהריות gebraucht ist. Daß dies nur wechselnde Ausdrücke für Wasserableitungs-Stollen oder für Grubengänge (Dillm.) seien, ist nicht wahrscheinlich; יאריים ist für diese ein passender Ausdruck, nicht aber נהריות, welches gleich passend die Zuflüsse im Bergwerk selbst bez. Der Sinn von 11^a ist, daß er (der Bergmann) die Wasseradern, welche seine Ausbeutung der Grube behindern und bedrohen, dermaßen zubindet oder verstopft, daß sie nicht thränen d. i. daß sie auch nicht im geringsten durchsickern, sei es durch Vermauerung oder durch Fassung der zuströmenden Wasser in Wasserörter oder auch in sie nach außen abführende Gerinne — alle diese Arten der Wasser-Gewältigung lassen sich unter 11^a subsumiren, nur daß man unter נהריות nicht die Stollen selbst, sondern die Wasserzugänge verstehe. Ueber Wetzsteins Conj. מַבְכִּי für מַבְכִּי s. unten.¹ Indem er (der Bergmann) jene Wasserzugänge in der einen

1) Die Richtigkeit der Punktation מַבְכִּי ist fraglich. Da die Annahme, בְּכִי ‚das Weinen‘ sei ein technischer Ausdruck für das Sickersn (הֶלֶךְ) in den Bergwerken, eine willkürliche ist, so lese ich lieber מַבְכִּי: „die Quellorte der Bäche dämmt er ab“, von מַבְּךָ = מַבְכִּי der Ort der נְבָכִים (vgl. נְבָכִי-רִם 38, 16 *scaturigines maris*). Jenes מַבְכִּי (das auch מַבְכִּי oder anders lauten konnte) entspricht dem arab. *menbiq*, jetzt *menbeg* (مَنْبَغ). Im Comm. zu Jesaia S. 689 Aufl. 2 habe ich von der geologisch merkwürdigen *Menbeg*-Höhle beim Dorfe *Bêt-genn* an Hermon gesprochen, aus deren im Sommer und Winter trockenem Boden um das Frühlings-Aequinoctium eine so starke Flut bricht daß die Umgegend weit und breit unter Wasser gesetzt und mit Fischen bedeckt wird, an welchen ein Dutzend Dörfer sammeln. Von diesem Phänomen hat die Höhle ihren Namen. Auch die im Altertum berühmte syr. Stadt *Menbiq* (Mabbog, Hierapolis) hat von ihrem ehemals der Derketo heiligen Quellensee den Namen. Das arab. *nabak* ‚sich erheben, hervortreten‘ wird, wie ich glaube, jetzt nur noch vom Terrain gebraucht. Die große Ortschaft *Nebk* zwischen Damask und Hims (Emesa) wird von ihrer hohen Lage den Namen haben, denn sie ist sehr kalt und von ihr hat man im Lande den Spruch: *bên Kârâ wa-Nebki bint el-melik tebki* „zwischen Kârâ und Nebk weint die Prinzessin“ d. h. weint vor Kälte wer verzärtelt ist; dagegen ist ein anderes *Nbk* (נֶבֶךְ), eine Station an der über Ezrak und Têmâ führenden alten Mekka-Pilgerstraße, im südlichsten Theile des *Wâdi Sirhân* so niedrig gelegen, daß es wol von seinen vielen in den Gedichten der Nomaden oft erwähnten Quellen benannt sein wird; vgl. über den Ort den Comm. zu Jesaia S. 699. Auch der Verbalstamm נָבַק, welcher, wenn der Thalname רֶבֶק nicht — רֶבֶכָּק ist, der Bibelsprache fehlt, bedeutet in Damask (wahrscheinlich nach dort uraltem einheimischen Sprachgebrauche)

oder andern Weise für die Grubenarbeit unschädlich macht, kann er wie 11^b sagt, ans Licht (אֹר = לְאֹר) fördern was das Erdinnere Kostbares birgt (הַעֲלֶמָה nach Kimchi u. A. mit euphonischem *Mappik*, wie nach der Masora כבכורה Jes. 28, 4., גשמה Ez. 22, 24 und auch וגלה Sach. 4, 2 nur לכינוי ולא להפארת הקריאה d. i. nur des Wollauts halber, nicht zum Ausdruck des Suffixes mit *Mappik* versehen sind). Mit der Frage v. 12 ist die Schilderung des Bergbaus an dem Ziele angelangt, worauf sie ihr Absehn hat: der Mensch weiß Silber, Gold und andere Metalle und Edelsteine aufzusuchen und aufzufinden, indem er der Erde Gründe sich zugänglich macht, aber (Gegens. des ‚Denn zwar‘ v. 1—11) die Weisheit von wo wird die erlangt und welches (וְאֵי-יָהּ nach and. LA וְאֵיָהּ) ist der Einsicht Stätte? הַיְחָכְמָה hat den Art., um die überschwengliche gegen die andern erreichbaren Dinge hervorzuheben. חכמה ist der Hauptname und בִּינָה wechselt damit, wie Spr. 8, 1 חֲבוּנָה und anderwärts in Spr. c. 1—9 andere Synonyme, an denen die Chokma-Literatur reich ist. בינה ist eig. die im Besitze der rechten Kriterien befindliche Durchschauung des Unterschiedlichen, חכמה aber im Allgem. die Erkenntnis der Dinge in ihrem wahren Wesen und ihren letzten Gründen.

- 13 Kein Sterblicher weiß ihren Tauschpreis,
Und man findet sie nicht im Lande der Lebendigen.
- 14 Der Abgrund spricht: In mir ist sie nicht,
Und das Meer spricht: Sie ist nicht bei mir.
- 15 Nicht läßt sich geben gediegen Gold für sie
Und nicht zahlen Silber als ihr Kaufgeld.
- 16 Nicht wird sie aufgewogen mit feinem Ofirgold,
Mit kostbarem Onyx und Sapphir.

Es versteht sich von selbst, daß die Weisheit in unmittelbarer Gegenwärtigkeit sich nirgends innerhalb einer beschränkten Räumlichkeit, wie auf dem Meeresgrunde, finden und nicht als Gegengabe irdischer Schätze erlangen läßt. Es ist auch nicht dieses Selbstverständliche, was hier verneint wird, sondern der Sinn ist der, daß selbst wenn ein Mensch nach allen Seiten hin das Land der Lebendigen d. i. (wie z. B. Ps. 52, 7) die Oberwelt und die Menschenwelt daselbst, wenn er die נְהָרוֹם d. i. den die sichtbaren Gewässer speisenden unterirdischen Wasserschwalm (s. Gen. 49, 25), wenn er das Meer, die größte

,hervorkommen‘ in sehr allgemeinem Sinn; man sagt تَبَقَ الزَّرْعُ die Saat ging auf, تَبَقَ الْعَظْمُ der Knochen trat (bei einem Beinbruche) heraus, تَبَقَتِ نُبَيْرَةٌ eine Beule trat hervor, تَبَقَتِ الدَّمْعَةُ eine Thräne trat ins Auge, *Pi.* تَبَقَ الرَّأْسُ مِنَ الشَّبَّاکِ er steckte den Kopf aus dem Fenster; فُولٌ مُنَبِّقٌ und فُولٌ نَابِقٌ sind Bohnen, bei denen der junge Keim hervorgekommen, sie werden in Aegypten gern grün d. h. ungekocht gegessen. Zu diesem syro-arab. Sprachgebrauche bietet der Kâmus noch das Wort *nebika*, welches den aus der beschnittenen Rebe träufelnden Saft bedeutet. *Wetzst.*

umuferte Fassung dieses empordringenden Wasserschwalls, durchforschen, ja wenn er alle Reichtümer und Kostbarkeiten aufbieten wollte, um sich in Besitz der Mittel und Werkzeuge zur Erlangung der Wahrheit zu setzen — die Weisheit d. i. tiefinnerste Erkenntnis des Wesens der Dinge bliebe ihm doch jenseitig und unerreichbar. In 13^a las LXX דרכה, den Weg zu ihr, was Dillm. Hitz. billigen, aber im Hinblick auf v. 15. 16 kommt דרכה nicht zu frühe. Mit זָרָה Aequivalent (v. צִדָּה beiordnen) wechselt 15^a מָהִיר (v. מָהַר verw. מָהַר, מָהֵר, assyr. *mahar* entgegennehmen). וְהָבָה סָגוּר ist וְהָבָה סָגוּר 1 K. 6, 20 u. ö., was schwerlich verschlossenes = sorgsam aufbewartes Gold bed., vielmehr geschlossenes = verdichtetes unvermishtes, Trg. זָהָב סָגוּר *aurum*

colatum (purgatum); Ew. vergleicht سَجَرٌ sieden, heizen, also: gesottenes durch Ausschmelzen gewonnenes. Dagegen scheint פָּהֵם v. פָּהֵם occulere urspr. Kleinod zu bez., dann kostbares Gold insbes., LXX χρυσόσφις Ὠφέιρ, B & Σωφίρ (ägyptisirt, wie es scheint, durch Präfigurung des äg. *sa* Theil, Gegend, Seite, wov. z. B. *sa-rēs* Oberland und *sa-het* Unterland, also = *sa-ofir* Ofirland). פָּהֵם wird von LXX a. u. St. ὄνυξ (anderwärts σαρδόονυξ oder σάρδοις) übers., von welchem Sudines nach Plinius *h. n.* XXXVII, 24 sagt, *in gemma esse candorem unguis humani similitudinem*, weshalb Kn. Rödiger u. A. das arab.

سَاعِم vergleichen, welches aber nicht blaß, sondern mager und von der Hitze ausgedörret bed.; besser würde مَسْمَمٌ gestreift (Mich.) passen, da der Onyx von weißen Adern durchzogen ist, aber dieses ist *denom.* von *sahm* Pfeil, eig. gepfeilt, und liegt also zu weit ab. סָפִיר ließe sich von סָפַר verw. שָׁפַר glätten, glänzend machen ableiten (s. über diese Wortsippe zu Gen. 3, 15. Ps. 87, 6) — indes sind sowol שָׁהֵם als סָפִיר viell. ausländische Namen, wie der Name des von Hitz. unter שָׁהֵם verstandenen Smaragds, welcher indisch *marakata* oder auch *marakta* lautet, in der Form מָרַקְתָּ (מָרַקְתָּ) aber semitisch umgelautet worden ist. Was der Verf. der Einleitung des Spruchbuchs 3, 11 f. kurz zusammenfaßt: die unerschwingliche Erhabenheit der Weisheit über die werthvollsten irdischen Schätze, wird nun weiter ins Einzelne ausgemalt.

- 17 Nicht kommt ihr gleich Gold und Glas,
Noch tauscht man sie ein um gülden Geräth.
- 18 Korallen und Krystall kommen nicht in Erwähnung,
Und der Weisheit Erwerbung geht über Perlen.
- 19 Nicht kommt ihr gleich Aethiopiens Topas,
Mit reinem Feingold wird sie nicht aufgewogen.
- 20 Die Weisheit denn woher kommt sie,
Und welches ist die Stätte der Einsicht?

Unter den einzelnen חפצִים Spr. 3, 15., die hier aufgezählt werden, wird זָהָב in 17^b durch פָּז (v. פָּזִי lossprengen, abscheiden), Trg. ὀβρυσον (Gold welches die *obrussa* bestanden), gesteigert: der hebräisch-phönizische Goldname חֶרֶץ (assyr. *huras*) kommt im B. Iob nicht vor.

In 17^b wirkt die Verneinung 17^a fort: „und (nicht) ist ihr Eintausch (Mittel sie einzutauschen) gülden Geräth.“ זְכוּכִית oder nach hier bezeugterer Schreibung זְכוּכִית (in den Dialekten mit ג statt כ) ist das Glas, v. זָכָה = זָכָה / זָכָה זָכָה stechen, näml. in die Augen stechen, hell glänzen.¹ Symm. übers. zwar Krystall und wirklich haben die alten Sprachen für Glas und Krystall gemeinsame Namen, aber der Krystall heißt hier זְכוּכִית, was eig. wie das arab. *gibs* Eis bed.; auch *κρύσταλλος* bed. eig. Eis und bei Homer nur dieses, dann Krystall, ganz so wie das wurzelverw. זָכָה beide Bedd. in sich vereinigt — die Alten hielten den Krystall wirklich für ein Produkt der Kälte, *non alibi certe* — sagt Plinius XXXVII, 9 — *reperitur quam ubi maxume hibernae nives rigent, glaciemque esse certum est, unde nomen Graeci dedere*. Das Trg. übers. זְכוּכִית mit בִּירוּלִין, gewiß im Sinne des arabisch-pers. *bullûr* (*bulûr*), welches Krystall oder auch Glas bed., viell. das Grundwort für *βήρυλλος*, obwol das lautgesetzlich vergleichbare Sanskritwort *vaidurja* (Pali *vehurija*) nach den Lexx. Name des Lazursteins (pers. *lagurd*) ist.² Von den zwei Wörtern זְכוּכִית und פִּינִיִּים scheint eines Perlen und das andere Korallen zu bed.; auch die altertümlichen Benennungen dieser dem Meere entstammenden Kostbarkeiten fließen ineinander; das persisch-arabische *mergân* oder *murgân* (sansk. *manâgara*) vereinigt in sich die Bedd. Perle und Koralle (DMZ 3, 348). Für die Bed. Korallen spricht bei פִּינִיִּים die פִּן פִּן, welcher der Grundbegriff des Treibens, bes. des pflanzlichen, eignet (wov. פִּן Ast, Zweig, eig. Trieb, franz. *jet*) und Thren. 4, 7., wo Schnee und Milch als Bilder der Weiße (Reinheit) und פִּינִיִּים als Bild der Röthe einander gegenüberstehen.³ Und daß ראַמּוּר Ez. 27, 16 als aramäischer Handelsartikel auf dem Markte von Tyrus erscheinen, ist der Bed. Perlen günstig, denn die Babylonier befuhren auf ihren Schiffen weithin den indischen Ocean und brachten Perlen aus den Fischereien von Bahrein, viell. selbst aus Ceylon auf die heimischen Märkte. Dennoch sprechen überwiegende Gründe dafür daß פִּינִיִּים von Perlen und ראַמּוּר von Korallen gemeint sei; denn פִּינִיִּים werden immer unter dem Allerkostbarsten genannt Spr. 3, 5. 8, 11 u. ö., während ראַמּוּר hier mit dem weniger kostbaren Krystall zusammengeordnet ist (Dillm. Zöckl.).⁴ Der פִּתְרָה (mit ר *raphatum*) Aethiopiens ist der Topas,

1) s. Fleischer zu Levy's chald. Wörterbuch I, 424.

2) Blau, DMZ XXV, 542, erklärt das targ. בִּירוּלִין durch *pirolae* = *globuli* (Urkunden zur Handelsgesch. Venedigs von Tafel u. Thomas III, 277) und versteht unter זְכוּכִית die im Handel des rothen Meeres beliebten Glasperlen.

3) Der Wurzelbegriff kann aber auch der des Glänzens sein; פִּינִי verhält sich viell. zu פִּינִי wie pers. *جوهر* Edelstein zu *چهره* Gesicht.

4) Bemerkenswerth sind zwei von Carey für פִּינִיִּים = Perlen (wofür Bochart den Perlmuschelnamen *πιννα* vergleicht) und ראַמּוּר = Korallen geltend gemachte Gründe: 1) Daß פִּינִיִּים nicht Korallen bed., folgert er aus Thren. 4, 7., denn „Korallenröthe könne kein Merkmal leiblicher Schönheit sein“, *but when I find that there are some pearls of a slightly reddish tinge, then*

welcher indisch *pîta* heißt als der Gelbe, vgl. Plinius XXXVII, 32: *Juba Topazum insulam in rubro mari a continenti stadiis CCC abesse dicit, nebulosam et ideo quaesitam saepius navigantibus; ex ea causa nomen accepisse: topazin enim Troglodytarum lingua significacionem habere quaerendi*. Dieser Topas aber, welcher von einer Insel gleiches Namens, der Schlangeninsel bei Agatharchides und Diodor, benannt sein soll, ist nach Plin. lauchgrün und also von dem sonst sogen. Topas verschieden (s. Riehm im biblischen HW, Art. Edelsteine Nr. 18). Offen gestanden tappen wir hier überall im Finstern und die alten Uebers. vermögen uns nicht herauszuhelfen.¹ Der Dichter bietet Alles auf, um den Ged. zu illustriren, daß der Werth der Weisheit den Werth des werthvollsten Irdischen übersteigt, wobei in מִשְׁךְ חִכְמָה „der Erwerb oder Besitz (v. מִסְכּ מִשְׁךְ an sich ziehen, festnehmen) geht über Perlen“ sich schon andeutet, daß sich irgendwie, wenn auch nicht durch irdische Kostbarkeiten, doch in den Besitz der Weisheit kommen läßt, so daß also die refrainartig wiederkehrende Frage nicht unbeantwortet bleiben wird. Nun denn — das ist ihr Sinn — wenn die Weisheit sich an all den genannten Orten nicht auffinden und durch alle die genannten Mittel nicht erlangen läßt, von wo kann der Mensch sie zu erlangen hoffen und wohin hat er sich zu wenden um sie zu finden, denn ihr Dasein steht fest und ihrer theilhaft zu werden ist des Menschen unabweisbares Bedürfnis.

- 21 Verhüllt ist sie vor den Augen alles Lebendigen,
Und vor den Vögeln des Himmels verborgen.
22 Die Hölle und der Tod sprechen:
Mit unsern Ohren hörten wir ein Gerücht von ihr. —
23 Elohim versteht den Weg zu ihr,
Und Er kennt ihre Stätte.

I can understand and appreciate the comparison. II) Daß ראמור Korallen bed., zeige die Abstammung des Worts, welches eig. Reēm- (Wildochsen-) Hörner bed., wofür eine Notiz des Plinius spreche *h. n.* XIII, 51: (*Tralideri*) *juncos quoque lapideos perquam similes veris per litora, et in alto quasdam arbusculas colore bubuli cornus ramosas et cacuminibus rubentes*. Obgleich Plinius da von unterseeischen versteinerten Pflanzen des indischen Oceans (nicht, wenigstens nicht in seinem Sinne, von Korallen) redet, so ist dieser Fingerzeig auf eine mögliche Ableitung des ראמור allerdings überraschend. Was aber Thren. 4, 6 betrifft, so ist diese Stelle nach Hohesl. 5, 10 (mein Freund ist צה ואדום) zu verstehen. Die Weiße und Röthe will als gemischt und ineinander übergehend vorgestellt sein, wie unsere Volkspoesie von Wangen redet, die „wie Milch und Purpur prangen“, und wie bei Homer Il. 4, 141—146 das Incarnat der schöngeformten Glieder des Menelaos durch das (uns grell erscheinende) Bild veranschaulicht wird: *ὥς δ' ὅτε τίς τ' ἐλέφαντα γυνή φοίνικι μίγῃ* (Elfenbein mit Purpur bestrichen).

1) Das Targ. übers. שֶׁחַם durch בִּירְזִילִין βήρζυλλος, ספיר durch שְׁבִיזִיזָא (سبز, s. Pott in Zeitschr. f. K. d. M. 4, 275), פז durch אֲבִרְזִיזִין ἄβρζυζον, ראמור durch סַנְדַּרְאָחַךְ sandarāch, rothes Auripigment (s. Rödiger-Pott a. a. O. S. 267), גְּבִישׁ wieder durch בִּירְזִילִין, פְּנִינִים durch מְרַגְלֵן μαργαῖται, פְּטָדָה durch מְרַגְלָה מְרַקָּה (gelbgrüne Perle, vgl. assyr. *ur-u-ku* gelbgrüner Edelstein d. i. Chrysolyth), כְּתָם durch פְּטָלִין (viell. πέταλον im Sinne von *lamina auri*).

- 24 Denn Er blickt bis zu der Erde Enden,
Unterm ganzen Himmel sieht er,
25 Bestimmend dem Winde sein Gewicht,
Und das Wasser abwiegend mit dem Maße.

Kein creatürliches lebendes Wesen (כָּל־חַי wie 12, 10. 30, 23) vermag auf jene Frage Auskunft zu geben, selbst die himmelan fliegenden Vögel, die von oben (der Vogelperspective) weiter und schärfer blickenden als menschliche Augen, können uns über die Weisheit nicht berichten; die Oberwelt bekundet wenigstens ihr Dasein in einer reichen Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen, aber nun gar im Bereiche Abaddons und des Todes drunten (vgl. die Verbindung שָׂאֵל וְאִבְדִּין Spr. 15, 11. ἄδου καὶ τοῦ θανάτου Apok. 1, 18) weiß man von ihr nur durch ein unklares Hörensagen und aus verworrenen Eindrücken. Also: keine Creatur, sei es im Reiche der Lebendigen oder der Todten, kann uns zur Weisheit verhelfen. Nur Einer ist's, welcher Einsicht hat in der Weisheit Weg (יְכִיָּה wie Spr. 21, 29 *Kerî*, nicht יִכִּיָּה) und Kenntniss ihrer Stätte, nämł. Elohim, dessen Blick bis zu den Enden der Erde reicht und der unter dem ganzen Himmel siehet d. h. überall sehend gegenwärtig ist (אֲשֶׁר הָיָה Ortsbestimmung, nicht s. v. a. הָיָה vgl. zu 24, 9^b), vermöge dieser seines allesbeherrschenden Umsicht und Einsicht dem Winde das Gewicht seiner mannigfach wechselnden Stärkegrade bestimmend und den Umfang der Wasser mittelst Maßes abwiegend (Jes. 40, 12. Spr. 30, 4); הָיָה bed. seinem Wurzelbegriffe nach ‚feststellen‘ v. הָיָה feststehen. Den v. 25 als Zweckangabe an v. 23 (Hitz.) anzuschließen ist unnöthig. Entweder gibt הָיָה den Zweck jenes allesbeherrschenden Sehens an, welcher was in Beispielen gesagt wird in gesetzmäßiger Ordnung und planvoller Leitung der naturweltlichen Kräfte und Stoffe besteht (Dillm.), oder im Sinne eines Gerundiums *faciendo* (wie Gen. 2, 3 vgl. לְטַמֵּן 31, 33 *abscondendo*) das mit jenem Allsehen sich verbindende Walten. Im Grunde fällt beides zus. Die Syntax ist nicht anders als 37, 15., die Wortstellung wie 5, 11.

- 26 Als er bestimmte dem Regen sein Gesetz
Und die Bahn dem Donnerstrahle:
27 Da ersah er sie und durchzählte sie,
Nahm sie zum Muster und durchforschte sie auch,
28 Und sprach zum Menschen: Sieh Furcht des Allherrn ist Weisheit,
Und Meiden das Böse ist Verstand.

Erst hier, nicht schon v. 25 (Kamph. u. A.) beginnt mit בְּעֲשֵׂתוֹ der Vordersatz zu v. 27 f. Der Ged., daß Gott, als er die Welt schuf, ihr feste Gesetze gleichgewichtigen gedeihlichen Bestandes eingegründet hat, wird hier wie v. 25 verbeispieland besonders: er bestimmte dem Regen Gesetz d. i. die Bedingnisse seiner Entwicklung und seines Eintritts, bestimmte den Weg d. i. Entstehung und Gang dem Donnerstrahle (חַיָּה v. חַיָּה *secare*). Als er so die Welt schuf und das Geschaffene gesetzlich regelte, da hat er sie, die Weisheit, ersehen (רָאָה nach der Masora mit *He mappic.*), nämł. als das Ideal aller Dinge,

und hat sie durchgezählt d. i. sie ihrem unendlichen Gedankeninhalt nach durchmustert (סָפַר wie 38, 37 vgl. Ps. 139, 18), wol nicht: kundgethan *enarravit*, näml. durch Entfaltung und Vergeschichtlichung ihres Inhalts (Ausg. 1 Kamph. Zöckl. Hgst.), da סָפַר ‚erzählen‘ hiefür kein passendes Wort, vielmehr wie Ew. Dillm. nach Schult.: *ejus numeros, rationes, summas summarum recensuit*; da hat er (wie 27^b gleichlaufend mit 27^a sagt) sie hingestellt הִכִּינָה (Döderl. Ew. unnöthig הִתְכַּיֵּנָה), näml. sich als Muster, um ihr gemäß die Welt zu schaffen und die Ordnung des Weltganzen ihrer Obhut und Leitung zu untergeben, und hat sie auch erforscht oder durchforscht, näml. die Energie und den Umfang ihrer Macht, die in ihr beschlossenen demiurgischen Potenzen ergründend, die er in Bewegung zur Selbstverwirklichung setzen wollte. Vergleicht man hiermit Spr. 8, 22—31., so wird man sagen dürfen: die חכמה ist die göttliche Idealwelt, die göttliche Imagination aller Dinge vor ihrer Schöpfung, der einheitliche Complex aller der Ideen, welche die Wahrheit der Creaturen und das Ziel ihrer Entwicklung sind. Sie ist nicht geradezu eins mit dem Logos, aber der Logos ist der Demiurg, durch welchen Gott nach jenem innergöttlichen Urbilde die Welt ins Dasein gesetzt hat. Die Weisheit ist das unpersönliche Modell, der Logos der persönliche Werkmeister nach jenem Modell. Indes sind die Begriffe weder hier noch in dem verwandten jüngeren Schriftstück Spr. 8, 22—31 schon so geschieden, wie es erst die neuest. Gottesoffenbarung ermöglicht hat. Damals nun als Gott in der Weltschöpfung den Inhalt der חכמה, dieses ewigen Weltspiegels, verwirklichte, gab er auch dem Menschen das Gesetz, welchem entsprechend er seiner Idee entspricht und Antheil an der Weisheit hat. Den Allherrn (אֱלֹהֵיךָ nur hier im B. Iob, eins der 134 יְרֵאִין d. i. der Stellen, wo יְהוָה nicht bloß statt יְהוָה zu lesen, sondern נִרְיָ d. i. wirklich geschrieben ist¹⁾) fürchten und dem Bösen entsagen (סֹר מִכָּר, nach anderer minder bezeugter Schreibung מִרָע) — das ist des Menschen Theil an der Weisheit, dies seine relative Weisheit wodurch er im Zus. bleibt mit der absoluten, dies das rechte Wesen menschlicher φιλοσοφία im Gegens. zu allen hochfliegenden, tief sich versenkenden Speculationen, vgl. Spr. 3, 7., wo gleichfalls „Fürchte Jahve“ mit: „Tritt ab vom Bösen“ zusammengestellt, und Spr. 16, 6., wonach durch Gottesfurcht סֹר מִכָּר dem Uebel der Sünde und des Strafübels zu entgehen ermöglicht wird. „Furcht Gottes der Weisheit Anfang“ (Spr. 1, 7 vgl. Ps. 111, 10) ist das *symbolum*, der Wahlspruch und oberste Grundsatz jener israel. Chokma, deren größtes Meisterwerk das B. Iob ist. Das ganze c. 28 ist ein weit ausholender umständlicher Lobpreis dieses Grundsatzes, und es ist sehr charakteristisch, daß im Organismus des Buchs dieses c. 28 die Spange ist, welche die Hälfte der δέσμις mit der Hälfte der λύσις verbindet und daß der Dichter auf diese Spange jenes „Furcht Gottes der Weisheit Anfang“ gravirt hat. Aber auch übrigens nimmt die in diesen Lobgesang auf die חכמה auslaufende Schlußrede Iobs eine wichtige Stellung im Gefüge des Ganzen ein.

1) s. Buxtorfs *Tiberius* p. 245 vgl. Baer zu Ps. 130, 7.

Nachdem Iob den Bildad abgewiesen und, dessen Schilderung fortsetzend, die Majestät Gottes so herrlich gepriesen hat, läßt sich kaum erwarten, daß der Dichter den Zophar zum dritten Male das Wort ergreifen lassen wird. Schon Bildad weiß ja nichts Neues vorzubringen und den äußersten Versuch Iob zu schrecken hat Zophar schon das zweite Mal gemacht; übrigens bietet die Rede Iobs keinen Stoff des Widerspruchs. Deshalb läßt der Dichter Iob noch einmal das Wort an die Freunde nehmen, aber nicht mehr in dem gereizten und extremischen Tone des bisherigen Wechselgesprächs, sondern, da das Verstummen der Freunde auf Iob einen beschwichtigenden Eindruck machen muß, in dem siegesbewußten und doch nicht siegesstolzen Tone eines Bekenntnisses, in welchem nur ein einziges Wort des Vorwurfs unterläuft 27, 12^b. Dieses Bekenntnis, die Schlußrede Iobs an seine Freunde, enthalten die cc. 27. 28.

Der Abschnitt c. 28 hat zunächst den Zweck, die Aussage über das Strafgeschick der Frevler 27, 13—23 zu begründen, die Begründung ist aber zugleich nach der feinen Anlage dieses Dichterwerks ein Bekenntnis, welches die Antinomie, auf deren Enträthselung das Buch abzielt, zwar unenträthseln läßt, aber doch ihre beunruhigenden Wirkungen überwindet. Dieses Loblied auf die Weisheit (ähnlich dem paulinischen Loblied auf die Liebe 1 Cor. c. 13) ist Iobs Darlegung seines obersten Grundsatzes, in welchem These und Antithese zu vorläufiger Versöhnung gelangen. Hat sein Leben eine solche Basis, so ist sein Leiden unmöglich das Strafleiden eines Gottlosen. Und ist Gottesfurcht die dem Menschen angewiesene Weisheit, so gibt er sich selbst damit die Lehre, daß er, wenn auch unvermögend das Geheimnis seines Leidens zu durchschauen, doch an der Gottesfurcht zu halten hat, und den Freunden, daß sie dasselbe thun und nicht, um das Geheimnis aufzuheben, sich gegen ihn, den Leidenden, ungerechtem lieblosem Wahne hingeben. Das Schlußwort Iobs, welches zunächst beweisen will, daß den welcher Gott nicht fürchtet das verdiente Geschick eines von Gottes sittlicher Weltordnung abtrünnigen Thoren trifft, beweist so zugleich, daß das Leidensgeschick des Gottesfürchtigen wesentlich anders beurtheilt werden muß, als das des Gottlosen, und damit ist auch schon der Weg zur wahren Lösung der Antinomie eröffnet.

In den nun folgenden Monologen gewinnt Iob mehr und mehr die Stimmung, welche das seine Demütigung vollendende und seine Anfechtung hebende Eingreifen Gottes gestattet.

Der dreitheilige Monolog Iobs c. XXIX—XXXI.

Erster Theil c. XXIX.

Schema: 10. 8. 8. 6. 6. 11.

[Da fuhr Ijjôb fort zu erheben seinen Spruch und sprach:]

- 2 O erlebt ich wie der Vorzeit Monde,
Wie die Tage, da Eloah mich beschirmte,
- 3 Als seine Leuchte strahlte über meinem Haupte,
Bei seinem Lichte ich durchwandelte die Finsternis;
- 4 Wie ich war in den Tagen meines Herbstes,
Bei Eloahs Trautheit über meinem Zelte,
- 5 Als noch der Allmächtige mit mir war,
Rings um mich her meine Knaben;
- 6 Als sich badeten meine Schritte in Sahne
Und Felsen bei mir Bäche von Oel ergossen.

Da das optative מִי־יִתֶּן (vgl. zu 23, 3) mit dem Objektsacc. des Gewünschten 14, 4. 31, 31 oder desjenigen, in Betreff dessen man etwas wünscht 11, 5., verbunden wird, so ist es an sich möglich zu erkl.: wer gibt (macht) mich gleich der Vorzeit Monden (Hgst. u. A.), aber da wo מִי־יִתֶּן sonst vorkommt Jes. 27, 4. Jer. 9, 1 das Suff. dativisch (= מִי־יִתֶּן לִי 31, 35) gemeint ist, so wird auch hier zu erkl. sein: wer gibt mir (= o gäbe man mir, o hätte ich) gleich der Vorzeit Monden d. i. Monde gleich denen der Vergangenheit und zwar der vorzeitartig weit hinter mir liegenden, denn יָרַח־קָדָם bed. mehr als יָרַח (אֲשֶׁר). Die Partikel, welche dem semitischen Sprachbewußtsein als Nomen (Gleichheit *instar*) gilt, versieht hier die Stelle des Objektsacc. (s. Mühlau zu Böttchers Lehrbuch 2, 65). Schon mit dem genitivischen Beziehungssatz „da Eloah mich beschirmte“ (Ges. § 116, 3) beginnt Iob die alte Zeit, die er zurückwünscht, zu schildern. בְּהָלוֹ ist nicht *Hi.*: „als er leuchten ließ“ (Trg. בְּאַהֲרֹיִהוּ); vergeblich suchen es Böttch. Hitz. dazu zu stempeln, man müßte entw. בְּהָלוֹ (Olsh.) oder doch בְּהָלוֹ , nicht בְּהָלוֹ (Ew. im Comm.) lesen. Dagegen läßt sich הָלוֹ formell als *inf. Kal* von הָלַל (leuchten, s. 25, 5) mit Abschwächung des *a* zu *i* rechtfertigen (Ew. § 255^a); das Suff. ist vorgreifende Objektsangabe: als sie, seine Leuchte nämlich, strahlte über meinem Haupte, vgl. Ex. 2, 6 (ihn, den Knaben), Jes. 17, 6 (seine, des Fruchtbaums, Zweige), ebend. 29, 23 (er, seine Kinder), wofür sich auch Ew. § 309^c entscheidet. Möglich auch daß der Dichter das Suff. von בָּהֳלוֹ auf אֱלֹהֵי (vgl. Jes. 60, 2. Ps. 50, 2) bezogen hat, so daß יָרוֹ ein selbstcorrekturartiges erklärendes Permutativ ist, um so möglicher als man bei v. 3 an Jes. 60 erinnert wird, denn wie בָּהֳלוֹ dem יָרוֹ dort, so entspricht לְאוֹרִי dem לְאוֹרֶךָ ebend. v. 3: bei seinem Lichte beging d. i. durchwandelte ich Finsternis (חֹשֶׁךְ Objektsacc. wie Jes. 50, 10 vgl. Dt. 1, 19) d. h. seines Lichtes mich erfreuend, welches mich vor ihren Gefahren (Verirrung und Fall) bewarte. In v. 4 ist בְּאֲשֶׁר nicht Zeit-, sondern

Vergleichungspartikel, welche hier an die Stelle des nur *prae*positionell gebräuchlichen *וְ* treten mußte. Und *הָרָפִי* (so, nicht *הָרָפִי* mit aspirirtem *פ* ist zu schreiben) darf man nicht, (in den Tagen) meines Lenzes' übers., wie Symm. *ἐν ἡμέραις νεότητός μου*, Hier. *diebus adolescentiae meae* und Trg. *בְּיוֹמֵי הָרִיפּוּתִי* d. i. in den Tagen meiner (jugendlichen) Heftigkeit *ὀξύτης* (v. *חרף* = *חרף* dünn, spitz, scharf

machen, zuspitzen, versch. von *חרף* *carpere*).¹ Allerdings kann *הָרָפִי*

in Ansehung des Landbaus die Frühlälfte des Jahres bed. (s. zu Gen. 8, 22), inwiefern der Herbst der Anfang des altmorgenländischen Wirthschaftsjahres ist, denn an die Obsternte (von welcher der Herbst den Namen *הָרָפִי* Pflückung = Pflückezeit, synon. *אָצִירָה* hat) schließt sich von Oct. bis Dec. in Palästina und Syrien die Saat- und Pflügezeit (Spr. 20, 4) mit dem ihr zugute kommenden Herbst- oder Frühregen (Spr. 20, 4) mit dem ihr zugute kommenden Herbst- oder Frühregen (*חֲרִיף חֲרִירָה* = *חֲרִיף* Neh. 7, 24. Ezr. 2, 18). Aber obwol sich mit *הָרָפִי*

zufolge dem Wirthschaftskalender der Begriff des Frühzeitigen (talm. *הָרָפִי* *opp.* *אָצִירָה* spätzeitig s.) verbindet — das arab. Lex. *كتاب العين* gibt unter *خريف* auch die Bed. *ربيع*, wie der Frühling deshalb zu

heißen scheint, weil da das Vieh wieder im Freien zu lagern beginnt — so hat das Hebr. doch für das was wir Frühling nennen, näml. die Zeit des Keimens und Knospens, das unzweideutige *אָצִירָה* (אֶבֶר). Meinte Iob sein Jünglingsalter, so würde er *בְּיוֹמֵי אָבִיר* oder ähnlich sagen; er meint aber wie 5^b zeigt sein Mannesalter und dieses nennt er seinen Herbst als die Zeit der Reife oder vielmehr, was nach Olympiodor auch mit *ὅτι ἡλικία ἐπιβριθῶν ὀδούς* (viell. *καρπούς*) der LXX gemeint ist, der Fülle an Früchten (Schult. *aetatem virilem suis fructibus foetam et exuberantem*). Damals waltete über seinem Zelte die beseligende Gemeinschaft Eloah's (סִדֵּר Traulichkeit, traulicher rückhaltloser Verkehr Ps. 55, 15. Spr. 3, 32 vgl. Ps. 25, 14 und den Eigennamen *בְּסִדְרָה* Neh. 3, 6), der Allmächtige war noch (schirmend und segnend) mit ihm, um ihn her waren seine *נְעָרִים*. Gewiß bed. das nicht Knechte (Raschi: *משוּמְרֵי*), sondern Kinder (wie 1, 19. 24, 5), denn Erwähnung des Kindersegens (Ps. 127, 3 ff. 128, 3) erwartet man vor allem. Seine Schritte (*אָפִיק* *ἀπ. λεγ.*) badeten damals *בְּחֶמְאָה* = *בְּחֶמְאָה* 20, 17 (vgl. *שֶׁלָּה* = *שֶׁלָּה* 1 S. 1, 17 und *גִּיָּה* 22, 29. 33, 17 wenn entstanden aus *גִּיָּה*), und Felsen ergossen dicht bei ihm Bäche von Oel (Dt. 32, 13) — Bilder des Ueberflusses an irdischen Gütern wie Gen. 49, 11. Dt. 33, 24. Reicher Gottessegens umgab ihn wo er stand und ging, und strömte ihm wunderbar zu über Bitten und Verstehen.

1) Vgl. über *חרף* = *חרף* und *חרף* Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 426. Jenes liegt in dem talm. *הָרָפִי* scharfsinnig vor und wol auch in *הָרָפִי* frühzeitig, eig. heftig = vorschnell s., dieses in *חרף* *carpere*, womit auch der Name des Herbstes (*harvest*) als der Zeit des *καρπίζειν*, der Fruchtabnahme, zusammenhängt (s. Weigands Deutsches Wörterbuch).

- 7 Wenn ich hinausging zum Thore die Stadt hinauf,
Auf dem Markte aufstellte meinen Sitz:
8 Da bargen, sobald sie mich sahen, Jünglinge sich
Und Greise erhoben sich, blieben stehen.
9 Fürsten hielten ein mit Reden
Und legten die Hand an ihren Mund.
10 Die Stimme Vornehmer barg sich
Und ihre Zunge blieb am Gaumen haften.

Wenn er den Umkreis seiner Begüterung verließ und sich in die Stadt begab, begegnete ihm da überall die tiefste Ehrerbietung. Nach 31, 34. Gen. 34, 24 vgl. 23, 10. 18 zu übers. *quum egredieris portam* ist sachlich unzulässig, denn Iob ist kein Städter, so daß sich an Hinausgehen zum Thore nach dem רחוב draußen vor dem Thore denken ließe (Hitz. nach Neh. 8, 1. 3), er ist Bewohner des platten Landes und sein Wohnsitz hat also nicht Mauern und Thore. Zwar wohnte er mit den Seinen nicht in Wanderzelten d. i. härenen Hütten, sondern in Häusern, er war kein Nomade (Wanderhirte), kein Beduine, sonst würden seine Kinder nicht in einem steinernen Hause erschlagen worden sein 1, 19: die Tochter der Ente — sagt ein arab. Sprichwort — ist eine Schwimmerin und der Sohn eines Beduinen wohnt nimmermehr in einem Steinhause. Er war ein *ḥadari* (חֲדָרִי) d. i. Festansässiger, ein großer ländlicher Grundbesitzer. So ist also שָׁעַר (wofür Ew. nach LXX שָׁעַר liest: „als ich ausging früh hinauf zur Stadt“) trotz des sonstigen Gebrauchs von יצא שָׁעַר Locativ für שַׁעֲרָה (vgl. יצא שַׁעֲרָה geh auf das Feld hinaus Gen. 27, 3): wenn er hinausging zum Thore oben in der Stadt (Spr. 9, 3) oder die Stadt hinauf, welche somit als auf einer Anhöhe gelegen zu denken wäre (Dillm.), nicht: bei der Stadt (Stick. Hahn), da das Thor einer Stadt zu ihr selbst gehört. Der Thorplatz, welcher רְחֹב heißt, d. i. der Platz innerhalb des Thores und an dem Thore, war das Forum (5, 4). Wenn Iob dorthin zur Gerichtssitzung oder Rathsversammlung der Stadtältesten kam, innerhalb welcher er Sitz und Stimme hatte, verbargen sich Jünglinge, seiner ansichtig geworden (was ἐλθομένην λέξει oder parataktisch statt hypotaktisch ausgedrückt ist), d. h. sie zogen sich in den Hintergrund zurück, indem sie sich scheuten, grüßend von seinem Blicke getroffen zu werden,¹ und Greise (graue Häupter) standen auf, blieben stehen (ἀσπνδέτως wie 20, 19. 28, 4). קים bed. aufstehen, צמד hintreten und stehen bleiben. Sie erhoben sich, um nicht eher sich zu setzen, bis er sich niedergelassen hätte. שָׂרִים sind die Großen (*proceres*) der Stadt. Diese שָׂרֵי בְמִלִּים *cohibebant verba* (שָׂרֵי mit בְּ des Obj. wie 4, 2. 12, 15) und legten, sich respectvolles Schweigen gebietend, die Hand an (auf)

1) Vgl. *jer. Schekalim* II, 5: „R. Jochanan stützte sich beim Gehen auf R. Chaja bar-Alba, es erblickte ihn R. Eliezer und verbarg sich vor ihm (ומטמר לה מקמי). Da sagte R. Jochanan: Zwei Dinge thut ihm (dem R. Chaja) dieser Babylonier zuwider, einmal daß er ihn nicht grüßt und dazu noch daß er sich verbirgt. R. Jakob bar-Idi aber entgegnete ihm, es sei so Sitte bei ihnen, daß der Kleinere den Größeren nicht grüße — eine Sitte, die das Wort Iobs bestätigt: Jünglinge sahen mich und verbargen sich.“

ihren Mund (vgl. 21, 5). Alles trat zurück und verzichtete ihm gegenüber auf das Wort: die Rede Ansehnlicher (נָגִידִים נֶגֶד augenfällig s., sichtlich hervortreten) verbarg sich (nicht laut zu werden wagend), und die Zunge derselben haftete an ihrem Gaumen (so daß sie verstummten Ez. 3, 26). Wir übers. nicht: mit der Stimme verbargen Ansehnliche sich, denn daß קִיל־נִגִידִים Acc. der näheren Bestimmung sei (Schult. Hahn: *quod ad vocem eminentium, comprimebantur*), ist nur durch die attraktionelle Construction erzeugter Schein. Das Verbum richtet sich näml. wie bei מִסְפָּר 15, 20. 21, 21. 38, 21 und bei רָאשׁ 22, 12 nach dem zweiten Gliede der genit. Wortkette statt nach dem ersten, was bei קִיל nicht bloß in solchen Ausrufssätzen wie Gen. 4, 10. Jes. 52, 8., sondern auch sonst 1 K. 1, 41 vgl. 14, 6 geschieht. Man nennt dies wie den umgekehrten Fall Jes. 2, 11 am besten Attraction des Prädicats durch das zweite Glied des zusammengesetzten Subjektbegriffs, und diese findet sich zuweilen auch da, wo dieses zweite Glied nicht das logisch gewichtigere ist. Olsh., mit Unrecht leugnend, daß die Partt. in Stellen wie Gen. 4, 10. 1 K. 1, 41 prädicativ zu fassen seien, will נִחְבָּא lesen, um so unzulässiger, als auch die Wahl des Verbums durch die attractionelle Constr. mitbestimmt ist. Woher es kam, daß die Höchstgestellten unter den Städtern sich ihm unterordneten und daß man sich von allen Seiten beeiferte, ihm Ehrerbietung zu beweisen, sagt die folg. Strophe.

- 11 Denn hörte ein Ohr, so pries es mich glücklich,
Und sah ein Auge, so gab es mir Zeugnis.
- 12 Denn ich rettete hilfeflehende Dulder
Und den Verwaisten und Helferlosen.
- 13 Der Segen Verlornen kam über mich,
Und der Wittwe Herz macht' ich jubeln.
- 14 In Gerechtigkeit kleidete ich mich, und sie nahm mich zum Kleide,
Wie in Talar und Turban in mein Rechtsgefühl.

So imponirend war der Eindruck seiner Persönlichkeit, wo immer er erschien, denn (בִּי *explic.*) sein Besitz, seine Macht und sein Glück waren so außerordentlich, daß man von dieser Segensfülle nur zu hören brauchte, um ihn glücklich zu preisen, und daß man, zumal wenn man mit eignen Augen sah, ihm rühmendes Zeugnis geben mußte; die Modi der Folge sind Ausdruck der unausbleiblichen Wirkung des Hörens und Sehens, הִזְכִּיר mit folg. Acc. ist ähnlich wie הִזְכִּיר in der Bed. lobpreisender Anerkennung gebraucht, der Ausdruck ist nicht brachylogisch für הִזְכִּיר לִי (s. zu 31, 18), denn aus 1 K. 21, 10. 13 ersieht man, daß הִזְכִּיר mit dem Acc. der Person jemanden zum Gegenstand der Zeugenaussage, sei es herabsetzender oder hochehebender, machen bed. (vgl. das neutest., bes. lucanische *μαρτυρεῖσθαι*). Mit בִּי 12^a wird die Begründung selber näher begründet. Es war nicht bloß die Aeüßerlichkeit seines ungewöhnlichen Glücksstandes, welche zu solcher Bewunderung fortriß, sondern sein mit den reichen Hilfsmitteln, die ihm zu Gebote standen, verbundenes liebethätiges Wirken. Denn wo ein Leidender war, der um Hülfe flehte, den entwand er

seiner hülfsbedürftigen Lage, insbes. Verwaiste und Helferlose. Entw. ist **וְלֹא-עֵזֶר לוֹ** ein neuer dritter Objektsbegriff oder nähere Bestimmung des vorhergehenden: den Verwaisten und (in diesem Zustande der Verwaisung) Helferlosen; das Letztere ist sowol hier als in der salomon. Grundstelle Ps. 72, 12 wahrscheinlicher, im anderen Falle ließe sich **וְאִשֶּׁר אֵין-עֵזֶר לוֹ** erwarten. Der Segen solcher, die schon am Rande des Verderbens standen (**אִבֵּר** *interiturus* wie 31, 19. Spr. 31, 6) und die ihm ihre Rettung verdankten, kam über ihn, und der Wittwe Herz, der er den Beistand des verlorenen Gatten ersetzte, erfüllte er mit Jubel (**הִרְנִין** causativ wie Ps. 65, 9). Denn die Grundeigenschaft, der Grundcharakter seiner Sinnes- und Handlungsweise war **צָדִיק** strenges Festhalten an Gottes Willen, welcher vor allem mitfühlende Liebe fordert, und **מִשְׁפָּט** Entscheidung und Entschiedenheit für Recht und Billigkeit gegen Unrecht und Unbill. Die Gerechtigkeit heißt hier das Kleid, das er anzog (wie Ps. 132, 9 vgl. Jes. 11, 5. 59, 17), das Recht der Talar und Turban, womit er sich schmückte (vgl. Jes. 61, 10), wie auch bei arab. Dichtern edle Eigenschaften Gewänder heißen, die Gott jemandem anlegt oder die sich jemand selbst anlegt (*albasa*)¹; dem auf bloßem Leibe getragenen **לְבוֹשׁ** wird die Gerechtigkeit verglichen, das Recht dem **צִיָּה** Prachtturban (vgl. *keffîja* das Kopftuch der Nomaden v. **כִּפָּה** zusammenfassen) und dem Prachtmantel (vgl. **عَبَاءَة**, vulgär *abâja* der Mantel der Nomaden). Irrig ziehen LXX Hier. Syr. Ar. **וַיִּלְבַּשְׁנִי** zu **מִשְׁפָּטִי** der zweiten Vershälfte, während vielmehr von **צָדִיק** *per antanaclasin* gesagt wird, daß Iob diesen anzog und daß dieser hinwieder Iob anzog *induit*, denn **וַיִּלְבַּשְׁנִי** kann, wie der sonst vorliegende Sprachgebrauch zeigt, nicht bed.: sie (die Gerechtigkeit) kleidete mich wol (Umbr.) oder: schmückte mich (Ew. Vaih.), auch nicht: sie umkleidete mich (Schlottm.), sondern nur: sie legte mich als Kleid an d. h. sie machte mich so sich zu eigen, daß meine ganze Erscheinung die Darstellung ihrer selbst war, wie Richt. 6, 34 und zweimal beim Chronisten vom Geiste Jahve's gesagt wird, daß er den Menschen anzieht *induit*, wenn er ihn zum Organe seiner Selbstzeugung macht. **מִשְׁפָּטִי** 14^b ordnet sich als neues Obj. dem Hauptbegriffe von 14^a unter (Hitz.); solcher Rückgriff auf den entfernteren Hauptbegriff ist Stilweise z. B. 34, 29. Dt. 32, 42. Ps. 68, 34. 33.

15 Auge bin ich gewesen dem Blinden,
Und Füße dem Lahmen war ich.

16 Vater war ich für die Dürftigen,
Und die Rechtssache Unbekannter gründete ich aus,

17 Und zerschellte das Gebiß des Frevelhaften,
Und aus seinen Zähnen schleuderte ich fort die Beute.

Je weniger Iob hier die Absicht hat, sich den Freunden gegenüber zu rechtfertigen, um so wirksamere Widerlegung finden hier die von

1) Bei Beidâwi kommt einmal **التدرع بلباس التقوى** vor, d. i. Bekleidung mit dem Panzerhemde der Gottesfurcht.

diesen, bes. von Eliphas c. 22., gegen ihn erhobenen Anklagen harte-
herzigster Lieblosigkeit. Seine Liebe ersetzte die leiblichen und geisti-
gen Mängel anderer, dem Blinden (לְעִיָּה mit *Pathach*) die Augen (vgl.
Num. 10, 31), dem Lahmen die Füße. Vater (εἰς πατέρα 1 M. 2, 65)
war er für die Dürftigen, was durch ein schönes Wortspiel ausgedrückt
wird, wie wenn es hieße, was viell. den Urbedd. von אָב und אָבִיִּן
entspricht¹: der Schutzbedürftigen Schützer. Unbekannte sah er
nicht als ihn nichts Angehende an, sondern ging ihrer Rechtssache
uneigennützig und unparteiisch auf den Grund; לֹא-רָדָתִי ist Attributivsatz
wie 18, 21. Jes. 55, 5. 41, 3. Ps. 81, 6., mit persönl. Obj.
(eorum) quos non noveram, denn die Uebers. causam quam nesciebam
(Hier.) gibt einen matten zu wenig sagenden Ged.; über אֲחֻקֵּיהִי in
Betreff der selten bei י consec. (12, 4) und beim imper. (40, 11 f.),
zumeist bei feierlich ruhiger Haltung der Rede üblichen Suffixform
ehu s. Ew. § 250^c. Ferner: Ungerechte machte er ohne Schonung
unschädlich und entriß ihnen was sie schon an sich gerissen; וְאֵשׁ בָּרָה
Modus der Folge, näml. der Rechtsermittlung, mit ah wie 1, 15.
19, 20. Die Form מְחַלְעוֹת ist aus מְלַחְעוֹת Ps. 58, 7 transponirt,² denn
طلع *efferre se*, wov. eine Nebenform تلغ, obwol vom Hervorkommen
der Zähne gebräuchlich, gibt keinen so passenden Grundbegr. wie
لذغ *pungere, mordere*, wov. eine Nebenform لتغ; auch das äthiop.
maltâht Kinnlade (*maxilla*) spricht für מלחצה als Grundform. Er zer-
schmetterte die Beißwerkzeuge (das Gebiß) des Schurkischen und mit
sittlichem Ingrimme gegen den Räuber warf er fort aus dessen Zähnen
das Geraubte.

- 18 Da dachte ich: Mit meinem Neste werd' ich verhauchen
Und wie der Phönix langes Leben haben.
19 Meine Wurzel wird offen sein fürs Wasser
Und Thau übernachteten in meinem Gezweige.
20 Meine Ehre wird immerfrisch mir bleiben
Und mein Bogen sich in meiner Hand verjüngen.

An und für sich ließe sich 18^b wol übers.: „und gleich dem Sande
viele Tage leben“ (Trg. Syr. Ar. Saad. Gecat. Lth. und unter den
Neuern Umbr. Stick. Vaih. Hahn Hgst. Merx), so daß die Menge der
Tage mit der Vielheit der Sandkörner verglichen wird; die Berechnung
der ungeheuren Summe der Sandkörner (Atome) des Weltalls war be-
kanntlich ein Lieblingsproblem des Altertums (Horaz *od.* I, 28 Anf.),
und in der alttest. Schrift wird sogar das umfassende Wissen Salomo's

1) Den Arabern gilt *ab* Vater als ein *ʿamid* d. i. starres primitives Wort,
welches zwar äußerlich sich zu *abâ*, *j'abu* stellt, aber ohne appellative attri-
butive Bed. ist oder, wie sie sich ausdrücken, keine صِفَة (Begriff) in sich
schließt.

2) Vgl. פֶּשֶׁבַּע für פֶּבֶשׁ, שִׁמְלָה für שִׁלְמָה, מְרִסֵּחַ Schauspiel, Lustbarkeit
für מִסְרָח, مَعْلَقَة Löffel (v. لعق lecken) für مَلْعَقَة u. dgl. mehr.

dem „Sande am Meeresufer“ verglichen 1 K. 5, 9., um wie viel eher ein in Tage zerlegtes langes Leben, vgl. Ovid *metam.* 14, 136—138: *quot haberet corpora pulvis, tot mihi natales contingere vana rogavi.* Für diese Auffassung würden wir uns entscheiden, zumal da auch Hab. 1, 9. Ps. 139, 18 der Sand an sich, nicht der Meeressand Bild einer Unzahl ist, wenn nicht eine vielstimmige jüdische Ueberlieferung dem חול hier die Bed. eines unsterblichen oder vielmehr aus dem Tode immer neu erstehenden Wundervogels sicherte. Die Zeugen sind folgende: 1) *Sanhedrin* 108^b, wonach חול nur ein anderer Name für den Vogel אֵרֶץ־יָם¹ ist, von dem dort gefabelt wird, daß er, während Noah die Thiere der Arche fütterte, ganz ruhig in seiner Breterkammer sitzen blieb und zwar um dem ohnehin vielbeschäftigten Patriarchen nicht noch mehr Mühe zu machen, und daß ihm dieser deshalb als Lohn Unsterblichkeit wünschte (יָהָא רַעִיָא דְלֵא חַמְיָה). 2) Daß dieser Vogel חול kein anderer als der Phönix ist, setzen die Midraschim (gesammelt im *Jalkut* zu Iob § 517) außer Zweifel. Dort wird gefabelt, daß Eva allen Thieren vom verbotenen Baum zu essen gegeben und daß nur Ein Vogel, Namens חול, diese Todeskost verschmäht habe: „er lebt tausend Jahre, nach deren Verlauf Feuer von seinem Neste ausgeht und ihn bis auf einen Rest von der Größe eines Eies verbrennt“, oder auch: daß er von selbst auf einen solchen Rest zusammenschwinde, aus dem er dann wieder aufwächst und fortlebt (וְחַיָּוִי וְחַיָּוִי). 3) Die Masora bemerkt, daß וְכָחֹל in zwei verschiedenen Bedd. (בְּחַרְרֵי לִישׁוֹנֵי) vorkomme, indem es an u. St. nicht wie Gen. 22, 17 den Sand bed. 4) Kimchi im Lex. bezeugt: „In einer correcten jerusalemischen Handschrift fand ich die Bemerkung: בְּשׂוּרִיק: כְּשׂוּרִיק: d. h. וְכָחֹל nach nehardeensischer, וְכָחֹל nach westländischer (palästinischer) LA“, wonach also die babylonische Masoretenschule von Nehardea² וְכָחֹל an u. St. auch in der Aussprache von וְכָחֹל Gen. 22, 17 unterschied. Ein Schluß auf das hohe Alter dieser Ueberlieferung läßt sich 5) aus LXX ziehen, welche ὡς περ στéλεχος φοίνικος übers., wonach It. *sicut arbor palmarum*, Hier. *sicut*

1) Aehnlich lautet im Bundeheesch der Name *Vārešah* (وَارِشَة); es heißt so ein Raubvogel, welcher zwar von Gott geschaffen ist, aber durch das Tödten reiner Geschöpfe, bes. anderer Vögel, den Wunsch Ahrimans erfüllt, s. Justi, Bundeheesch S. 224 f. Es ist also nicht der Phoenix. Auch der pers. *Simurg* (d. i. Si-Vogel, s. Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 125) gleicht dem Phoenix nur in der Langlebigkeit, ein anderer mythologischer Vogel *Koknus* (nach persisch-türkischen Wörterbüchern Name des Phoenix) dagegen auch in dem Wiedererstehen aus der eignen Asche, s. den Art. Phoenix bei Ersch u. Gruber. Dieses قوقنوس ist ohne Zweifel = κύκνος, denn die Sagen vom Schwan und Phoenix haben sich vermischt, s. Philostrats Leben des Apollonius III, 49: „Die Inder fügen hinzu, daß der im Neste sich verzehrende Phoenix sich selber ein Sterbelied singe. Das selbe sagen einsichtige Beobachter vom Schwan.“

2) Eine andere babyl. Masoretenschule ist die der סורא d. i. von Sora; Differenzen der beiden werden zu Gen. 47, 19. Ex. 26, 23. Richt. 14, 15. Neh. 4, 5 notirt, vgl. Strack in Luth. Zeitschr. 1875 S. 609.

palma. Wüßten wir nicht aus den angeführten Zeugnissen, daß חויל Name des Phönix ist, so möchte man meinen, daß LXX ויכחול nach dem arab. *nachl* Palme erklärt habe, wie dies Schult. thut, aber in Beihalt jener Zeugnisse ist es wahrscheinlicher, daß die Uebers. urspr. ὥσπερ φοῖνιξ lautete und daß ὥσπερ στέλεχος φοῖνιχος eine Interpolation ist: στέλεχος scheint aus קני das man קנה las (s. Merx p. LXXII) herausgeklaut, φοῖνιξ aber bed. sowol den unsterblichen Wundervogel als die unversiegbar jugendkräftige Palme.¹ Wir haben den umgekehrten Fall bei Tertullian *de resurrectione carnis* c. XIII, welcher dort die Psalmstelle 92, 13 δίκαιος ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει nach der Uebers. *justus velut phoenix florebit* von dem die Unsterblichkeit des Menschen versinnbildenden *ales orientis* oder *avis Arabiae* deutet.² Beide Bilder, das vom Phönix und das von der Palme, sind im Munde Iobs und im Zus. der Bildreden v. 18. 19 gleich passend und ansprechend, aber die Palme heißt überall sonst תְּמָר. Dagegen müssen wir eine nachweisbare Bez. auf den arabisch-ägypt. Phönix-Mythus in einem Buche, welches auch sonst durchweg Aegyptisches mit Arabischem verschmelzt, sofort willkommen heißen, um so mehr als 6) auch die ägypt. Sprache selbst חויל oder חויל als Namen des Phönix bestätigt, denn ΑΛΛΩΗ, ΑΛΛΟΗ wird in den koptisch-arabischen Glossarien durch *semendel* = *semendar*, in beiden Formen gemeinsamer Name der zwei unverbrennbaren Thiere: des Salamander und des Phönix, und bei Kircher durch *avis Indica, species Phoenicis* erklärt.³ Aus diesem äg. Phönixnamen mag חויל hebraisirt sein; schon Bochart vermutet für חויל die Bed. Umschwung (vgl. حَوْل das Jahr) — eine passende Bez. des nach vielhundertjährigem Leben (einer Phönix-Periode von 500,

1) Nach Ovid *metam.* 15, 396 macht sich der Phoenix auf der Palme sein Nest und nach Plinius *h. n.* 13, 42 hat er von der Palme den Namen: (*Phoenix avis*) *putatur ex hujus palmae argumento nomen accepisse, iterum mori ac renasci ex se ipsa.*

2) Nicht ohne Beziehung auf Clemens Rom. in seinem Corintherbrief c. XXV., wonach der Phoenix ein arabischer Vogel ist, welcher 500 J. lebt, dann in einem Neste, das er sich aus Weihrauch, Myrrhen und Aromen baut, stirbt und die Larve eines jungen Thiers zurückläßt, welches herangewachsen das Nest mit den Gebeinen des Vaters auf den Sonnenaltar des ägypt. Heliopolis bringt. Die Quelle ist Herodot 2, 73 (der aber statt des Myrrhennestes ein Myrrhenei hat), und ähnlich erzählt Tacitus *ann.* 6, 28. Anders Lactanz in seinem Gedichte vom Phoenix, wonach dieser, der einzige seines Geschlechts, in einem „von der Sintflut unberührt gebliebenen Lande horstet.“ Näher stimmt mit der Angabe der arabischen Heimat der jüdische Tragiker Ezekiëlos, in dessen Drama *Ἐξαγωγή* ein dem Wanderzuge Israels vorausgeschickter Kundschafter auch den Phoenix gesehen zu haben berichtet, s. meine *Gesch. der jüd. Poesie* S. 219.

3) Auch ein koptisch-arab. Glossar, welches Prof. Fleischer in Abschrift besitzt, hat πιαλλον· السندل, תְּמָר הענף. Die Angabe Kirchers bestätigt sich also. Der belegbare alte Name des Phoenix ist aber *bennu*. Und die Palme — bem. Lauth — hierogl. *bene(r)*, kopt. BENNI, BENNE kann mit dem Vogel *bennu φοῖνιξ* um so füglicher zusammengestellt werden, als er auch *benu* geschrieben vorkommt.

nach Suidas 654 J.) sich verjüngenden Vogels: *quae reparat seque ipsa reseminat ales* (Ovid), nicht nur selber ein neues Leben beginnend, sondern auch ein neues großes Jahr: *conversionem anni magni* (Plin.) bringend; in den hieroglyph. Abbildungen trägt er den Sonnenkreis als Krone. In der Fülle göttlicher Segensgüter und im Bewußtsein gottgemäßen Gebrauches derselben hoffte Iob φοίνικος ἔτη βιοῦν (Lucian *Hermot.* 53) und, wie der nun ins rechte Licht tretende erste Halbers sagt, zusammenzuhauchen oder zu sterben עִם-קָנִי. Im Hinblick auf die Gestaltung des Mythos, nach welcher Ovid singt: *Quassa cum fulvâ substravit cinnama myrrhâ, Se super imponit finitque in odoribus aevum*, ließe sich übers.: zugleich mit meinem Neste (Umbr. Hirz. Hlgtst.), aber mit dem Wunsche, seiner Lieben keines vor sich hinterleben zu sehen, läge darin zugleich der Wunsch, daß ihn keines überleben möge, was an sich unnatürlich und dem Bewußtsein des Semiten schnurstracks entgegen, der angesichts des Todes den zweifachen Wunsch hegt, in seinen Kindern fortzuleben (ein arab. Sprichwort sagt *men chalaf el-weled el-fâlih ma mât* wer ein edles Kind hinterließ, ist nicht gestorben) und im Schoße der Seinen zu sterben. Diesen letzteren Wunsch ausdrückend bed. עִם-קָנִי bei = in Gemeinschaft (vgl. Jes. 38, 11. Ps. 120, 5) meines Nestes (קָנִי wie arab. *wakn* v. *wakana* festliegen, brüten, vom Vogel) d. i. im Familienschoße, nicht ohne Bez. auf den Phönix, der nach Herodot, Plinius, Clemens u. A. die Ueberreste seines Vaters im Myrrhenneste oder Myrrhenei nach Heliupolis ins Sonnenheiligtum bringt und ihm so die letzte höchste Ehre erweist; anders, aber doch ähnlich Horapollo 2, 57., wonach der junge Vogel, aus dem Blute des alten entstanden, σὺν τῷ πατρὶ πορεύεται εἰς τὴν Ἥλιον πόλιν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ, ὃς καὶ παροραγνόμενος ἐκεῖ ἅμα τῇ ἡλίῳ ἀνατολῇ τελευτᾷ. Der Vater erfährt also im Tode noch durch kindliche Liebe die höchsten Ehren, und das ist worauf die von Iob ausgesprochene Hoffnung, bei (in) seinem Neste sterben zu können, anspielt.¹ Der folg. Nominalsatz 19^a setzt das Bild der Hoffnung wie 16^a den Rückblick fort: meine Wurzel — so hoffte ich — wird geöffnet (erschlossen) bleiben nach Wasser hin d. h. sie wird immer neue Nahrung und Stärkung aus nahem Wasservorrath einsaugen, und Thau wird nächtigen auf meinem Gezweige d. i. Nachts darauf herabfallen und zu dessen Erfrischung liegen bleiben. אֲלֵי (= אֱלֵי, Grundform *ilaj* wie z. B. אֲלֵי) kommt nur viermal im

B. Iob vor (vgl. 3, 22. 5, 26. 15, 22). קָנִי bed. hier nicht Ernte, wie es die Alten misverstehen, sondern wie 14, 9. 18, 16 Zweig oder Zweigwerk. Das Bild von Wurzel und Gezweig, dem Zufluß von Lebenskräften nach unten und oben, ist das Gegenstück zu 18, 16 vgl. zum

1) Merx im Archiv 2, 104 ff. und seinem Gedicht von Iob 1871 liest nach LXX Ephrem Barhebraeus קָנִי (statt קָנִי) und vocalisirt וְכִחִיל: ich werde mit aromatischem Holze (so spät erst) vergehen und gleich Sandkörnern viele Tage verleben. Aber dann müßte doch wenigstens statt אֲנִי ein auch für קָנִי passendes Wort wie כֹּלֶה, עֵבֶר, חֶלֶם oder dergl. gebraucht sein.

Abgebildeten 21, 24. Auch in v. 20 geht wie v. 19. 16 ein Nominalsatz voraus (denn die verbürgte LA ist **חַדָּשׁ**, nicht **חָדָשׁ**), und ein Verbalsatz folgt: seine Ehre — so hoffte er — sollte immer neu bleiben bei ihm d. i. trotz hohen Alters in ungeschwächtem Werthe und Glanze ihm verbleiben; es ist seine Ehre vor Gott und Menschen gemeint, nicht seine Seele (Hahn), allerdings ist **דֹּסָא** eine Benennung der **נַפֶּשׁ** (Psychol. S. 98), für welche aber **חַדָּשׁ** als Präd. sich nicht eignet. Neben der Ehre steht die Mannhaftigkeit oder Wehrhaftigkeit, deren Symbol der Bogen: und mein Bogen sollte sich in meiner Hand verjüngen d. i. immer neue Spann- und Schnellkraft gewinnen. Es ist unnöthig, **כִּי** zu ergänzen (Hirz. Schlottm. u. A.). Das V. **חֲלַף חֲלָהּ** bed. eig. ‚nachrücken‘; das *Hi.* Fortgang gewinnen, Neues an die Stelle des Alten treten lassen, sich verjüngen. Diese mit **וְאִמְרֵי** eingeführten Hoffnungen waren selbst ein Bestandtheil seines ehemaligen Glückes. Darum kann dessen Schilderung im Anschluß an jenes **וְאִמְרֵי** sich ohne weiteres fortsetzen.

- 21 Auf mich hörten sie und harreten,
Und gaben still sich hin meiner Rathertheilung.
- 22 Nach meinem Worte sprach man nicht noch einmal,
Und auf sie träufelte meine Rede.
- 23 Und sie warteten wie des Regens meiner,
Und thaten weit ihren Mund auf nach Ernteregen.
- 24 Ich lachte ihnen zu, wenn sie kein Vertraun hatten,
Und meines Angesichts Licht machten sie nicht hinfällig.
- 25 Ich wählte den Weg für sie aus und saß als Haupt,
Und thronte wie ein König in der Kriegsschaar,
Gleichwie einer, der Trauernde tröstet.

Aufmerksam, verlänglich und empfänglich hörten sie ihm zu (was **לִּי שָׁמַע** bed.) und warteten, ohne zu unterbrechen, dessen was er sagen würde; **לִי** steht wie **עֲלֵימוֹ** 22^b ohne Emphase voraus (s. zu Jes. 9, 2), **וְיִחְלָפוּ** ist Pausalaussprache mit *Dag. affectuosum* wie Richt. 5, 7 **חֲדָלִי** (nach korrekten Texten) Olsh. § 83^b, die LA Kimchi's **וְיִחְלָפוּ** ist die LA Ben-Naftali's, jene die LA Ben-Aschers (s. Norzi und Luzzatto, *Prolegomeni* § CXIX). Wenn er Rath ertheilte, verharreten sie in vertrauensvoll hingeebener Stille: dies der Sinn von **יָדָמוּ** (*fut. Kal* von **דָּמָם**); **לִּימוֹ**, dichterisch für **לִּי**, führt nicht bloß die äußere Ursache (s. zu Hab. 3, 16) des Schweigens, sondern wie Ps. 62, 6 das Obj. der stillen Hingabe ein; in einigen Codd. findet sich **לְמוֹצְצֵהִי**, aber gegen die Masora. Hinter seinem Worte drein *non iterabant* d. i. wie Hier. erklärend übers.: *addere nihil audebant*, und wolthuend, ergötzend, erquickend troff auf sie nieder seine Rede. Das in **הִנֵּה** sich andeutende Bild wird in v. 23 nach Dt. 32, 1 weitergeführt: sie warteten auf sein herzerfrischendes Wort wie auf Regen **מִזְרִי**, wobei wie 23^b zeigt vorzugsweise an den die Saat durchfeuchtenden sogen. (herbstlichen) Frühregen gedacht ist; sie sperrten ihren Mund auf nach Spätregen **מִלְקוֹשׁ** (s. zu 24, 6), d. i. sie lechzten nach seinem Worte, welches dem oft ausbleibenden und deshalb um so ersehnteren März- oder Aprilregen glich, der zum vollen Reifen der bald zu erntenden Feldfrucht

mitwirkt,¹ פָּעַר פָּחַ bed. das Mundaufsperrn des gespannt Horchenden und überh. des begierig Verlangenden Ps. 119, 131 vgl. 81, 11. In 24^a gewinnt man einen ebenso syntaktisch als sachlich passenden Ged., wenn man übers.: „Lächelte ich ihnen zu — sie glaubtens nicht“ d. i. hielten solche Herablassung für kaum möglich (Saad. Raschi Rosenm. de Wette Schlottm. u. A., Lth. sinnig, aber unmöglich: *wurden sie nicht zu küne darauff*), אֶשְׁחֶק ist dann *fut. hypotheticum* wie 10, 16, 20, 24, 22, 27 f. Ew. § 357^b. Diese Erkl. wird durch die von Baer bevorzugte LA לֹא יֵאֱמִינוּ (Syr. Trg., Concordanz Nathans, Nachmani, Codd.) gefordert. Aber es will nicht gelingen, 24^b in ein angemessenes Verh. zu diesem Ged. zu setzen, denn mit AE zu erklären: sie hielten deshalb den Glanz meines Antlitzes um nichts geringer d. h. mein Ansehn erlitt dadurch bei ihnen keinen Abbruch, ist bei dem biblischen Sinne von ‚Licht des Angesichts‘ nicht möglich; Hengstenbergs Erkl.: sie zwangen mich nicht durch ihre große Freiheit eine ernste Miene anzunehmen gibt einen Ged. der was bereits לֹא יֵאֱמִינוּ sagt nur abschwächt, und Schlottmanns: sie ließen das Licht meines Antlitzes d. i. meiner Gunstbezeugung nicht hinfallen d. i. nicht vergeblich sein, hat den Sprachgebrauch gegen sich, wonach הָפִיל פָּנִים bed.: machen daß das Antlitz (mismutig Gen. 4, 5) sich senkt, sei es das eigne Jer. 3, 12 oder das eines Andern. Statt פָּנֵי heißt es hier malerischer אִוֵּר פָּנֵי: des Antlitzes Licht d. i. Heiterkeit (wie in dem zwiefach verwandten Spruche Spr. 16, 15). Hinzugenommen das אֶשְׁחֶק אֱלִיהֶם ergibt sich also der Ged., daß er lachte und sich durch nichts aus seiner getrosten wolgemuten Fassung herausbringen ließ. So werden also diejenigen, denen Iob zulachte, als in einer Lage und Stimmung befindlich zu denken sein, welche seine Heiterkeit leicht trüben konnte, aber doch nicht zu trüben vermochte, und diesen ihren Zustand bez. eben das als Attributivsatz (Umbr. Vaih. Hitz.) nach Ps. 16, 4, 49, 14 oder auch nach dem Schema Jes. 30, 31 als Umstandssatz (Dillm.) zu fassende לֹא יֵאֱמִינוּ (לֹא, nicht, וְלֹא, nach LXX Hier.), eine RA die schon 24, 22 in der Bed. glaubens- oder hoffnungslos sein, verzagen vorkam (vgl. הֵאֱמִין Glauben fassen Ps. 116, 10). Also: ich lachte ihnen zu, ihnen die oder: wenn sie nicht glaubten d. i. verzagten, und so verzweifelt auch anscheinend ihre Lage war — meines Antlitzes Heiterkeit vermochten sie nicht hinfällig zu machen. So entmutigt sie waren, ihn konnten sie nicht mut- und rathlos machen. So schließt sich nun auch 25^a passend an: ich wählte ihren Weg aus² אֶבְחַר mit dem Acc. wie

1) Der Spätregen (ὁ ὕψιμος Jac. 5, 7., targ. מֵטֶר לְקֵרֶשׁ s. zu 24, 6) heißt so im Verh. zum Frühregen (ὁ πρόωγος, targ. בְּבֵרִי) welcher hebr. als der das Erdreich zur Saatzeit einweichende יִזְרָה oder מִזְרָה genannt wird. Der Frühregen fällt in den Anfang, der Spätregen in die Mitte des ökonomischen Jahres; jener in die Herbstzeit (die Hauptregenzeit), dieser an das Ende des Frühlings; die Grenze zwischen Ernte und Aussaat bildet das am 15. Tischri beginnende Laubenfest als Erntedankfest.

2) Statt אֶבְחַר schreibt Ben-Ascher nach besonderer Regel אֶבְחֵר, s. *Thorath Emeth* p. 27.

7, 15. 9, 14. 15, 5 vgl. 34, 4: aus mehrerem Möglichen ein Bestimmtes auswählen, versch. von בָּחַר z. B. Jes. 66, 3) d. i. ich machte den Weg ausfindig, den sie einzuschlagen hätten, um aus ihrer aussichtslosen schlimmen Lage herauszukommen, und saß da als Oberhaupt, wie ein König, den eine gewappnete Schaar wie eine Schutz- und Ehrenwache, seines Winkes gewärtig, umgibt, aber nicht wie ein Gewaltherrscher, sondern als einer der sich zu den Trauernden herabließ und sie tröstete (נָחַם Pi. eig. frei aufathmen machen). Dieses friedliche Königsbild erinnert an das kriegerische 15, 24. בְּאֶשֶׁר ist hier nicht zu יָנַחם gehörige Conj.: wie einer tröstet, sondern entw. in *instar ejus qui* aufzulösen oder zusammengesetzte Conj. mit folg. Relativsatz, wie LXX construiert: ὃν τρόπον παθεινὸς παρακαλῶν. Aehnlich sind Sach. 10, 6. Ob. v. 16^b. Die Accentuation (כֹּאשֶׁר Tarcha, אַבְלִים Munach, יָנַחם Silluk) entspricht der Uebers.: wie wer Trauernde tröstet. Ist אַבְלִים יָנַחם Relativsatz, so sollte כֹּאשֶׁר mit *Mugrasch* und אַבְלִים mit *Mercha-Zinnorith* bezeichnet sein. Von der glückseligen Vergangenheit, der schlechthin vergangenen, geht Iob nun zu der schroff damit contrastirenden Gegenwart über.

Der zweite Theil der Monologe c. XXX.

Schema: 10. 8. 9. 8. 8. 8. 8. 8.

- 1 Und jetzt verlachen mich Jüngere als ich an Tagen,
Solche deren Väter ich verschmähte
Beizugesellen den Hunden meiner Herde.
- 2 Wozu sollte mir auch der Hände Kraft von Solchen,
Denen verloren gegangen Spannkraft.
- 3 Durch Mangel und Hunger gliederstarr,
Sie die benagen die Steppe,
Das Döster der Wüst' und Wüstnis,
- 4 Sie die Salzkraut pflücken am Gesträuche,
Und Ginsterwurzel ist ihr Brot.

Mit וַיִּצְחָה, welches sonst den Wendepunkt von den Prämissen zum Schlusse, von Rüge zu Strafdrohung u. dgl. ausdrückt, beginnt Iob die traurige Wendung zu beklagen, welche sein früheres Glück genommen. Die durch *Olevejored* abgesteckte erste Verszeile ist absichtlich so unverhältnismäßig lang, um einen recht tief- und langathmigen Anfang des nun anhebenden Klagelieds zu bilden. Vordem, wie er im ersten Theile der Monologe erzählt hat, ein Gegenstand der ehrfürchtigsten Scheu für die vornehme städtische Jugend 29, 8., ist er jetzt ein Gegenstand des Hohngelächters (שָׂחַק לֵאֵל auslachen, versch. von שָׂחַק אֵל 29, 24 zulachen, anlächeln) für das junge nichtsnutzige Gesindel einer verkommenen Menschenklasse. Es sind jene עֲנִיִּי אֶרֶץ, deren jammervolles Loos er 24, 4^b—8 den schwer zu lösenden Räthseln göttlichen Weltregiments zugezählt. Je weniger er den Unbarmherzigen zugehört, welche das Misgeschick dieser Elenden, statt es möglichst zu mildern, nur eigennützig ausbeuten, um so unverantwortlicher ist die schnöde

Behandlung, welche er jetzt von ihnen erfährt, indem sie, welche nach Proletarier-Weise ihn schon als Reichen hassten, sich nun der Zerstümmerung seines Glücksstandes freuen. Jüngere als er an Tagen (לְיָמִים wie 32, 4 mit לְ der näheren Bestimmung, statt dessen der bloße Acc. hier unzulässig war, vgl. zu 11, 9) lachen über ihn, Söhne solcher Väter, die so unbrauchbar und unzuverlässig waren, daß er ihnen selbst einen so niedrigen Dienst, wie den der Schafhunde, anzuvertrauen verschmähte (לְ מָאָס vgl. מָאָס 1 S. 15, 26). Schult. Rosenm. Schlottm. nehmen שִׁיתָ עַל שִׁיתָ für praeficere, aber das müßte eben שִׁיתָ heißen; שִׁיתָ עַל bed. beordnen d. i. gleichsetzen oder beige-sellen; auch ist die Aufsicht über die Schäferhunde kein so gar niedriger Dienst, während Iob sagen will, daß er sie nicht einmal für geeignet zu einer so untergeordneten Dienstleistung hielt, wie diejenige der den Hirten mithelfenden Hunde ist. אֵם 2^a gehört nicht zu הַדִּיָּהִם, auf die Jüngeren im Untersch. von den Vätern bezüglich (Ausg. 1), sondern nach 2, 10 zur Frage: wozu auch wäre für ihn zu gebrauchen ihrer Hände Kraft, wobei Vater und Kinder zusammengefaßt sind (לְמַה ad quid, quorsum wie Gen. 25, 32. 27, 46). Sie (dieser Menschenschlag) sind ausgemergelte Taugenichtse: ihnen (עֲלֵיהֶם hier für עֲלֵיהֶם = לָהֶם 1 S. 9, 3) verloren gegangen ist קִלְחָה. Die Bed. senectus, welche 5, 26 paßt, ist hier unanwendbar, denn daß „hohes Alter für sie verloren ist“, wäre doch ein geschraubter Ausdruck für den Ged., daß sie frühe hinsterven. Nicht den Begriff senectus oder senectus vegeta, sondern vigor rüstige Kraft, volle Frische erwartet man hier, wie auch Syr. (u'sno) u. A. übers. Daß man diesen durch Vergleichung des arab. كَلَح straff, stramm anziehen gewinnt, ist zu

5, 26 gezeigt worden. Mit 3^a beginnt ein neuer Satz; הַלְמוֹד heißt es, nicht הַלְמוֹדִים, weil das B. Iob dieses ihm eigentümliche hebräoarab. Wort (hier und 15, 34) überhaupt nicht flectirt (außerdem nur Jes. 49, 21 הַלְמוֹדִה), es ist auch im Arab. mehr Subst. (s. zu 3, 7) als Adj. (z. B. Hist. Tamerlani bei Schult.: الصخر الجلود der härteste Fels)

und bez. hier den Zustand oder die Eigenschaft äußerster Entkräftung und Arbeitsunfähigkeit. Das Subj. fehlt, es wird skizzenstrich-artig Zug an Zug gereicht, dem elliptischen Nominalsatz folgen Participia mit fingerzeigendem Art. Das Part. הַיָּדָרִים wird von LXX Trg.

Saad. (فَارِيس) und den meisten Alten nach عَرَقَ يَرْك ful. يَغْرَق

fugere, abire erklärt, was aber einen matten und, da die Wüste als eigentlicher Wohnsitz dieser Leute zu denken, sogar ungeeigneten Sinn gibt. Dagegen bed. עֵרַק im Arab. wie Syr. auch ‚benagen‘, und diese Bed. des dem B. Iob (hier u. 30, 17) ausschließlich eigenen Worts ist vollkommen passend; man übers. aber nicht mit Hier. qui rodebant in solitudine (was zwiefach falsch ist), sondern qui rodunt solitudinem, sie benagen den sonnverbrannten dünnen Boden der Steppe, dort mehr thier- als menschenartig hingestreckt (was Gecatilia mit seinem لازم)

adhaerent meint) und ihm ihre dürftige Kost entnehmend. Zu צִיָּה tritt als erklärendes oder vielmehr weiter ausmalendes Permutativ אָמַשׁ שׁוּאָה וּמִשָּׂאָה hinzu. Ebendieselbe alliterirende Verbindung zweier Substantiva gleicher Wurzel findet sich 38, 27. Zef. 1, 15 und ähnliche Nah. 2, 11 (בִּוְקָה וּמִבִּוְקָה); Ez. 6, 14. 33, 29 (שִׁמְמָה וּמִשְׁמָה), vgl. über diesen Ausdruck des Superlativs durch Häufung ähnlicher Wörter Ew. § 313 c. Das V. שָׂאָה hat den Grundbegr. wilden wirren Getöses (z. B. Jes. 17, 12 f.), welcher nicht erst durch den Mittelbegriff zusammenkrachender Trümmer hindurch, sondern mittelst Uebertragung des Chaotischen für das Ohr auf chaotische Eindrücke und Zustände aller Art in den der Verwüstung und des Verderbens übergeht. Das N. אָמַשׁ bed. sonst adverb. ‚nächten‘ (in der vergangenen Nacht) und überh. ‚gestern‘, wonach man erklärt: das Gestern der Oede und Verödung oder mit Festhaltung des adverbiellen Gebrauchs: von gestern her Oede und Verödung = seit langem, vorlängst. Daß מִאֲחֶמְוִי und אֲחֶמְוִי Jes. 30, 33. Mi. 2, 8 den Sinn von *pridem* (nicht erst heute, sondern schon gestern) haben, ist unleugbar, obschon unser Dichter חֶמְוִי 8, 9 umgekehrt in dem Sinne *non pridem* (nicht lange her, sondern erst von gestern) gebraucht. Aber mit der Bed. gestern ist hier nichts anzufangen. Dillm. gibt zur Wahl: was gestern noch eine reine Wüste war, wo also kaum schon etwas zu finden ist, oder: was gestern schon eine reine Wüste war, wo aber heute nichts mehr zu finden ist. Aber שׁוּאָה וּמִשָּׂאָה kann doch nicht Culturland bez. und der Ged., daß sie solches ehe etwas aufgegangen durchstöbern, ist nicht naturgemäß. אָמַשׁ erscheint hier in der Substantivbed., von welcher die adverbielle ausgeht. Da es urspr. gestern Nacht oder Abend, dann erst gestern bed., so muß es ein Synon. von ‚Nacht‘ sein (vgl. türk. *dün* gestern und Nacht), welches, nach dem arab. أَمَسٌ^١ beurtheilt, auf den Grundbegr. der Senkung der Sonne nach dem Horizonte hin zurückgeht,¹ also: „Düsterheit (Trg.:

1) أَمَسٌ hängt offenbar mit مَسَى, مَسَى, zunächst durch Vermittlung der IV. Form امسى, zus. امسَاء ist nach den Originalquellen eig. der ganze Nachmittag bis zum Sonnenuntergang, und diese Zeit heißt so, weil die Sonne in ihr تَمَسُّو oder تَمَسَّى, streift, d. h. sich nach dem Horizonte hin senkt (von der V مَسَّ mit den Grundbedd. *stringere, terere, tergere, trahere, prehendere, capere*). Ebenso sagt man الشمسٌ تَدْلُكُ, eig. die Sonne reibt, تَضِيفُ sie schließt sich an, تُشَقِّرُ sie geht zum Rande (شَفِير, شَفَر), alles in ders. Bed. Als Subst. gebraucht, ist أَمَسٌ mit folg. Genitiv *la veille de* . . , der Vorabend von . . , und dann überhaupt der Tag vor . . , das Gegenth. von عَدٌ mit ders. Construction, *le lendemain de*. — Es ist absolut unmöglich, daß es eine weit zurückliegende Vergangenheit bez. sollte. Im Gegenth. wird es, wie unser ‚gestern‘ im allgem. Sinne, immer für eine verhältnismäßig nahe oder als nah

אֲדָמָה אֲדָמָה אֲדָמָה abendliches Dunkel, syn. צֶלְמָה Jer. 2, 6 vgl. 31) der Wüst' und Wüstnis“ (אֲדָמָה als *regens* Ew. § 286^a); die Wüste heißt so weil sie die Augen blendet und wie das Meer dem Auge nichts darstellt als ihre eigne Unabsehbarkeit. Die Conj. אֲדָמָה (Olsh. Dillm.) setzt ein nichtssagendes Wort an die Stelle des bedeutsamen. Welches die dürftige Nahrung ist, die ihnen dieses schaurige Duster gewährt, sagt v. 4. מַלְחָה (auch talm. syr. arab.) ist Melde (versch. v. *maláχē* *maláχē* Malve) und zwar die strauchartige Melde, der sogen. Meerportulak, dessen Knospen und junge Blätter von Armen gepflückt (einer ihrer arab. Namen ist قَطْف) und gegessen werden.² Daß es nicht bloß eine Küsten-, sondern auch Wüstenpflanze ist, zeigt die Erzählung *Kidduschin* 66^a: „König Jannai zog nach כּוּחִית in der Wüste und eroberte dort sechzig Städte [Ges. übers. verkehrt *captis LX talentis*] und bei seiner Rückkehr lud er hocheifreut alle Weisen Israels zu sich und sagte ihnen: Unsere Väter haben מַלְחָה gegessen zur Zeit als sie mit dem Bau des Tempels (nach Raschi: des zweiten Tempels, nach Aruch: des Zelttempels in der Wüste) beschäftigt waren, auch wir wollen מַלְחָה essen zur Erinnerung an unsere Väter! Und man servierte מַלְחָה auf goldenen Tischen und sie aßen.“ Die LXX übers. ἄλιμα (nicht ἄλιμα), wie bei Athenäus einmal arme Pythagoräer ἄλιμα τρώγοντες καὶ κατὰ τοιαῦτα συλλέγοντες heißen. Mit צֶלְמָה (vgl. Num. 24, 6) wird der Ort, wo sie dergleichen eßbare Kräuter suchen und finden, angegeben. צֶלְמָה ist Gesträuch im Allgem., vorzugsweiss der شج (

(*śih*), jene perennirende, vielästige, holzige, bis eine Elle hohe und ebenso viel im Durchmesser habende Pflanze des nicht cultivirten Bodens (Gen. 21, 15), welche eine der größten Wohlthaten Syriens und

gedachte Vergangenheit, so wie غَدٌ für eine verhältnismäßig nahe oder als nahgedachte Zukunft gebraucht. Zamachschari im *Kesschâf* zu Sur. XVII, 25: Die alten Eltern zu pflegen ist eine Pflicht der Kinder, „weil sie so alt sind und heute (*el-jauma*) derer bedürfen, die noch gestern (*bi-l-amsi*) unter allen Geschöpfen Gottes die ihrer bedürftigsten waren.“ Niemals bedeutet es Abend oder Nacht schlechthin. Was Gesenius *thes.* aus *Vita Timari* II, 428 als Beweis dafür citirt — ein angebliches *أَمْسِي* *espertinus*, — ist falsch gelesen und gedeutet (wie überhaupt die Manger'sche Uebersetzung jener Verse von Fehlern wimmelt); — sowol Z. 1 als Z. 9 ist *أَمْسِي* IV. Form von *مَسَا* nach rhetorisch-dichterischer Weise (als „Schwester von *كان*“) gleichbed. mit dem allgem. *كان* oder *صار*. Ein Araber würde sich jenes *אֲדָמָה* nicht anders deuten können als: „am Vorabende von Verderben und Untergang“ d. h. bei dem bevorstehenden oder bald darauf wirklich erfolgten Einbruch von Verderben und Untergang. Fl. Unterdes ist das entsprechende assyr. *musu* Nacht bekannt geworden, wovon *iššur musu* Nachtigall u. dgl. (s. Friedr. Delitzsch, Assyr. Studien I S. 61 u. ö.), und „Schatten“ ist auch im Akkadischen s. v. a. Wüste (*בְּרָכָה*).

der Steppe ist, da sie den Bauern und Nomaden oft das alleinige pflanzliche Brennmaterial liefert, das vornehmste, ja oft Tagereisen weit ausschließliche Gewächs der Steppe, in dessen Schatten sich wenn Alles verdorrt ist noch eine dürrtuge Vegetation erhält.¹ מִן הַמִּינִים 4^b versteht Ges. nach Jes. 47, 14., wo es allerdings Pausalform für מִן הַמִּינִים ist („nicht ists Glühkohle sich zu wärmen“), und zwar deshalb weil Ginsterwurzel nicht eßbar sei. Aber warum wäre als Feuerung Ginsterwurzel und nicht Ginsterreisig genannt? Die neben dem *śih* zur Feuerung dienende Pflanzenwurzel der Steppe heißt *gizl* (v. גִּזַּל ausreißen), nicht *retem*, welches der (in der *Belka* außerordentlich häufige) Ginster ist. Die Araber nennen aber so nicht allein *genista monosperma*, sondern auch *chamaerops humilis*, von dem eine Abart eine Art Pfeilwurzelmehl (*arrow root*) gibt, welches die Indianer in Florida gebrauchen.² מִן הַמִּינִים in der Bed. *cibus eorum* ist also nicht ungreiflich. LXX (welche 4—6 arg durcheinander wirft): οὐ καὶ ὀλίζας ἔβλινον ἐμασῶντο. Ähnlich alle alten Uebers. Man erinnert sich dabei dessen was Agatharchides bei Strabo über die ägyptisch-äthiopischen Rohrwurzel- und Krautesser sagt.³

5 Aus der Gesellschaft werden sie verjagt,
Man schreit über sie wie über Diebe.

1) So Wetzstein in seiner Reise in den beiden Trachonen und um das Hauran-Gebirge.

2) Die Schilderung dieser Steppenpflanzen-Esser entspricht genau der Wirklichkeit, zumal wenn man jenes leiblich verkommene Geschlecht im Gegens. zum Landbauer faßt und Einiges auf Rechnung der Redefigur der

مِبَالِغَةٍ (d. h. Schilderung in stark aufgetragenen Farben) setzt, ohne welche die poet. Fiction in den Augen des Semiten matt und fahl wäre. Der Bauer ist groß, stark, mit prächtigem Bart und ausdrucksvollem Gesichte, während z. B. die heutigen Trachoniten (d. i. die Stämme des *W'ar* רַעַר) ein kleines unansehnliches schwächliches Geschlecht sind, Männer sowol als Weiber. Es ist gewiß, daß die körperliche Vollkommenheit eine Culturpflanze ist, die nur im bequemen Hause gedeiht und guter Nahrung, nam. des Brotes, bedarf, welches der Trachonite noch gegenwärtig sehr selten hat, obschon er die Ernten der Dörfer brandschatzt. Daher dienen die Wurzeln der Pflanzen oft als Speise. Zwei solcher Pflanzen, der *gahh* (גַּחַח) und die *rubba halila* (רֻבָּה חֲלִילָה) sind in meinem Reisebericht beschrieben. Ein Beduine sagte mir einmal, daß sie eigentlich *rubh lila* (רֻבָּה לִילָה) „Gewinn (Profit) einer Abendmahlzeit“ heißen sollte, inwiefern sie oft dieselbe, die Hauptmahlzeit des Tages, ersetzt. Zum Geschlecht der *rubba* gehört auch die *holéwā* (חֻלְוָה); desgl. ißt man die Knollenpflanze *kolén* (קֹלֶן); von einer andern, der *mesā* (מֶסֶה) ißt man Blätter, Stamm und Wurzel. Oft sah ich arme Dorfbewohner (niemals Beduinen) die 1½ Spanne lange und ½ Spanne breiten dicken fleischigen Blätter einer Distelart (die Distel heißt شوك *šök*), Namens *akḳāb* (אַקְקָב), essen. Man pflückt sie, bevor die Stacheln an den zahllosen Spitzen des vielgezackten Blattes holzig werden, kocht sie in Salzwasser und richtet sie mit etwas Butter an. Von dem kleinen (senfkornähnlichen) braunen Samen der *semh* (סֶמֶח) leben ganze Stämme des Volkes der *Ruwalla*. Man kocht die Körner zu einem Brei. Wetzst.

3) s. Meyer, Botanische Erl. zu Strabons Geogr. S. 108 ff.

- 6 In grausigsten Thälern müssen sie wohnen,
In Löchern von Erd' und Felsen.
7 Zwischen Gesträuchen krächzen sie,
Unter Nessel'n sind sie hingegossen,
8 Söhne von Thoren, dazu Söhne von Ehrlosen,
Sind sie hinausgepeitscht aus dem Lande! —

Wenn sie, aus ihren Schlupfwinkeln hervorkommend, sich in Ortschaften des platten Landes oder in Städten blicken lassen, werden sie aus der Mitte der Menschen fortgetrieben *e medio pelluntur* (nach einer ciceron. RA); גַּא (syr. *gau*, arab. *gaww*, *gunw*) ist der Rücken als Hintergrund, das Innere, hier der Kreis socialen Lebens, die geordnete menschliche Gemeinschaft. Auch dieser Ausdruck ist hebräoarabisch, denn wenn man ein Haus oder eine Ortschaft in Gegensatz stellt zu dem was außerhalb ist, so sagt man arab. جَوًّا وَبَرًّا *gunwâ wa-berrâ*

drinnen und draußen oder الجَوَّانِي وَالْبَرَّانِي *el-gunwâni wa'l-berrâni*

das Innere und Äußere. In 5^b ist בִּגְנֹב gleich dem Dieb s. v. a. gleich wie über den Dieb oder deutsch, da uns dieser generische Art. nicht geläufig ist: über Diebe, franz. *on crie après eux comme après le voleur*. In 6^a ist לָשֹׁבֵן nach Ges. § 132 Anm. 1 (vgl. zu Hab. 1, 17) s. v. a. הָיָה לָשֹׁבֵן „sind sie zu wohnen“ = müssen sie wohnen; es könnte auch *habitaturi sunt* bed., bed. aber hier *habitandum est eis*, wie בָּבֵלִים Ps. 32, 9 *obturanda sunt*, vgl. Hos. 9, 13 wo „wird“ und „muß“ gleich zulässig ist. Statt בְּעִירָא (nicht בְּעִירָא) ist בְּעִירָא bezeugt; עִירָא ist entw. Subst. n. d. F. עִירָא (Ges. wie Kimchi) oder Constr. von עִירָא = בְּעִירָא gefürchtet = fürchterlich, so daß die Wortverbindung, was wir vorziehen, eine superlativische ist: *in horridissimâ vallium* in den schauerlichsten Thälern, wie 41, 22 *acutissimae testarum* (Ew. nach § 313^c).¹ Die weitere Angabe der Wohnsitze dieses Menschenschlags: in Löchern (חֲרִי = בָּחֲרִי) von Erde (עֶפֶר Erde hinsichtlich ihrer Bestandtheile) und Felsen (LXX *τρωγλαι πετρῶν*) führt nicht nothwendig auf die Urbewohner des seiritischen Gebirgslandes, welche חֲרִי תְּרֹגְלוֹדֻטַי heißen, sondern es lassen sich ebensowol die Ituräer verstehen; חֲרִי Ez. 47, 16. 18., der Name des weiten Landes um Bosra, mit den beiden Trachōnen (τράχωνες), deren kleiner westlicher, das *Légâ*, die alte Trachonitis ist, und mit Ituräa (dem Drusen-gebirge), bed. die „Höhlenlandschaft“. Hgst. erinnert an die auffällig ähnlichen Bilder, welche Eli Smith von den *Ghawârîne* im mittleren Jordangebiete und den Bewohnern von *Riha* entwirft (Ritter XV, 277. 526). In 7^a liegt, wie 6, 5 zeigt, die Vergleichung dieser Leute mit Wildeseln unter; der פֶּרָא *ferâ* zieht in Rudeln unter Führung eines

1) Anders Wetzstein, Zeitsch. für allg. Erdk. XVIII (1865), 1 S. 30: עִירָא = عَرَض (von عَرَض *ex adverso venire*) das eine Gegend quer durchschneidende Thal oder die den Weg des Wanderers hemmende Schlucht ein passender Name für die tiefen vulkanischen Thalschluchten der Trachonitis.

sog. Rudelthiers (s. zu 39, 5), womit der Dichter 24, 5 die auf Nahrung ausziehenden Banden verglich, hier ist der Vergleichspunkt nach 6, 5 der ihnen Schmerzenslaute erpressende bittere Mangel, nicht ihr *sermo barbarus* (Pineda), wofür Schlottm. an Herodots (IV, 183) Vergleichung der Sprache der troglodytischen Aethiopen mit Nachteulengekrächz (τετρίγασι κατάπερ αἱ νυκτερίδες) erinnert. Zwischen Gesträuchen (insbes. des *śih*, der ihnen etwas Nahrung und Schatten und grünes Lager bietet) hört man sie und hört aus ihrer Rede, wenn man sie auch nicht näher versteht, doch das Misvergnügen und Lamentiren über ihre desperate Lage heraus; dort unter Brennesseln (חר / חרול) wie *urtica* v. *urere*) d. i. nutzlosem und unbequemem Wüstenunkraut sind sie hingegossen d. i. ordnungslos durch einander hingelagert (vgl. *prostrati in gramine molli* bei Lucrez), von קִפַּח 14, 19 = שָׁפַךְ שֶׁפַח, vgl. פָּרַיִחַ *profusus* Am. 6, 4. 7. Hahn Dillm. fassen סִפַּח verw.

סִפַּח in der Bed. *adjungere, associare* (s. Habak. S. 88) und erkl.: unter Nesseln sind sie aneinandergefügt d. i. thun sie sich zusammen. Aber das *Pu.* (wofür man *Ni.* oder *Hithpa.* erwartete) ist ersterer Deutung günstiger. Welcherlei Leute es sind, sagt v. 8: Söhne von Thoren, Ruchlosen, Wahnwitzigen (s. zu Ps. 14, 1), dazu oder desgleichen (גַּם, nicht אֵל) Söhne Namenloser *ignobilium* oder *infamium*, indem בְּלִי-שָׁם hier in Genitivverh. stehendes Adj. ist, nicht *fili infamiae* = *infames* (Hirz. u. A.), wodurch das zweite בְּנֵי dem ersten ungleichartig wird. Die Signalisirungen 8^a sind begründende Appositionen zu dem Subj. des Verbuns 8^b: als (weil) solche sind sie hinausgepeitscht aus dem Lande, nämll. dem Culturlande (18, 17). נִבְּאָה ist *Ni.* von נָבָא = נָבָה (נָבָה) / נָבָה hauen, stechen, schlagen.¹

- 9 Und jetzt bin ich ihr Liedlein worden
Und ward ihnen zum Gerede.
- 10 Sie verabscheun mich, treten fernweg von mir
Und verschonen mein Antlitz nicht mit Speichel.
- 11 Denn mein Lebensseil hat er gelöst und mich gebeugt,
So lassen sie rücksichtslos den Zügel schießen.
- 12 Zur Rechten lehnt die Brut sich auf,
Stoßen meine Füße hinweg
Und werfen auf wider mich ihre Unglücksstraßen.

1) Die / نَكَ ist im hebr. נָבָה, נָבָה, im arab. نَكَأ und نَكَى zunächst zu dem Begriffe der äußerlichen Verletzung durch Schlagen, Hauen u. s. w. ausgebildet, wird dann aber auch auf andere Beschädigungen und in نَوَك auf das Beschädigtsein im Geiste übertragen. In ihrer sinnlichsten Verwendung zeigt sich diese Lautverbindung in der Reduplicationsform نَكَكَكَ, eig. wiederholt auf einen schlagen, einhauen, trop. für: einem mit Forderungen hart zusetzen; nach einer andern Seite hin bed. das obscene نَكَ fut. i und das decente نَكَح eig. stechen. *Fl.*

Die Menschen, über die sich Iob in dieser Str. beklagt, sind keine andern, als die so eben von Seiten ihrer Verrohung und Entartung, wie 24, 4 — 8 von Seiten des ihnen widerfahrenden Unrechts geschilderten. Dieses leiblich wie sittlich verkommene Gesindel, wenn es auf seinen Streifzügen den Wohnsitz Iobs berührt, macht sich über den Leidenden lustig, dessen frühere ernste Mahnungen, eingegeben von mitleidiger Fürsorge, ihnen Beleidigungen dünkten, für die sie sich nun rächen. Er ist ihr Spottlied geworden (נִגְיָהָם wie in den Lehnstellen Thren. 3, 14. Ps. 69, 13) und ward ihnen לְמַזָּה, ihr θροῦλλημα (LXX), der Gegenstand ihres Zungengedresches (מָזָה = arab. *milla*, nicht = *mella*, wonach Schult. *sum iis fastidio*). Sie machen, mit Abscheu ferne stehend, über ihn ihre Glossen, und wenn sie an ihn herankommen, so geschieht es nur, um ihm ihre tiefe Verachtung zu bezeugen: *a facie ejus non cohibent sputam*; die Ausll., welche erkl. daß sie anstandswidrig in seiner Gegenwart ausspucken (Eichh. Justi Hirz. Vaih. Hlgst.) oder mit Pfui! vor ihm ausspucken (Umbr. Hahn Schlottm.), setzen sich darüber hinweg, daß es מַפְנִי, nicht לְפָנַי heißt; vielmehr: sie verschonen sein Angesicht nicht mit Speichel (Hier.: *conspuere non verentur*), so daß er also wirklich, wie er 17, 6 geklagt hat, zum תִּפְחָה Gegenstand der Verspeuung geworden ist (vgl. die in tiefem Zus. damit stehende Aussage des Knechtes Jahve's Jes. 50, 6). Es fragt sich nun, wer 11^a Subj. ist. Das *Chethib* יָחִיר fordert zu dem Versuche auf, das bisherige Subj. beizubehalten. Danach erklären die meisten Neuern: *solvit unusquisque eorum funem suum i. e. frenum suum, quo continebatur antea a me* (Rosenm. Umbr. Stick. Vaih. Hlgst. u. A.), aber יָחִיר bed. nicht ‚Zaum‘, sondern Strang, Sehne, Saite; die Vermittelung der Bed. *redundantia* 22, 20 und *funis* liegt in dem Wurzelbegriff: straff spannen und lang ausgestreckt s.¹ Deshalb denken

1) Das V. ^{וִּתְּרָ} zeigt seine sinnliche Grundbed. zunächst in ^{וִּתְּרָ} יָחִיר Strang, Sehne, Saite (engl. *string*): straff spannen, strecken, so daß die Sache in Einem Striche fortgeht. Daher dann ^{וִּתְּרָ} ^{וִּתְּרָ} einzeln, ungleich, *singulus, impar, opp.* ^{שָׁפַע} *bini, par*, ebenso wie *fard* einzig, einzeln, ungleich (*opp. zauḡ* Paar, gleiche Zahl) von *farada* herkommt, eig. so anspannen oder ausspannen, daß die Sache keine Biegungen und Falten hat, griech. ἐξαπλοῦν (wie im *Pastor Hermæ*: ἐπ' αὐτῷ λεντίον ἐξηπλωμένον λίνον καθάσινον), eine noch im Vulgärarab. (s. Boethor u. *Étendre* u. *Déployer*) erhaltene urspr. transitive Bed. Aus ^{וִּתְּרָ} erwachsen dann, zunächst von der VIII. Form (*ittatara*) ausgehend, die secundären Stämme ^{וִּתְּרָ} und ^{וִּתְּרָ}. Jener (*tatara*) erscheint nur in dem adverb. ^{וִּתְּרָ} und ^{וִּתְּרָ} *sigillatim, alii post alios*, einzeln hinter einander, so daß mehrere Personen oder Dinge eine durch Zwischenräume oder Zwischenzeiten unterbrochene Reihe bilden; dieser (*tarā*) und seine IV. Form (*atrā*) sind s. v. a, *wātara* in einzelnen Absätzen, mit Pausen dazwischen, thätig s., wie die Araber

Hirz. Hitz. an Lösung des ihnen als Gürtel dienenden Leibstricks, um damit Iob zu schlagen. Aber mag man sich für das *Chethib* ירר oder für das *Keri* ירר^י entscheiden, keinesfalls können jene Iob insultirenden Menschen gemeint sein. Dagegen spricht die vereinzelte singul. Fassung der Aussage, während von jenem Gesindel überall in der Mehrzahl die Rede ist; dagegen das כִּי, welches sie einführt und wonach Iob hier die Angabe des Grundes einfließen läßt, weshalb er ohne Gegenwehr solcher brutalen Mishandlung preisgegeben ist. Das Subj. von 11^a ist Gott. Liest man ירר, so darf man nicht erkl.: Er hat seine Sehne (= seinen Bogen) eröffnet = der Umhüllung entnommen (Ew. Hahn und ähnlich schon LXX Hier.), denn ירר bed. eben nicht den Bogen, sondern die Sehne (arab. *muwattar* gespannt, vom Bogen) und während vom Herausziehen des Schwertes aus der Scheide sich allerdings פָּתַח Ez. 21, 33 (gew. שָׁלַח oder הִרִיק) sagen läßt, ist für die Enthüllung des Bogens und Schildes פָּתַח das passende und übliche Wort. Von der Sehne gesagt bed. פָּתַח die angespannte lösen, indem man den Pfeil von ihr abschnellt, wonach z. B. Elisabeth Smith übers.: *Because He hath let go his bow-string and afflicted me.* Aber יִרְעַנִּי ist keine rechte Bez. der Folge einer Beschießung mit Pfeilen, wogegen dem *Keri* ירר^י leicht ein Sinn abzugewinnen ist, dem diese Bez. der Folge entspricht. Die Erkl.: er hat gelöst meinen Zaum oder Zügel, mittelst dessen ich vorher sie bändigte und in Schranken hielt, ist bereits

erklären: „Man sagt von einem Manne أَتَرَى, wenn er mehrere nicht unmittelbar auf einander folgende Handlungen so verrichtet, daß zwischen je zwei Handlungen eine فَتْرَةٌ *intermissio* ist.“ Daher auch תִּרְיִן, תִּרְיִין, Duale eines vorauszusetzenden Sing. תִּרְ singulus (*um*), תִּרְתָּ singula, also eig. *duo singuli* (*a*), *duae singulae*, ganz parall. dem gleichbed. *thināni* (*ithnāni*), *thināini* (*ithnāini*), שְׁנַיִם, Fem. *thintāni* (*ithnatāni*), *thintāini* (*ithnatāini*), שְׁנַיִם statt שְׁנַיִם von einem vorauszusetzenden Sing. *thin-un* (*ithn-un*), *thint-un* (*ithnat-un*), von

בְּתִי, wie *bin* (*ibu*), *bint* (*ibnat*), בֵּן, בַּת (= בְּנֵי, daher בְּתִי) von בְּתִי. — Die Bedd. von *watara*, welche Freytag unter 1, 2, 3, 4 auführt, gehen aus dem transitiv gewendeten יָרַר hervor, wie das ital. *soperchiare*, *soverchiare* von *supra*, beleidigen, beschimpfen; *oltraggiare*, *outrager* von *ultra*; ὑπερβαίνειν von ὑπέρ. Aehnlich استطال عليه und تطاول عليه (Form VI u. X von

طال) sich übermütig gegen jem. benehmen, ihn seine Ueberlegenheit, Uebermacht fühlen lassen, eig. sich lang strecken über oder gegen jem. — Nach einer andern Seite hin aber geht die Bed. lang ausgestreckt s. über in: überhängend, überragend, überschüssig, überflüssig und übrig s., περισσὸν εἶναι, über eine Zahl oder ein Maß hinausgehen, *superare* (vgl. ital. *soperchiare* als *Infrans.*), περισσεύειν, ἰνπεύειν; sich als Ergebnis, Gewinn u. s. w. heraus-

stellen, περισσεύειν u. s. w. Aehnlich ist die Bedeutungsentwicklung von فَضْل und von طَائِل Gewinn, Nutzen, von طال lang gestreckt s. Ebenso kommt unser reich, reichlich von dem Stamm reichen, recken her. Fl.

beseitigt; besser Dillm. als Gegens. zu 29, 20^b wie schon Cappellus: *metaphora ducta est ab exarmato milite, cujus arcus solvitur nervus sicque inermis redditur*, aber dem folg. יִעֲנִי angemessener erkl. man nach 4, 21: er hat mein Lebensseil d. i. das Seil welches mein Leibeszelt ausgespannt und stehend erhält (ähnlich Trg.: meine Kette und die Fäden meines Stranges d. h. meinen äußeren und inneren Lebenshalt) aufgelöst (aufgelockert) und mich gebeugt d. i. abgekräftet (vgl. Ps. 102, 24) oder auch: gedemüthigt. Eben in dieser seiner Ohnmacht

ist er die Zielscheibe entzügelten Uebermutes: und רֶסֶן (arab. رَسَن) den Zaum oder Zügel (denn רֶסֶן ist ein Theil des Zaums) lassen sie vor mir (nicht לִפְנֵי in meiner Gegenwart, sondern מִפְּנֵי vor mir, vor dem sie früher Respekt hatten, מִפְּנֵי nicht anders als Lev. 19, 32) fahren, sie werfen oder schütteln ihn ab (שָׁלַח wie 39, 3., Syn. von הִשְׁלִיךְ vgl. 1 K. 9, 7 mit 2 Chr. 7, 20., arab. سَلَح سَلَح exuere); die Conj. Hitzigs

פָּנִי רֶסֶנָם ihren Zügel vor mir (*acc. loc.*) verschlechtert den Ausdruck. Ist es nun möglich, daß in diesem Zus. פָּרַח etwas Anderes als die Brut jener Nichtswürdigen bezeichne? Dennoch versteht Ew. darunter Iobs Leiden, die wie eine wuchernde böse Brut aus dem Erdboden sich erheben, um ihn anzugreifen; auch Hahn und Dillm. machen die Unglücksscharen der Leidensverhängnisse zum Subj., und zwar schon von 11^b an, welcher von gottverhängten Leiden schlechthin Unsagbares enthält. Uebrigens liegt 13^c als Klotz im Wege, wo aller Spitzsinn aufgeboten werden muß, um die Worte לֹא עוֹר לִמִּי in diesem allegorischen Zus. begreiflich zu machen. Dillm. verzweifelt da an der Richtigkeit des לִמִּי. Aber nein, פָּרַח welches, auf sein *i* gesehen, das einzige Beispiel einer Bildung n. d. F. فَعْلَال zu sein scheint (wie שָׁעִיר das einzige Beispiel einer Bildung n. d. F. فَعِيل), ist das Gesproß oder

Geschmeiß jener sitten- und namenlosen Väter, jene צַעֲרִים v. 1., deren Hohngelächter jetzt Iob ist, wie talm. die Priesterknaben פְּרָחֵי כְּהֻנָּה heißen und arab. فَرَّخ (assyr. *pirhu*) nicht allein das aus dem Ei gekrochene Vögelchen und überh. das Thierjunge, sondern auch den Schlingel oder Strolch bez. Dieses junge Gelichter (Trg. בְּנֵיהֶן, Balmes falsch בְּיָהֶן) erhebt sich עַל-רַמְיָן Iob zur Rechten, welches die Stelle des Verklägers (Ps. 109, 6) und überh. des einem Zusetzenden und ihn Vergewaltigenden ist, und sie drängen ihn immer weiter, ihm einen Fußbreit nach dem andern streitig machend: רַגְלִי שָׁלַח meine Füße stoßen sie fort *protrudunt* (שָׁלַח nicht anders als 14, 20). Schon in diesem Drängen von einer Stelle zur andern bereitet sich die mit 12^c beginnende hyperbolische Schilderung ihres feindseligen Treibens unter dem Bilde einer Belagerung vor. Das fut. consec. וְנִסְכִּי 12^c ist nicht rückblickend wie יִעֲנִי gemeint, sondern stellt Gegenwärtiges mit Gegenwärtigem referirend in Folgenzus. (vgl. Ew. 343^a). Daß וְנִסְכִּי

gekrochene Vögelchen und überh. das Thierjunge, sondern auch den Schlingel oder Strolch bez. Dieses junge Gelichter (Trg. בְּנֵיהֶן, Balmes falsch בְּיָהֶן) erhebt sich עַל-רַמְיָן Iob zur Rechten, welches die Stelle des Verklägers (Ps. 109, 6) und überh. des einem Zusetzenden und ihn Vergewaltigenden ist, und sie drängen ihn immer weiter, ihm einen Fußbreit nach dem andern streitig machend: רַגְלִי שָׁלַח meine Füße stoßen sie fort *protrudunt* (שָׁלַח nicht anders als 14, 20). Schon in diesem Drängen von einer Stelle zur andern bereitet sich die mit 12^c beginnende hyperbolische Schilderung ihres feindseligen Treibens unter dem Bilde einer Belagerung vor. Das fut. consec. וְנִסְכִּי 12^c ist nicht rückblickend wie יִעֲנִי gemeint, sondern stellt Gegenwärtiges mit Gegenwärtigem referirend in Folgenzus. (vgl. Ew. 343^a). Daß וְנִסְכִּי

19, 12 (s. dort) von den wider Iob anrückenden Leidensscharen gesagt war, darf uns nicht beirren; hier ist es jenes junge Volk, welches gegen Iob die Belagerungsdämme des Unglücks oder der Leidenswucht (אִיר), die sie ihm zu fühlen geben wollen, aufwirft. Des Schutzes seiner Kinder und Knechte beraubt, seinem Weibe zum Ekel und seinen Geschwistern ein Abscheu geworden, von aller Pflege und Obhut treuer Liebe verlassen 19, 13—19, liegt Iob im Freien (s. oben zu 2, 8^b) und in diesem Zustande ist er schutz- und wehrlos der grausamen Schadenfreude jener umherschweifenden Zigeunerhorden preisgegeben.

- 13 Sie reißen ein meinen Steig,
Zu meinem Sturze wirken sie mit,
Die selber Hülfsen.
14 Wie durch weite Bresche nahen sie,
Unter Gekrach wälzen sie sich heran.
15 Es sind gekehrt wider mich Schrecknisse,
Sie verjagen gleich dem Winde meine Hoheit,
Und gleich einer Wolke ist mein Glück verfliegen.

Sie machen ihm alle freie Bewegung und etwaiges Entweichen unmöglich, indem sie den Pfad, den er gehen könnte, durch Einreißung des aufgedämmten und geebneten Bodens ungangbar machen; נָחַס ist Nebenf. von נָחַץ, נָחַץ, נָחַץ. Sie tragen zu seinem Verderben bei, sie denen kein Helfer ist, die selber so Elenden und Verachteten und doch so Fühllosen und Uebermütigen. הוֹעִיל Nutzen schaffen, Förderliches, Wirksames leisten (z. B. Jes. 47, 12) ist hier mit לְ des Zweckes verbunden, vgl. עָזַר zu etwas mithelfen Sach. 1, 15. Ueber הִיָּה (Keri הִיָּה, die Grundform), welches von der Wurzelbed. χαίρειν aus Abgrund und Absturz bed., s. zu 6, 2. לֹא עָזַר לָמוֹ ist echt arab. Bez. dieser hauranischen Paria's; Schultens vergleicht eine Stelle der Hamâsa: „Wir sehen euch unedel, arm, *laisa lakum min sâir-in-nâsi nâsirun* d. i. ohne Helfer unter den übrigen Menschen.“ Die Erkl. Ewalds: bezugs welcher (vor denen) keiner hilft wird durch 29, 12. 26, 2 ausgeschlossen. Auch läßt sich nicht mit Stick. erkl.: ohne daß ihnen jemand hilft d. i. mit eigener starker Hand; der so gewonnene Ged. ist zwecklos und unwahr (s. 19, 13 ff.), und übrigens kennzeichnet לֹא, nicht אִין, diese Worte als Attribut, nicht Umstandssatz, was auch gegen die Conj. עִיָּר spricht: ohne daß ihnen jemand Einhalt thut. Das mit 12^c begonnene und v. 13 fortgesetzte Belagerungsbild läßt uns über פָּרַץ רָחֵב und שָׂאָה nicht in Zweifel. Das Trg. übers.: gleich der Gewalt weithin sich ausbreitender Meereswogen, nicht als ob פָּרַץ an sich den Wasserstrom bed. könne, sondern dieses = פָּרַץ מִים 2 S. 5, 20 (gleichs. *diffusio aquarum*) fassend; die Uebers. Hitzigs¹: „Wie ein breiter Waldstrom kommen sie, als ein Sturzbach wälzen sie sich heran“ gibt den fraglichen Wörtern unerweisliche Bedd. Wir hörten Iob 16, 14 klagen: Er (Eloah) durchbrach mich עַל-פְּנֵי-פֶרֶץ Bresch' auf Bresche — er ist durch die göttlichen Leidensverhängnisse, welche sich in dieser

1) s. DMZ., IX (1855) S. 741. Sprüche S. 11 und Comm. zu u. St.

Mishandlung durch Nichtswürdige vollenden, wie eine Mauer mit weitklaffender Bresche geworden, durch welche sie auf ihn eindringen (*instar rupturae* concise Vergleichung statt *tanquam per rupt.*), um ihn ganz als Spielwerk ihrer rohen Leidenschaft in ihre Gewalt zu bekommen; שָׁאָה ist das Krachen des Gemäuers mit der weiten Sturm-lücke und שָׁחַח שָׁאָה bed. *sub fragore* in örtlichem Sinne: durch das durchbrochene und oberhalb der Sturm laufenden krachende Gemäuer. In 15^a ist kein Grund vorhanden, mit Umbr. zu theilen: Er hat sich gegen mich gewandt! Schrecknisse jagten fort etc., obwol auch das syntaktisch (vgl. Gen. 49, 22 בָּנִיתָ צָעָרָה) nicht unmöglich wäre. Man übersetze: gekehrt sind gegen mich Schrecknisse, so daß entweder das Präd. in der männlichen Grundform voraussteht Ges. § 147^a oder בָּקָחוּחַ als Objektsacc. des Passivs gedacht ist Ges. § 143, 1., nicht aber als Acc. des Products: verwandelt hat sichs mir zu lauter Schrecknissen, näml. mein früheres Glück (Dillm.), denn das Vorausgegangene enthält diesen Subjects begriff nicht. Die Schrecknisse selbst sind Subj. und bleiben es auch 15^b: sie (diese Schrecknisse) verjagen gleich dem Winde meine Hoheit, Constr. wie 27, 20. 14, 19 vgl. zur Sache 18, 11. Hirz. macht בָּרִיחַ zum Subj.: *velut ventus aufert nobilitatem meam*. Aber „*velut ventus* stände von Gott schicklich nicht zu sagen“ (Hitz.) und da auch *velut ventum* dadurch ausgeschlossen ist, daß der Wind verjagt aber nicht verjagt wird, so gilt uns בָּלְהִיחַ als Subj.; Hahns Gegenbem., daß das Unglück nicht erst, wenn es da ist, das Glück verjage, sondern an die Stelle des verjagten trete, ist sophistisch, übrigens ist das Obj. des Verjagens hier nicht Iobs Glück, sondern Iobs בָּרִיכָה das Ansehn und die Würde, durch die er bisher imponirte (Trg. (רָבִינִיחַ); die Leidensstürme, die über ihn ergehen, nehmen diesen Adel bis auf den letzten Rest hinweg, und sein Heil oder vielmehr, da dieses Wort im Munde des außerisraelitischen Helden nicht den sonst üblichen Sinn hat, sein glückseliger Stand (v. وَسَعَ *amplum esse*) ist wie eine Wolke, so schnell und spurlos (7, 9. Jes. 44, 22), vorübergezogen und verschwunden. Das Tonspiel עָבְרָה בָּעָבִי ist wie Ps. 18, 13 (vgl. Ps. 24, 6 הִדֵּר הָרָשָׁי).

- 16 Und jetzt ergießt sich in mir meine Seele,
Es halten fest mich Leidens-Tage.
- 17 Die Nacht bohrt meine Gebeine von mir weg,
Und meine Nager schlafen nicht.
- 18 Durch Uebergewalt entstellt sich mein Gewand,
Wie mein Hemdkragen umschließt es mich.
- 19 Er hat mich in den Schmutz geworfen,
Und ich bin an Aussehn gleich Staub und Asche.

Mit diesem dritten וַעֲתָה (v. 1. 9) hebt die elegische Klage über den schroffen Abstand der Gegenwart von der Vergangenheit zum dritten Male an. Die Seele ergießt sich im Menschen (עָלַי wie 10, 1. Psychol. S. 152), indem sie, der Traurigkeit ohne Widerstand sich hingebend, bis zum Boden heruntergestimmt wird und sich in den

Einen Zustand der Betrübniß auflöst — ein Bild, welches aber nicht dadurch daß das Wasser Symbol der Seele (s. Hitz. zu Ps. 42, 5), sondern vielmehr durch Verinnerlichung der Vorstellung vom Thränenergusse (Thren. 2, 19) vermittelt ist: das Leben der Seele verströmt im Blute und der Schmerz der Seele in Thränen und Klagen, und indem der äußere Mensch in den herabrinnenden Thränen gleichsam sich selber auflöst (Jes. 15, 3), zerfließt seine Seele gleichsam in sich selbst, denn der äußere Vorgang ist nur die Erscheinung und Folge eines innern. עֲנִי mit seinem Verbum und dessen übrigen Derivaten ist das eigentliche Wort für Leiden und insbes. die Passion des Knechts Jahve's. Leidens-Tage — klagt Iob — halten ihn fest; וְיָחִי vereinigt in sich wie הַחַיִּים die Bedd. *prehendere* und *prehensum tenere*. In 17^a ist nicht mit Arnh. u. A. zu übers.: Nachts bohrt es (das Leiden) . . denn עֲנִי steht nicht so im Vordergrunde der Rede, um Subj. des Folg. zu sein; eher: Nachts wird ausgebohrt (Trg. Rosenm. Hahn), aber so an der Spitze des Satzes stehend ist לַיְלָה nicht adverbiale Zeitangabe, sondern die hier wie 3, 3 personificirte Zeit selbst und נָקַר also nicht *Ni.*, sondern *Pi.*: die Nacht (die ruhelose 7, 3 f., in welcher alle Uebel oder doch die schmerzliche Empfindung derselben sich steigert) bohrt seine Gebeine (synon. בָּרִים 18, 13) von ihm hinweg; die Lepra gelangt schließlich, indem die Geschwüre immer weiter nach innen fressen, bis an die Knochen und zerstört den Körper dermaßen, daß einzelne Glieder sich ablösen. In 17^b übers. LXX (νεῦρα) Parchon Kimchi Blumenfeld u. A. nach dem targ. עֲרָקִין (= גִּירִים) und عُروَف, meine Adern'. Aber עֲרָקִי ist *n. agentis* und bed. nach 30, 3, meine Nager' (Hier. *qui me comedunt*, Trg. הַמְעֵסֵן הָיִי *qui me conterunt*, v. עֲרָק = עֲרָק?), sei es daß die nagenden Schmerzen personificirt sind — die Schmerzen sind dem Menschen widernatürlich, sie kommen ihm wider Willen, er unterscheidet sie von sich wie wilde Bestien — oder an jene Würmer (רָמִיָּה 7, 5), die sich in Iobs Schwären bildeten (vgl. Aruch עֲרָקָא Blutegel, pl. עֲרָקְתָא Würmer z. B. in der Leber) und welche in der Sage von Iobs Krankheit ein so stehender Zug sind, daß sich die Wallfahrer nach Iobs Kloster noch jetzt von dort solche angeblich versteinerte Iobswürmer mitnehmen.¹ Eng und naturgemäß würde sich 18^a anschließen, wenn sich לְבָשִׁי von der Haut verstehen und erkl.

1) In Mugir ed-dins großer Gesch. von Jerusalem und Hebron *kitāb el-ins el-gettil* liest man in einem Artikel über Iob, Gott habe ihn an seinem Leibe heimgesucht, so daß er den Gliederfraß bekam (*tegeddem*) und Würmer sich in den Wunden erzeugten (*dawwad*), während er auf einem Misthaufen (*mezbele*) lag und außer seiner Frau, die ihn pflegte, Niemand ihm zu nahe zu kommen wagte. In einer schönen kurdischen Ballade „vom Korbhändler“ (*zembilfroš*), die ich von den Kurden in *Sālihije* erhalten habe, heißt es: *reki Gergis besara beri | Jusuf beki abdan kerî | bîkesr' Ejub kurman deri | to anin ser sultaneti | to men chalaski 'j zahmeti*. „Als man Gergis zertheilte mit der Säge | Und Joseph einem Sklaven gleich verkaufte | Als Würmer sich in Iobs Leibe nährten | Da leitetest du sie auf sicherem Pfad | Auch mich wirst du erlösen aus der Noth.“ Mehr über diese Iobswürmer bei Beschreibung des Iobsklosters. Wetzst.

ließe: durch Allgewalt (näml. Gottes 23, 6) entstellt sich meine Leibesdecke, wie schon Raschi: *משחנה גלד אחר גלד* sie verändert sich indem eine Haut oder Kruste nach der andern sich bildet. An sich käme *לבוש* für *עור* oder *בשר* nach 10, 11 vgl. 41, 5 nicht unerwartet, aber Schult. findet es mit Recht verwunderlich, daß *לבוש* 18^a nicht das eig. Oberkleid, sondern die Hautdecke, *בִּחְתָּ* 18^b aber das Unterkleid im eig. Sinne bed. soll. Hitz., dies fühlend, setzt 18^b in attributives Verh. zu *לבוש*: „durch Uebermacht verwandelt sich mein Kleid, womit er nach Art meines Leibbrocks mich gürtet.“ Aber diese Unterordnung von 18^b unter 18^a ist durch nichts berechtigt und die befremdende Vermengung von Bild und Abgebildetem bleibt. Deshalb fassen wir *לבוש* mit Ew. Hirz. Hlgt. eigentlich: „durch (göttliche) Allgewalt entstellt sich (wird sich selber unähnlich) mein Gewand, gleich dem Hemdkragen schließt es eng an mich an.“ Denn auch das ist sehr unwahrsch. daß *בִּחְתָּ*, wie Hitz. annimmt, hier wie 33, 6 vgl. Sach. 2, 4. Mal. 2, 9, nach Maßgabe, nach Verhältnis‘ bedeute, da *פִּי* neben *כְּתוּר* die Vorannahme für sich hat, etwas der *כְּתוּר* Zugehöriges, näml. *פִּי הָרֹאשׁ*. Ex. 28, 32 (vgl. dagegen *פִּי* vom unteren Besatz Ps. 133, 2) zu bezeichnen (Ew. Hirz. Kamph. Dillm. Zöckl.). So schon LXX *ὥσπερ τὸ περιστόμιον τοῦ χιτῶνός μου* und Hier.: *velut capitio tunicae meae*. Schlottm. bem. gegen diese Auffassung, sie sei nicht naturgemäß, da über einem eingefallenen Körper nicht das Obergewand den Schein eines engen Unterkleides, sondern im Gegenth. das Unterkleid den Schein eines weiten Obergewandes bekomme. Das ist wahr, aber nicht minder wahr ist es, daß wenn der Körper zum Gerippe abgemagert ist, das stattliche Aussehn und der schöne Faltenwurf verschwinden, die das Obergewand durch die vollen und runden Formen der Glieder bekommt: es fällt schlicht und in senkrechten Falten an dem eingefallenen Körper herab und trägt nicht wenig dazu bei, den welchen man früher in Gesundheitsfülle gesehen noch unkenntlicher zu machen als er ohnehin ist. Mit *צִיְגִיתִי* *cingit me* ist nicht bloß der Zusammenfall des früher von den Gliedern des Körpers ausgefüllten Obergewandes gemeint, sondern dessen Aussehn wenn sich der Kranke drein hüllt: da gürtet, umschließt es ihn wie sein Hemdkragen, sich so um die spindeldürre Figur wie jener um den dünnen Hals herumlegend. Ueber die in der Elephantiasis mit den hypertrophischen Bildungen sich verbindende furchtbare Abmagerung s. 7, 15 und bes. 19, 20. Subj. zu v. 19 ist Gott, den auch v. 18 als wirkende Ursache bez.: Er hat mich in den Koth geworfen oder geschleudert¹ und ich bin gleich worden wie (*כִּי* statt des Dativs Ew. 221^a) der Staub und Asche. Auch das ist pathologisch gemeint: die Haut des Elephantiasiskranken färbt sich erst stark roth, dann nimmt sie eine schwarze Farbe an; es bilden sich auf ihr Schuppen wie Fischschuppen und die rissige dunkelfarbige Oberfläche des Körpers gleicht einer Erdkruste.

1) Die LA schwankt zwischen *הִרְקִי* und *הִרְקִי*, denn letztere Schreibung findet sich zuweilen auch außer Pausa bei verbindenden Accenten B. 1 S. 28, 15. Ps. 118, 5.

- 20 Ich schrei' um Hülfe zu dir und du erwidertest mir nicht;
 Ich stehe da und du blickst starr mich an.
 21 Du verwandelst dich zu einem Grausamen mir,
 Mit der Stärke deiner Hand befehdest du mich.
 22 Hebst auf Sturmwind mich, lässest mich daherkfahren
 Und zerrinnen in Sturmesgetöse.
 23 Denn ich weiß: zum Tode willst du mich zurückführen,
 Ins Versammlungshaus für alles Lebendige.

Schreit er um Hülfe, so bleibt sein Schreien ohne Erwiderung; steht er da, im Gebet verharrend und in ehrfürchtiger Haltung zu Gott aufblickend, so begegnet seinem Aufblick der beängstigende starre Blick Gottes, der nichts weniger als hülfbereit ihn feindselig fixirt (vgl. 7, 20. 16, 9); **וַיִּבְטֹחַ** reflektirend anblicken wird sonst mit **אֶל**, **עַל**, **עַד** oder auch dem Acc. verbunden, hier wo regungslos steifes Anblicken gemeint ist, mit **בְּ** (= **בִּי**). Das **לֹא** 20^a zu **וַיִּבְטֹחַ** herüberzuziehen (Hier. Saad. Umbr. Welte u. A.) ist, wenn auch nicht wegen des **ו** consec., doch wegen der Sperrung durch den neuen Vordersatz **עֲמַדְתִּי** unmöglich (Ew. § 351^a). Der Syr. liest **עֲמַדְתִּי** was Hitz. nach 37, 14 billigt, aber **עֲמַדְתִּי** von betender *statio* wie Jer. 15, 1 ist bedeutsamer und dem Parallelismus entsprechend. Ueber die von Houbigant und Ew. bevorzugte LA zweier Codd. **וַיִּחַבְּכֵנִי** (du stellst dich wider mich) urtheilt schon Rosenm. richtig: *est potius pro mendo habenda*. Die Cadenz **בְּרִי וַיִּחַבְּכֵנִי** ist wie Dt. 32, 37 vgl. das Unicum 20, 27. Statt Iobs Gebet tröstend zu erwidern und statt sich hülfwillig zu regen verwandelt sich Gott, der früher gegen ihn so Gütige, ihm, seiner Creatur, in einen Grausamen *saevum* (**אֶבְרָתִי** Nomen in Elativform, vgl. **לְאֵרִיב** in der Lehnstelle Jes. 63, 10) und befiehlt ihm (**שָׁמַע** wie 16, 9), indem er ihm die Stärke seiner Allmachtshand (**עֲצָם יָד** wie Dt. 8, 17., synon. **חֵזֶק**) zu fühlen gibt. In 22^a ist nicht übers.: du hebst mich empor, lässest in den Wind mich fahren (Ew. Hirz. u. A.), was ein unklares Bild gibt, oder: lässest einher auf dem Sturm mich fahren (Hitz.), was sich nicht durch 2 S. 6, 3 belegen läßt, da **הָרִיב אֶל** dort ‚aufladen‘ bed., sondern wie auch accentuirt ist (denn **אֶל-רִיחַ** hat *Dechi*¹ welchem sein Diener *Munach* vorausgeht): *elevas me in ventum, equitare facis me* (Dachselt); dieses **הִשָּׁאֲרִי אֶל-רִיחַ** bed. aber nicht: du raffest mich in den Wind oder Sturm hinein (Hahn Schlottm.), sondern: du hebst mich zum Winde oder Sturme hinauf wie auf ein Reitthier (Umbr. Olsh.); Salomo ritt nach orient. Sage auf dem Ostwind und von einem rapid Dahineilenden sagt man arab. *rakab ál-genâhai er-rîh* er reitet auf den Flügeln des Windes, in u. St. ist der Vergleichspunkt das schlechthin leidentliche Fortgerissensein aus gesundem und glücklichem Lebensgenusse in eine schwindelerregende Höhe, von wo aus dem unfreiwillig Entrückten jäher Absturz droht (vgl. Ps. 102, 11). Das Geschick, welches ihm von dieser peinlichen Schweben aus droht, spricht Iob 22^b in den räthselhaften Worten aus: **וַיִּחַבְּכֵנִי הַשָּׁמַיִת**. So das *Keri*,

1) Das *Dechi* steht, wenn zwei Wörter durch Makkef geeint sind, zu Anfang des zweiten dieser Wörter.

wonach LXX καὶ ἀπέρριψάς με ἀπὸ σωτηρίας übers. Aber מִיָּגֵג bed. nicht ἀπορρίπτειν, sondern zerflößen, vgl. موج in wallende, schwan-

kende, undulirende Bewegung versetzen. Die neuern Ausl., welche dem *Kerî* folgen, übers., indem sie וְחַמְגָּג לִי für וְחַמְגָּגִי fassen (nach Ges. § 121, 4): du liebest mir zerrinnen Rath und Einsicht (Welte), Glückseligkeit (Blumenf.) u. dgl., besser: Bestand, Dasein, Fortdauer (s. 6, 13 und bes. zu 26, 3). Der Ged. ist passend, aber der Ausdruck hinkend. Schon Hier., welcher *valide* übers., deutet auf das Richtige und Buxtorf (*Lex. col.* 2342 s.), indem er die nicht minder räthselhafte Targumübers. *in fundamento* = *funditus* oder *in essentia* = *essentialiter* erkl., hat, ohne es zu beabsichtigen, den Sinn des hebr. *Kerî* getroffen; תִּשְׁתָּיָה ist näml. als näher bestimmender oder adverb. Acc. gemeint: du lässest mich zerrinnen dem Wesensbestande nach, *ita ut tota essentia pereat h. e. totaliter et omnino*. Viell. war dies wirklich der Sinn des Dichters: vollständigst, gründlichst, ganz und

gar, ähnlich wie arab. حَقًّا. Aber ungünstig ist diesem *Kerî*, daß תִּשְׁתָּיָה (v. תִּשְׁתָּיָה) sonst immer *plene* geschrieben wird; die Korrektur des תִּשְׁתָּיָה ist gewaltsam und zudem gibt dieses, richtig gelesen, einen dem Bilde 22^a weit angemesseneren Sinn. Ges. Umbr. Carey lesen תִּשְׁתָּיָה *terres me*, aber diese Bed. ist im Hebr. unerhört und auch im Chald. nur im *Ithpe.* אֲשַׁתְּתִּי (= hebr. תִּשְׁתָּיָה) üblich; Hitz., ebenso lesend, übers.: lässest mich zerrinnen, streckst mich hin, aber auch diese Bed. ist erklügelt. Schon Stuhlmann erkannte, daß תִּשְׁתָּיָה s. v. a. תִּשְׁתָּיָה sei; es ist mit Ew. Olsh. Dillm. תִּשְׁתָּיָה (nicht mit Pareau Hirz. תִּשְׁתָּיָה ohne Dag.) zu lesen und dies bed., wie תִּשְׁתָּיָה 36, 29 v. שׁוּא = שָׁאָה, aus dem es umgelautet ist, das Gekrach des Donners oder auch das Gedröhn oder Getöse wie eines Unwetters oder Einsturzes (*procellae sive ruinae*). Die Meinung ist, daß der unfreiwillig auf Sturmwind Dahinfahrende in dem Sturme selbst, der sich zum Getöse eines Unwetters steigert, sich auflöst; תִּשְׁתָּיָה für תִּשְׁתָּיָה vgl. Ps. 107, 26: ihre Seele zerschmolz (zerging) בִּרְדָּה. Die aufgezwungene Luftreise geht also in das Nichts oder nahezu das Nichts, wie Iob wol bewußt ist v. 23: „denn ich weiß: (ohne כִּי wie 19, 25. Ps. 9, 21) zum Tode (Acc. des Zieles) willst du mich zurückführen.“ Faßt man תִּשְׁתָּיָה in seiner nächsten Bed. *reduces*, so ist der Tod als wesentlich eins mit dem Todesstaube und ebendamit dem Staube gedacht, aus dem der Mensch gebildet worden (Gen. 3, 19 vgl. 2, 7 und oben 1, 21); indes kann תִּשְׁתָּיָה auch nur wie *redigere* die Bed. der bewirkten Geschickswendung und Zustandsänderung haben. Die Behauptung, daß שׁוּב immer ein ‚wieder‘ einschließe (s. Köhler zu Sach. 13, 7 S. 239), ist undurchführbar; im nachbiblischen Hebräisch wenigstens bed. שׁוּב sicher nicht bloß ‚wieder werden‘, sondern auch ‚werden‘, wie עָא as Synon. von جَاء *devenir* gebraucht wird.¹ Mit בְּמָתָה, der Bez. des Zustandes, wechselt im Paral-

1) s. meine Anekdota der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen S. 347.

leigliede die Bez. der Stätte: der Hades (unter dessen Begriff der des Grabes subsumirt wird) ist das große unfreiwillige Stelldichein aller diesselts Lebendigen.

- 24 Doch streckt man nicht im Sturz die Hand noch aus,
Erhebt in seinem Untergange drob Hülfsgeschrei?
25 Oder hab' ich nicht geweint um Hartbedrängte,
Bejammerte meine Seele nicht den Dürftigen? —
26 Denn Gutes hoffte ich, da kam Uebles;
Harret ich auf Licht, so kam Dunkel.
27 Meine Eingeweide sotten ohne Pause,
Es warfen sich mir entgegen Tage des Elends.

Das Trg. zu v. 24 folgt midrasischen Einfällen und entzieht sich aller Kritik; LXX liest **בִּי** statt **בְּיָד** und findet in v. 24 das Verlangen nach Selbstmord oder Tod durch die Hand eines Andern; der Syr. liest gleichfalls **בִּי**, obwol mit Vermeidung jenes Unsinns; Hier. macht aus der Aussage eine Anrede und modelt auch übrigens den Text unter midrasischem Einfluß; Aq. Symm. Theod. erstreben Besseres als LXX, aber (nach den hexaplar. Bruchstücken zu schließen) **בְּיָד** willkürlich deutend; Saadia und Gecatilia ringen 24^a einen Sinn ab, aber auf Kosten der Syntax und 24^b wider den Wortlaut hintennach schleifend. Die alten Ausll. erklären meist als ob es nicht **לְהִיךָ**, sondern **לְהִיבָה** hieße (eine LA, die sich auch in Midrasch-Texten und einigen Codd. statt der überlieferten eingedrängt hat); selbst Rosenm. noch meint, **לְהִיךָ** könne wie aram. **לְהִיךָ** s. v. a. **לְהִיבָה** sein, und Carey erklärt die *enallage generis* aus der Nebenvorstellung weibischer Furcht, wie 2 S. 4, 6 von den zwei Meuchelmördern **הַזֵּה** statt **הַזֵּה** gesagt werde, um sie als Feiglinge zu bez. Aber das hebr. **לְהִיךָ** ist Fem. und so häufig *enallage masc. pro fem.* ist, so unerhört ist *enallage fem. pro masc.*, **הַזֵּה** 2 S. 4, 6 ist Ortsadv. (s. Thenius z. d. St.). Ebenso schlechthin unannehmbar ist es, wenn alte Ausll. **שָׁנִיעַ** mit **שָׁנִיעַ** (**שָׁנִיעַ**) oder wie z. B. Raschi mit **שָׁנִיעַ** combiniren und ‚Heil‘ oder ‚Erfreung‘ (Erquickung) übers.; eher wäre die Bed. ‚Reichtum‘ statthaft, so daß **שָׁנִיעַ**, wie AE bem., das Subst. zu **שָׁנִיעַ** 34, 19.; aber 36, 19 (s. dort) bed. **שָׁנִיעַ** (wie **שָׁנִיעַ** Jes. 22, 5) Wehgeschrei (= **שָׁנִיעַ**), und mit dieser Bed. vor andern hat mans auch hier zu versuchen. Dagegen fragt es sich, ob **בְּיָד** nicht viell. auf das V. **בָּצָה** zurückzuführen ist, sei es als Subst. n. d. F. **מִרְיָה** (Ralbag nach Trg.) oder als passives Part. (Saad. **لَيْسَ الْمُبْتَغَى** „nur daß es nicht erwünscht ist“); das Verbum kommt zwar sonst nicht im B. Iob vor, ist aber seinem aramaisirenden und dabei arabisch gefärbten Stil sehr angemessen.¹ So **בְּיָד** als Ein Wort fassend übers. Ralbag: Gebet streckt nicht Hand aus, soll heißen: vermag nichts, vermag den Willen Gottes nicht rückgängig zu machen. Die Gewaltsamkeit der Sinn-

1) Das V. **بَغَا** ist noch jetzt von ausgedehntem Gebrauche in Syrien und zwar in zwei Formen: **بَغَا يَبْغَا** und **بَغَا يَبْغِي**, vgl. die nomadischen Polterabendlieder in DMZ XXII, 103.

erpressung ist groß, aber wenn Renan (nebst Böckel Carey nach Rosenm.) übers.: *Vaines prières! . . il étend sa main; à quoi bon protester contre ses coups?* so kann sich diese Gewaltsamkeit mit jener messen. Ist **בַּעֲי** von **בַּעֲה** abzuleiten, so hat man entw. zu übers.: jedoch soll ohne Gebet (*sine imploratione*), oder: jedoch soll unangefleht (*non imploratus*) er seine Hand ausstrecken? Der Ged. bleibt bei beiderlei Fassung des **בַּעֲי** der gleiche und fügt sich als Rechtfertigung des Hilfsrufs in den Zus. Aber **בַּעֲה** in der spec. Bed. *implorare, deprecari* ist zwar targumisch, jedoch dem hebr. Sprachgebrauch fremd; sodann ist im ersteren Fall **לֹא** für **בִּלָּא** hart und im andern **בַּעֲי** als *part. pass.* ein zu starker Aramaismus. So wird man also zusehen müssen, ob **בַּעֲי** als **עֵי** mit der Präp. **בְּ** einen passenden Sinn gibt. Da **בְּ** **שָׁלַח יָדָא** z. B. 28, 9 und sonst allgewöhnlich ‚die Hand an etwas legen, nach etwas ausstrecken‘ bed., so liegt es am nächsten, **בַּעֲי** in Abhängigkeit von **יָשַׁלַּח יָדָא** zu fassen, und wirklich gewinnt man einen ansprechenden Ged., wenn man übers.: Nur möge er nicht nach einem Schutthaufen (zu dem ich bereits geworden) seine Hand ausstrecken (um sein Zertrümmerungswerk fortzusetzen), aber 24^b bleibt bei dieser Uebers. von 24^a ein Räthsel, denn Schlottmanns Erkl.: „Nur Trümmer tastet man doch nicht an oder ist Jenes Sturz des Andern Heil“, welche selber räthselhaft lautet, ist keine Lösung: der Vorwurf gegen die Freunde, welcher in 24^a liegen soll, ist wider den Charakter dieser von den menschlichen Gegnern abgewandten Monologe; sodann bed. **שׁוּב** nicht Heil und von ‚Jenem‘ und ‚einem Andern‘ ist nichts im Texte zu lesen. Auch bed. es nicht ‚Gewinn‘, so daß sich mit Hitz. übersetzen ließe: „Nur an die Ruine woll’ er nicht Hand anlegen, oder hätte sie (die Hand) an deren (der Ruine) Verderben Gewinn?“ Man wird also wider Willen jenes Abhängigkeitsverh. des **בַּעֲי** aufgeben und **בַּעֲי** entw. auf Schutthaufen oder beim Einsturz übersetzen müssen; **עֵי** (v. **עָרָה** = *‘inj’*) kann beides bed.: Ein- oder Umsturz (*bouteversement*) als Ereignis, und Trümmer oder Schutt als dessen Folge. Demgemäß übers. Hirz.: Nur wird auf den Trümmern (richtiger wenigstens: auf Trümmern) einer nicht ausstrecken die Hand, und Ew.: Nur — streckt man beim Sturz die Hand nicht aus? Aber dieses ‚nur‘ ist unbequem. Hahn meint **לֹא אֶחָד** in der Bed. ‚nicht einmal‘ fassen zu dürfen und übers.: Darf man nicht einmal beim Sturz die Hand erheben, aber dann fehlt alle Verknüpfung mit dem Vorausgeg., überdies bed. **לֹא אֶחָד** nicht *ne quidem*. Allerdings hat das urspr. affirmative **אֶחָד** meist restrictive Bed., welche im Sprachbewußtsein mit der affirmativen zusammenfließt (s. 18, 21), aber es wird auch, wie häufiger **אֶחָד**, adversativ gebraucht z. B. 16, 7 und in der Verbindung **לֹא אֶחָד** trifft diese advers. Bed. mit der restrictiven zus., denn diese Doppelpartikel bed. sonst überall: nur nicht, jedoch nicht Gen. 20, 12. 1 K. 11, 39. 2 K. 12, 14. 13, 6. 23, 9. 26. Um so näher läge es zu übers., wie wir oben angaben: Nur möge er nicht etc., aber 24^b erhebt Einsprache. Ist, wie auch Hirz. Ew. Hahn annehmen, **לֹא** 24^a s. v. a. **הִלָּא**, so daß der Satz mit Frageaccent zu sprechen ist, so hat man **אֶחָד** wie Hier. mit

verumtamen zu übers. Er weiß, daß er mit Sturmeseile dem Tode entgegengeführt wird; er weiß es und hat mit diesem Ged. sich auch schon so vertraut gemacht, daß er diesem seinem Jammerleben je eher desto lieber ein Ende gemacht sähe — jedoch streckt man nicht zusammenstürzend seine Hand aus? Dieses unwillkürliche Reagiren gegen den Untergang ist die unausbleibliche Folge des dem Menschen angeborenen Selbsterhaltungstriebes. Daß *שָׁלַח יָד* ‚die Hand nach Hülfe ausstrecken‘ bed. kann, bedarf keines Beleges; *יִשְׁלַח* ist mit allgemeinstem Subj. gedacht: man streckt aus wie 17, 5. 21, 22. Nun schließt sich auch 24^b mit fortwirkendem *לֹא* und dem eine andere Wendung der Frage einführenden *אִם* naturgemäß an: Jedoch streckt einer nicht zusammenstürzend die Hand aus, oder (erhebt) in seinem Untergange ebendarob Hilfs- oder Wehgeschrei? So erkl. Hirz. Ew. Hahn Dillm. Zöckl. Der Conj. Döderleins *לָהֶן* für *לָהֶן* (Flehen ‚um Gnade‘) ist man nicht benöthigt, eher kann man versucht sein *לֹא יִשְׁאָל* zu lesen, womit alle Schwierigkeit schwindet. Aber auch der gewähltere Ausdruck welcher vorliegt erklärt sich: *לָהֶן* bed. neutrisch: bei (unter) solchen Umständen (vgl. *בָּהֶם* 22, 21. Jes. 64, 4) oder ist geradezu s. v. a. *לָהֶן*, welches Ruth 1, 13 *propterea* bed. und auch im bibl. Chaldaismus neben der chald. Bed. *sed, nisi* diese hebr. Bed. (Dan. 2, 6. 9. 4, 24) beibehält. Ueber *פִּיר* (v. *פִּיר פִּיר* verw. *בִּיר*), welches Sterben und Verderben bed., Synon. von *אִיר*, s. zu 12, 5. *שׁוֹעַ* bed. hier wie 36, 19 das selbe was *שׁוֹעַ* Jes. 22, 5 und *שׁוֹעַ* Ps. 5, 3 Geschrei (um Hülfe). Der weitere Gedankenfortgang erscheint bei dieser Auffassung von v. 24 als wolvermittelt; die Aeüßerung des Gefühls — will Iob sagen — welches er selbst bei Anderer Misgeschick empfand, wird ihm doch im eignen Misgeschick verstattet sein, dem Mitleidigen Flehen um Mitleid: oder hab’ ich nicht geweint um den der harten Tages d. i. Lebensgeschickes

(vgl. *فَسِيعٌ durus, miser*), trauerte nicht meine Seele um den Dürftigen?

Auch hier wirkt *לֹא* aus 25^a fort (vgl. 3, 10. 28, 17); *אָנָם* ist *ἀπ. γε-γραμμ.*, gleichbed. mit *אָנָם*, wov. *אָנָם* Jes. 19, 10. *אָנָה* (Betrübnis) *Moëd katan* 14^b, arab. *أحـم, وجـم*, Ekel und Abscheu empfinden. Verhält sich v. 25 begründend zu v. 24, so geht nun v. 26 und was folgt unmittelbar auf v. 24 zurück: er der mit Anderer Leiden Mitleid empfand, wird doch im eignen Leiden angesichts des gewissen Untergangs die Hand nach Hülfe ausstrecken und sein Weh in Klagen ausschütten dürfen, denn sein Leiden ist in Wirklichkeit unaussprechlich groß: Gutes hoffte er (für die Zukunft von dem Segensstande aus, dessen er sich erfreute), da kam Uebles, und harrete ich auf Licht, so kam tiefes Dunkel. Ew. (§ 232^h) hält *אֶחְזֶלָּה* für verkürzt aus *אֶחְזֶלָּה*, aber diese Lautverkürzung ist unmöglich und man hätte also mit Hitz. *אֶחְזֶלָּה* zu schreiben; jenes bed. *καὶ ἡλπίζον* oder *ἐβουλόμην ἐλπίζειν*, dieses *καὶ ἡλπίζω*, und jenes cohortativisch lautende Fut. bildet logisch einen hypothetischen Vordersatz, ganz so wie 19, 18 will ich aufstehn (אֶקִּימָה), so bereden sie mich (s. Ew. § 357^b). In Fieberglut und Angst-

hitze wurden seine Eingeweide in Sieden versetzt (רָחַח wie 41, 23 vgl. talm. רִחְחָן ein Hitz- oder Brausekopf) und ruhten nicht (von diesem Sieden); die Accentuation *Tarcha*, *Mercha*, *Athnach* ist hier incorrekt, statt *Athnach* ist *Mugrasch* erforderlich und statt רָחַח fordert die Masora רָחַח ohne pausale Verlängerung. Entgegenwarfen sich ihm (קָדַם wie Ps. 18, 6) Leidens-Tage, näml. als feindliche Macht ihm den bisherigen Weg des Glückes verrennend.

- 28 In Trauerschwarz schlich ich hin sonnenlos;
 Erhob in Versammlung mich, ließ meinem Klagen Lauf.
 29 Bruder bin ich worden der Schakale
 Und Genosse der Straußinnen.
 30 Meine Haut löst geschwärzt sich von mir ab,
 Und mein Gebein ist verbrannt vor Dürre.
 31 Es ward zu Trauer meine Cithar
 Und meine Schalmei zu Jammertönen.

Umbr. Vaih. Hlgst. Hitz. verstehen קָדַם von der schmutzig schwarzen Haut des Leprosen, aber in gleichlautenden Aussagen (Ps. 35, 14. 38, 7. 42, 10. 43, 2 vgl. oben 5, 11) bez. es den schmutzig schwarzen Anzug Trauernder (vgl. קָדַם *conspurcare vestem*); auch ist es nicht von der schmutzig schwarzen Haut als *quasi sordida veste* (Welte Ew.) zu verstehen, die Klage über die Schwärzung und Entstellung der Haut folgt ja in v. 30 mit der Haut als Subj. und dem für sie passenden Farbwort. Es ist das Schwarz des שָׁח oder Trauerlinnens 16, 15 gemeint, womit aber auch die seit Raschi (לֹא שִׁשְׁפַתִּי הַשֶּׁמֶשׁ) verbreitete Deutung des חָמָה בְּלֹא חָמָה, 'ohne Sonnenbrand' hinfällig wird, denn von der Schwärze der Haut kann man wol sagen, daß sie nicht herrühre von der Sonne, nicht aber von dem Anzug oder auch (so Dillm. Zöckl.) von dem schmutzigen Aussehn des Trauernden. Auch widerlegt sich an dem קָדַם die LA חָמָה bei LXX Complut. (*ἀρετ θυμοῦ*) Syr. Hier. (*sine furore*), was, wie in unserer RA „schwarz vor Aerger“, von Ablagerung des Gallenpigments auf der Haut verstanden werden müßte. Richtig fassen Hahn Kamph. חָמָה im Sinne von חָמָה אִוֵּר חָמָה (Jes. 30, 26) und also בַּחֲשֵׁךְ. Aller seiner Habe, zuletzt auch seiner Kinder verlustig schlich er trauerschwarz dahin (הָלַךְ wie 24, 10. Ps. 38, 7) und auch die Sonne hatte sich ihm schwarz umzogen (was קָדַם הַשֶּׁמֶשׁ heißt Jo. 2, 10 u. ö.); das himmlische Licht, welches sonst seinen Pfad erhellte 29, 3., war unsichtbar geworden. Iob blickt hier auf die ganze Kette der Leidensverhängnisse, die ihn betroffen, zurück, so daß wir bei 28^a nicht ausschließlich und auch nicht vorzugsweise an den Leprosen zu denken haben, da ja הַלְכִיתִי ihn noch als frei sich Bewegenden darstellt. In 28^b ist die Accentuation, welche Hitz. in Schutz nimmt: *Dechi Munach Silhuk* fehlerhaft, da im letzten Satzgliede vor Silhuk nie *Dechî* auftreten kann; statt *Dechî* (דְּחִי) haben correkte Texte *Tarcha* (תַּרְחָה) und demgemäß nicht בְּקָדַם, sondern בְּקָדַם, *Munach* aber nach der Regel Psalter 2, 503 § 2 aus *Mugrasch* transformirt und logisch gleichen Werthes: ich erhob mich (und stand da) in der Ver-

sammlung, nach Hülfe rufend oder allgemeiner: wehklagend. Die Versammlung ist nicht als Volks- oder gar Gerichtsversammlung zu denken (Ew.: „vor Gericht, einen Richter suchend unter Klagen“); der Ged., daß Iob vor menschlichem Gericht Rechtshülfe gegen seine unverschuldeten Leiden suchte, ist widersinnig, und auch schon der Ged. ist unwürdig, daß er vor der zu Berathung und Rechtsprechung zusammengerufenen Volksversammlung um Hülfe schrie; Welte aber, welcher erkl.: ich war wie einer der vor versammeltem Gerichte u. s. w., liest dieses *quasi* in den Text hinein. Man hat also בְּקֶרֶת zwar nicht in dem allgem. Sinne von *publice* oder vor aller Welt (Hirz.) zu fassen (vgl. בְּקֶרֶת *év phareqō* Spr. 26, 26), aber auf die um ihn, den schwer Heimgesuchten, Versammelten zu bez.; וְשֵׁנִי ist Zustandssatz der Absicht (Ew. § 337^b vgl. de Sacy, *Gramm. arabe* II § 357), wie er gerade nach קים häufig vorkommt 16, 8. Ps. 88, 11. 102, 14: *surrexi in con-tione ut lamentarer* oder *lamentaturus* oder *lamentando*. In diesem von tiefstem Weh erpreßten Jammern, welches er selbst in zahlreicher Umgebung nicht zurückhalten konnte, ist er geworden ein Bruder (tropisch wie Spr. 18, 9) jener חֲנִיִּים Schakale (*canes aurei*), deren wimmerndes Heulen verstimmend und grauenerregend auf alle Hörenden wirkt, und ein Genosse der בְּנוֹת הַצִּיָּה, deren schrilles Geschrei mit melancholisch klingenden und stimmenden Klagetönen wechselt¹; der Vergleichspunkt ist nicht die Empfindungslosigkeit der Hörer (Sforno), sondern die Gemeinschaft des Gewimmers und Geheules nebst der sich mit dessen Vorstellung verbindenden Nebenvorstellung der Wüste, in der es vernehmbar wird (vgl. Mi. 1, 8). Erst jetzt kommt er auf seine Entstellung durch die Lepra insbes. zu sprechen: meine Haut (עוֹרִי *masc.*, wie es auch 19, 26 nur scheinbar als *fem.* gebraucht ist) ist dunkelgrau, schwarzgrau, schwarz geworden (*nigrit*) von mir hinweg d. h. hat sich schwarz geworden von mir abgelöst (سُح in der arab. Bed. wenden, abkehren ist nicht hebräisch), und mein Gebein (עֲצָמִי als *fem.* construiert wie 19, 20. Ps. 102, 6) ist verbrannt oder in Glut

1) Vgl. Shaw's *Travels in Barbary* II, 348: „Wenn die Straußen in Anlauf und Kampf begriffen sind, machen sie zuweilen ein wildes, grimmiges und zischendes Geräusch mit ihren aufgeblasenen Kehlen und offenen Schnäbeln, ein anderes Mal, wenn sie auf geringeren Widerstand treffen, haben sie eine gluckende oder gackernde Stimme gleich unserem Hausfedervieh: sie scheinen sich über die Furchtsamkeit ihres Gegners zu freuen und zu lachen. Während der einsamen Nachtzeit aber, als ob da ihre Stimmorgane einen ganz verschiedenen Ton bekommen hätten, erheben sie oft ein klägliches und greulichcs Gedröhn, welches zuweilen dem Löwengebrüll ähnelt und zuweilen mehr den heiseren Stimmen anderer Vierfüßler, bes. des Bullen und Rindes, gleicht. Ich habe sie oft stöhnen gehört, als ob sie die peinlichsten Schmerzen litten (*groan as if they were in the greatest agonies*).“ Und Generals Doumas Buch über die Pferde der Sahara S. 142 ff., wonach der männliche Strauß (*salim*), wenn er getödtet wird, zumal wenn seine Jungen in der Nähe sind, klägliche Töne ausstößt, während dagegen das Weibchen (*remda*) keinen Laut von sich gibt, so wie daß man, wenn der Strauß sein Nest ausgräbt, den ganzen Tag über schmachtende und klagende Töne hört und daß er, wenn er seine Eier gelegt, wieder sein gewöhnliches Geschrei nur gegen 3 Uhr Nachmittags hören läßt.

versetzt (מִלֵּל *Milel* v. מִרְרָה wie Ez. 24, 11) von ausdörrender Hitze. So ward denn zu Trauer seine Cither und seine Schalmei (שָׁפָר mit *raphatum*) zum Rufe Weinender; die fröhliche Musik (vgl. 21, 12) hat sich in trauriges Weinen und Schluchzen verwandelt (vgl. Thren. 5, 15). So schließt der zweite Theil der Monologe. Er ist etwas gedehnt und ermüdend, es ist die letzte wehmütige Klage Iobs vor der Katastrophe. Wie fein, daß der Dichter diese Klage v. 31 so musikalisch verhallen läßt! Man hört sie elegisch fort tönen. Die Fest- und Freudenmusik ist verstummt, nur noch Trauer- und Klage töne, *mesto, flebile*.

Der dritte Theil der Monologe c. XXXI.

Schema: 8. 9. 8. 6. 6. 10. 10. 4. 4. 5. 7. 6.

- 1 Einen Bund hab' ich vorgeschrieben meinen Augen,
Und wie sollt ich heften den Blick auf eine Jungfrau!
- 2 Was wäre da die Schickung Eloah's von oben
Und das Erbe des Allmächtigen aus Himmelshöhen —
- 3 Trifft nicht Unglück den Frevelhaften
Und Misgeschick Unheilverübende?
- 4 Sieht nicht Er meine Wege,
Und alle meine Schritte zählt er?

Nachdem Iob den schroffen Abstand des Ehedem und Jetzt beschrieben und beklagt hat, entwirft er ein Bild seines sittlichen Lebens und Strebens, bei dessen Beschaffenheit die Erklärung seines jetzigen Leidens als eines göttlichen Strafverhängnisses zur Unmöglichkeit und der jähe Absturz seines Glückes in diesen Leidensabgrund ebendeshalb für ihn zum peinigendsten Räthsel wird. Iob ist nicht Israelit, er steht außerhalb des Bereiches der sinaitischen Offenbarung, seine Religion ist die altpatriarchalische, welche noch jetzt als Religion der nicht moslemischen oder doch vom eingedrungenen Islam undurchdrungenen Araber *din Ibrāhim* (Religion Abrahams) oder *din el-bedu* (Religion der Steppe) heißt und als die patriarchalisch orthodoxe von Mejânîsî *el-hanifîja* genannt wird. So wenig diese Religion specifisch muhammedanische Satzungen kennt, so wenig Iob specifisch israelitische. Sein Bekenntnis in diesem dritten Monologe trifft bemerkenswerth mit ihren zehn Geboten der Frömmigkeit (*el-felâh*) zus., obwol es darin abweicht, daß es die Ergebung in die Schickungen Gottes, jenen *teslim* nicht voranstellt, welcher eben die aus dem Lehrgedicht resultirende Pflicht des vollkommenen Frommen ist; auch läßt sich die Tapferkeit bei Vertheidigung heiliger Güter und Rechte vermissen, welche unter den Wanderstämmen als wesentlicher Theil des *hebbet er-rih* (Anhauchs des Göttlichen) d. i. der werktthätigen Frömmigkeit gilt. Obenan steht hier die Pflicht der Keuschheit. Iob ist in Einehe befindlich, wie noch jetzt die altgläubigen Araber nicht der moslemischen Vielweiberei ergeben sind. Mit dem Bekenntnisse, diese Ehe (obwol sie, nach dem Prolog zu schließen, keine sympathisirende

war) heilig gehalten und sich nicht allein vor ehebrecherischer That, sondern auch vor ehebrecherischen Gelüsten bewart zu haben beginnen seine Bekenntnisse. Mitten im A. T. begegnen wir hier außerhalb des Bereichs des alttest. νόμος eben jener sittlichen Strenge und Tiefe, mit welcher der Bergprediger Mt. 5, 27 f. dem Buchstaben des 6. Gebots den Geist desselben entgegenstellt. Absichtlich heißt es לְיָיִי, nicht עִי-יָיִי (vgl. 40, 28); כִּרְה בְרִייתָ עָם oder אֵת ist da die übliche RA, wo zwei gleichstehende Parteien pacisciren, dagegen לְ כִרְה בְרִייתָ wo der Höherstehende — Jahve oder ein König oder ein Sieger — sich dem Andern unter vorgeschriebenen Bedingungen verbündet oder doch das Bündnis nicht sowol durch wechselseitiges Entgegenkommen, als durch die Initiative des Einen zu Stande kommt. In diesem letztern Falle verbinden sich mit כִּרְה בְרִייתָ die Nebengebiffe verheißenden Gebens (z. B. Jes. 55, 3) oder auch, wie hier, gesetzlichen Vorschreibens: „als Herr über meine Sinne schrieb ich meinen Augen dies Gesetz vor“ (Ew.). Die Augen, sagt ein talm. Spruch, sind die Kuppler der Sünde (סְרוּרֵי דַחְטָא נִינְהוּ); seine Augen „zudrücken daß sie sich nicht an Bösem weiden“ ist bei Jesaia 33, 15 ein Grundzug im Bilde dessen, dem die ewigen Zornesgluten nichts anhaben können. Der Ausruf 1^b ist mit selbstgefühlvoller Entrüstung gesprochen: was sollte ich . . (vgl. den Ausruf Josephs Gen. 39, 9); richtig Schult.: *est indignatio repellens vehementissime et negans tale quicquam committi par esse*, der im Arab. vollzogene Uebergang des מָה מֵה zur Verneinung ist hier im Beginne Ew. § 325^b. הִתְבַּוְּנָה bed. scharfes reflectirendes Betrachten (23, 15), hier mit עָל (wie 1 K. 3, 21 mit אֵל) imaginirendes Verweilen des Blickes auf dem Gegenstande (vgl. Sir. 9, 5. 8), ein βλέπειν, welches auf ἐπιθυμῆσαι ἀντήν hinausläuft Mt. 5, 28. Von *adulterium reale* und zwar zweiseitigem ist erst in der 3. Str. die Rede, hier von *adulterium mentale* und zwar einseitigem; als Gegenstand wird nicht irgend welches Mädchen, sondern irgend welche בְּהוּלָה genannt, weil die Jungfräulichkeit immer eine ehrfurchtgebietende sacrosancte Erscheinung ist, deren hehre Reinheit nicht durch lüsternes Begaffen zu entweihen Iob sich durch strenge Augenzucht gehütet zu haben bekennt. Das וּ von וַיִּמְדָּה ist wie in v. 14 das des Nachsatzes zu einem dort ausgedrückten, hier aus v. 1 sich entwickelnden hypothetischen Vordersatz: und hätte ichs gethan, welche Strafe hätte ich zu gewärtigen? Die Frage v. 2 wird in v. 3 wieder in Form der Frage beantwortet. Zu הִלָּק und נִחְלָה von der zuertheilten, zugeurteilten Strafe vgl. 20, 29. 27, 13; zu dem mit אֵירִי (Leidenswucht, Unglück) wechselnden נִכָּר Obad. v. 12., wo dafür נִכָּר, wie arab. *nukr*, eig. *id quod patienti paradoxum, insuetum, intolerabile videtur, omne ingratum* (Reiske). Im Bewußtsein der gerechten Strafe der Unkeuschen und, wie er v. 4 hinzufügt, der Allwissenheit des himmlischen Richters hat Iob freie Herrschaft über die Sünde auch in ihren ersten Anfängen und Regungen zu seinem Grundsatz gemacht. Das den Subjektsbegriff hervorhebende הוּא meint Ihn, der die Unkeuschen strafft. Durch Ihn, der seinen Wandel nach allen Seiten hin übersieht und alle seine

Schritte zählt (רַסְפֹּר *plene* wie 14, 16 anscheinend der Pausa halber, aber s. die gleiche Schreibung 39, 2 vgl. 18, 15), hat sich Iob von der Sünde zurückschrecken lassen und auf Ihn kann er sich dafür berufen.

- 5 Wenn ich umging mit Falschheit
Und nacheilte dem Truge mein Fuß —
- 6 Möge er mich wiegen in der Gerechtigkeit Wage,
Und erkunden wird Eloah meine Unschuld. —
- 7 Wenn abbogen meine Schritte von dem Wege
Und meinen Augen nachging mein Herz
Und in meinen Händen klebt ein Makel:
- 8 So mag ich aussäen und ein Anderer genießen
Und meine Sprossen entwurzelt werden.

Die RA חֶלְקָה עִם-שָׁוִיא (vgl. Ps. 26, 4. Spr. 22, 24) beruht auf Personification des Trugs oder auf Zusammendenkung desselben mit den מְהִיר-שָׁוִיא (11, 11); שָׁוִיא (vgl. auch 15, 31) ist Wüstheit und Hohlheit, wüstes unsittliches Wesen und Treiben oder subjektiv gemeint: innere Unwahrheit und Unlauterkeit, parall. מְרִמָּה Betrug, Täuschung, Hintergehung. Die Form וַתִּחַשׁ läßt sich nicht von חוֹשׁ ableiten, von wo aus sie וַתִּחַשׁ wie וַתִּסָּר Richt. 4, 18 u. ö., וַתִּסָּר (*serravit*) 1 Chr. 20, 3., וַתִּצֵּט (*increpavit*) 1 S. 25, 14 lauten müßte; manche Grammatiker (Ges. § 72 Anm. 9. Olsh. 257^g) erklären das *Pathach* statt *Kamez* aus virtueller Verdoppelung des Gutturals, wozu aber hier der Anlaut des Verbums sich nicht so wie bei הִקִּיף, הִסִּיף, הִקִּיף u. dgl. eignete; man muß annehmen daß וַתִּחַשׁ metaplastisch von הִשָּׂה = חוֹשׁ (חִישׁ) gebildet ist, wie auch וַתִּצֵּט 1 S. 15, 19 vgl. 14, 32 von עָטָה = עֵיט, oder aber daß diese Formen so segolirt sind (vgl. Ew. § 232^c) wie z. B. בָּצַעַם Am. 9, 1 für בָּצַעַם — Hitz. welcher übers.: „wenn stillhielt (verzog) bei Truge mein Fuß“ gibt dem von חוֹשׁ eilen verschiedenen הִשָּׂה schweigen eine mit dem hebr. Verbum unvereinbare Bez. auf den Fuß, חוֹשׁ על auf etwas los eilen vergleicht sich mit רוּץ על 16, 14. In v. 6 sehen Hirz. Dillm. u. A. mit Recht einen Zwischensatz, die Einheitlichkeit der Str. fordert für die Bedingungssätze den in v. 8 enthaltenen gemeinsamen Nachsatz. Möge ihn Gott immerhin unparteiischer Prüfung unterziehen, Er wird da nur seine תְּמִימָה *integritas* ganze heuchellose Frömmigkeit in Erfahrung bringen. Die „Wage der Gerechtigkeit“ ist die Wage des letztentscheidenden Gerichts Dan. 5, 27 vgl. Nah. 1, 14.¹ Mit v. 7 wird wieder hypothetisch begonnen: wenn abbogen (תִּטָּה Präd. des folg. dinglichen Plurals nach Ges. § 146, 3) meine Schritte (אֲשֵׁרִי von dem mit אֲשֵׁרִי wechselnden אֲשֵׁר Ew. § 260^b) von dem Wege (d. i. dem Einen rechten wie Jes. 30, 21 vgl. Ps. 44, 19) und hinter meinen Augen dreinging mein Herz (Grundstelle: Num. 15, 39) d. h. wenn es dem Zuge der Augenlust folgte, um näml. fremdes Eigentum betrügerisch zu erpressen oder zu erlisten, und wenn an meinen Händen haftete ein Makel (מִאֵם = מוֹם 11, 15., ebenso geschrieben

1) Das Lehrbuch der Ethik von Ghazzâlî ist im Original *mizân el-a'mâl* (die Wage der Handlungen), in der Uebers. Bar-Chasdai's מִזְאֵן צֶדֶק betitelt.

wie Dan. 1, 4., und wie Dt. 13, 18 zeigt Ein Wort mit מאִיִּמָּה,¹ dessen *ah* tonlos, wahrsch. von einem Stamme מאִמָּה *maculare*: ein Fleck, Tüpfelchen): so will ich aussäen und ein Anderer genieße und meine Sprossen mögen entwurzelt werden. Der Dichter gebraucht מִצְאֵיִם sonst von Leibessprossen oder Nachkommen 5, 25. 21, 8. 27, 14., hier aber sind wie bei Jesaja 34, 2. 42, 5., mit dem er dieses Wort gemein hat, die Erzeugnisse des Erdbodens gemeint. Was 8^a sagt, ist nach Joh. 4, 37 ein λόγος Sprichwort. Iob ruft, sofern er so gehandelt habe, den Fluch Dt. 28, 30 f. auf sich herab: was er ausgesäet, mögen Fremde ernten und essen, und soweit die aufgegangene Saat nicht in fremde Hände fällt, möge sie entwurzelt werden.

- 9 Wenn bethört ward mein Herz ob eines Weibes
Und an der Pforte meines Nächsten ich lauerte:
10 So möge mahlen einem Andern mein Weib
Und über sie mögen sich neigen Andre.
11 Denn eine Schandthat ist das,
Und diese ein Verbrechen vor Richtern.
12 Ja ein Feuer ists das bis zum Abgrund frist
Und all meinen Ertrag entwurzeln müßte.

Wie er die jungfräuliche Unschuld zu entweihen sich hütete, so ist er sich auch keines Versuchs bewußt, sich in das eheliche Verhältnis des Nächsten (כִּי wie im Dekalog Ex. 20, 17) einzudrängen: sein Herz ward nicht überredet oder ließ sich nicht überreden (יִפְתָּה wie *πειθεσθαι*) d. i. verleiten ob eines Weibes (מִצְאֵיִם wie im nachbibl. Sprachgebrauch מִצְאֵיִם vom fremden Eheweibe) und er lauerte nicht (nach der 24, 15 beschriebenen Weise) an seines Nächsten Pforte, wozu Wetzst. aus einem Gedichte Muhâdi ibn-Muhammel's vergleicht:

مَا دَبَّ كَلْبُ الْجَارِ مِنَّا وَلَا عَوَى d. h. „niemals bellte (דב beduinisch

s. v. a. דב in den syr. Städten und Dörfern) der Hund des Nachbars unsertwegen (indem wir Nachts in schlechter Absicht an das Zelt desselben geschlichen wären), und niemals heulte er (von uns geschlagen, damit er sein verrätherisches Bellen unterließe).“ In v. 10 folgt die Strafe, die er, falls er solches gethan, sich selbst anwünscht: „so möge mahlen einem Andern mein Weib“ d. h. sie möge seine „Magd hinter der Mühle“ Ex. 11, 5 (vgl. Jes. 47, 2. Theokrit 24, 51 γυνὴ Φοίνισσα μύλων ἐπι κοιτοῖς ἔχοισα) werden, die zu Allem sich gebrauchen lassen muß; ἀλετρις und gemeines Weibsbild (vgl. Plutarch *non posse suar. vir. c.* 21 καὶ παρυσκελῆς ἀλετρις πρὸς μύλην ζινομένη) sind nahezu ein und dasselbe. Dagegen verstehen Trg. (*coeat cum alio*), LXX (euphemistisch ἀρῆσαι ἐτέρου, nicht, wie Syr. hexapl. zeigt, ἀλέσαι) und Hier. (*scortum sit alterius*) und desgleichen

1) Baer notirt מִצְאֵיִם als palästinisches *Chethib* und *Keri*, dagegen מִצְאֵיִם als babylonisches *Chethib* mit מִצְאֵיִם als *Keri*. Die Urbedeutung des מִצְאֵיִם kommt in einer masor. Note einer Handschrift von Tschufutkale (Nr. 7) zum Vorschein, wo zu 39, 15 bemerkt ist: וְהָיָה הַשָּׂדֶה חֲדָשָׁה אֵין כְּלִי מִצְאֵיִם d. h. in palästinischen Texten ist das Jod von מִצְאֵיִם ohne Punkt darüber (Mittheilung des D. Herm. Strack).

Saad. Gecat. הָטָחָן geradezu von fleischlicher Hingabe, und zwar nach *Sota* 10^a: „טָחָן ist überall in der Schrift von (fleischlicher) Uebertretung gemeint.“ Keinesfalls ist Richt. 16, 21 und Thren. 5, 13 (wo טָחָן wie طَحُون den oberen Mühlstein oder überh. die Mühle bed.) so zu verstehen; an u. St. ist sowol der Parall. als Dt. 28, 30 dieser Auffassung des Worts in dem obscönen Sinne von دهك, μύλλειν, *molere* (bei Horaz *Sat.* I, 2 *permolere*, vgl. *dedolare* bei Apulejus) günstig, nicht aber das active הָטָחָן statt des zu erwartenden passiven הִטָּחָן; wir sind deshalb wie z. B. Hgst. der Ansicht, daß das Bild tiefster Erniedrigung sich erst in 9^b nach der geschlechtlichen Seite hin vollende: *et super ea incurvent se (ei superincurventur) alii*, פָּרַע vom Manne, wie in der RA كَرَعَتِ الْمَرَأَةُ إِلَى الرَّجُلِ (*curvat se mulier ad virum*) vom geilenden Weibe; אֶחָרֵינוּ ist dichterischer Aramaismus Ew. § 177^a. Die Sünde des Ehebruchs, falls er sie begangen, müßte sich durch Anderer Besitznahme seines eignen Weibes strafen, denn das (neutrisches Masc., *Kerî* הָיָא conform dem Genus des folg. Präd., vgl. Lev. 18, 17) ist Schandthat und eine solche (הָיָא auf זָמָה zurückgehend, *Kerî* הָיָא wieder conform dem folg. Präd.) ist Richter-Verbrechen. Ueber dieses Schwanken zwischen הָיָא und הָיָא s. Gesenius HW unter זָמָה. הָיָא ist das übliche Thora-Wort von frechen raffinirten Uebergriffen sinnlicher Lüste (s. zu Spr. 10, 23 vgl. Saalschütz, *Mossaisches Recht* S. 791 f.) und זָמָה פְּלִילִי *crimen et crimen quidem iudicium* (vgl. Ex. 38, 21), ein in den Bereich des peinlichen Rechts fallendes Verbrechen, wofür es minder hart v. 28 זָמָה פְּלִילִי heißt: ein richterliches d. i. halsgerichtliches (criminelles) Verbrechen (vgl. Lev. 20, 10ff.); die Punctuation זָמָה פְּלִילִי für זָמָה פְּלִילִי scheint der unmittelbaren Bez. des זָמָה auf פְּלִילִי als Subj. der That wehren zu wollen (vgl. Analoges im Psalmen-Comm. zu 2 S. 22, 32). פְּלִילִי ist übrigens nicht Plur. von פְּלִילִי (Kimchi), sondern von פָּלִי Schiedsmann (√ פָּל *findere, dirimere*). Der Begründungssatz v. 12 ist steigernde Bestätigung des vorausgegangenen: denn ein Feuer ist das (dieses verbrecherische ehebrecherische Unterfangen), ein denjenigen welcher den Funken sündlicher Lust in sich aufkommen läßt verzehrendes Feuer (Spr. 6, 27 f. Sir. 9, 8), welches bis zum Höllenabgrund frißt, nicht eher ruhend, als bis es den welchen es ergriffen mit sich in die tiefste Tiefe des Untergangs hinabgerissen und gleichsam da hinabgeschmolzen hat, und welches all meinen Ertrag (alle Frucht meiner Berufsarbeit) entwurzeln müßte. Die Function des בָּ ist fraglich. Ew. (§ 217^f) erkl. es örtlich: in meinem ganzen Einkommen d. i. seinen ganzen Umfang hindurch. Aber es kann auch בָּ *objecti* sein, sei es daß das Obj. als Mittel der Handlung gedacht ist (s. zu 16, 4. 10) oder daß es, dem griech. Gen. entsprechend, nicht ein ganzes volles Treffen, sondern ein Handeln um und an dem Gegenst. ausdrückt (Ew. § 217 S. 562 vgl. 282^d); wir fassen es wie in 1, 16 als בָּ *obj.* in letzterem (nicht wie z. B. 21, 25 *partitivum*) Sinne nach Analogie des sogen. pleonastischen בָּ (z. B. *kara' a bi-suvuri*

er hat die Handlung des Lesens ausgeübt an den Suren des Korans): und welches Entwurzelung vornehmen müßte an meinem ganzen Ertrage.¹

- 13 Wenn ich misachtete das Recht meines Knechts und meiner Magd,
Indem sie Streit hatten mit mir:
14 Was sollt' ich da thun, falls aufstände Gott,
Und falls er untersuchte, was ihm antworten?
15 Hat nicht im Mutterleib mein Bildner auch ihn gebildet
Und uns zugerichtet im Schoße Einer?

Es konnte, wie v. 13 voraussetzt, dahin kommen, daß sein Knecht oder seine Magd mit ihm stritten und zwar so daß sie ihrerseits den Streit begannen (denn, wie im Talmud hervorgehoben wird, es heißt nicht *בְּרִיבִי עָמָם*, sondern *בְּרִיבָם עָמָרִי*), aber er behandelte sie dann nicht als Despot; sie galten ihm nicht als *res*, sondern als *personae*, er gestattete ihnen, ihr persönliches Recht ihm gegenüber geltend zu machen. In v. 14 sehen Hirz. Dillm. u. A. einen Zwischensatz, wir den Nachsatz, wie auch *וַיִּמְדָּה* 2^a einen virtuellen Nachsatz einleitet. Wenn er ein solcher wäre, der seines Gesindes Recht misachtete (*אֲמָצָא*, nicht *מֵאֲמָצִי*): was wollte er da thun, wenn Gott sich erhöbe, um richterlich einzugreifen, und wenn er Untersuchung anstellte (*פָּקַד* Synon. von *בָּחַן* Ps. 17, 3 und *חָקַר* Ps. 44, 22., *فَقَّ* V. VIII *accurate inspicere*), was sollte er antworten? Gleiche Entstehungsweise durch gleiche göttliche Schöpfermacht und gleiche menschliche Vermittelung macht ja Herren und Dienstboten zu wesentlich gleichberechtigten Geschwistern. Sehen wir einstweilen von dem Zeitwort in 15^b ab, so ist eine zwiefache Erkl. des *אָחַר בְּרַחַם* möglich. Entweder ist *אָחַר* *unus*, näml. Gott, Subj., wie Mal. 2, 10 *אָחַר (אֶבֶר) אֵל* (vgl. zum Ged. Eph. 6, 9), wie von Trg. Hier. Saad. Gecat. Raschi AE übers. wird, oder *ברחם אחר* ist mit LXX (*ἐν τῇ αὐτῇ κοιλίᾳ*) Syr. Symm. (wie es nach seiner Uebers. *ἐν ὁμοίῳ τρόπῳ* scheint) zu verbinden, sei es daß man *ברחם אחר* für *ברחם האחר* nimmt, was nach Ges. § 111, 2^b möglich, oder daß man *ברחם* schreibt: in Einem d. i. gleichartigem Mutterschoße, worein viell. die Punktirer sich ebensowenig finden konnten wie in das gleichfalls nicht von schlechter Identität gemeinte *אָחַר* Gen. 41, 26 (s. Geiger in der Jahrschrift *Ozar Nechmad* IV, 104 f.), vgl. *ἀ-δελφός* v. *δελφός* = *δολφός δελφός* *uterus*. Das Zeitwort des Satzes ist nach den besten Zeugen *יִרְכִּנִי* (defectiv und mit rafirtem ersten י) zu schreiben. Die Form ist gleichartig mit *יִעֲרֶנִּי* 41, 2 und *יִרְמִינִי* Jes. 64, 6.; entw. sind dies Formen des transitiv (wie *שׁוּב* Ps. 85, 5 und in *שׁוּבִי*) gebrauchten

1) s. über dieses pleonastische *Beth obj.* (*el-Bâ el-mezida*) Samachschari's *Mufaṣṣal* ed. Broch p. 125. 132 (wonach es „zur Verstärkung und zur Specialisirung“ dient) und Beidāwi's (auf Samachschari zurückgehende) Bem. zu Sur. 2, 191. Das üblichste Beispiel dafür ist *alkā bi-jedeihi ila et-tahlīka* er hat seine Hände d. i. sich selbst ins Verderben gestürzt. Ähnlich ist das *Bâ el-mejāz* (das metaphorische *Beth obj.*), welches da gebraucht wird wo das Verbum nicht seine nächste sinnliche, sondern eine metaphorische geistige Bed. hat. Z. B. *asāda bidikrihi* er hat sein Gedächtnis aufgerichtet, vgl. de Sacy, *Chrestomathie Arabe* 1, 397.

Kal dieser Verba (s. z. B. Parchon-Kimchi) oder es sind zusammengezogene Formen des *Pilel* für וְיִבְכְּנִי, וְיַעֲרִפֵּי, וְיִחַמְּלֵנִי, mundrechter gemacht wegen des Zusammentreffens der gleichen Laute, bes. in וְיִבְכְּנִי, obwol dieses Zusammentreffen anderwärts (Ps. 50, 23. Spr. 1, 28) im Gegentheil gesucht oder doch nicht (Dt. 32, 6. Ps. 119, 73) vermieden wird; zwar ließe sich bei dieser Synkope וְיִבְכְּנִי erwarten, aber nach Analogie von חִיקוּ Spr. 8, 29., mag man diese Form als aufgelöst aus חִיקוּ oder als erweicht aus חִיקְוּ ansehen, läßt sich auch Erleichterung durch Entdagessirung annehmen. Wir nehmen dieses וְיִבְכְּנִי also ebenso wie חֲרִימִים 17, 4 als zusammengezogene *Pilel*-form (בּוֹיֵן in den Stand des

Daseins כּוֹן setzen), das Suff. *ennu* aber kann trotz des palästini- nischen מִמֶּנִּי *de nobis* nichts Anderes als (*procreavit*) *eum* bed., die von Ew. § 250^a für pluralisches verbales *ennu* angeführten Stellen sind singularisch zu verstehen, babylonische und palästinische Punctuation stimmen in der Unterscheidung des singularischen *ennu* und pluralischen *ēnu* am Verbum ohne Differenz überein (vgl. Gen. 49, 9 mit Hos. 6, 2; Ex. 21, 29 mit Jos. 24, 17 u. dgl. mehr). Also entw.: und hat ihn nicht hergerichtet im Mutterschoße Einer oder: hat er ihn nicht hergerichtet in gleich beschaffenem Mutterleibe (Geiger a. a. O.). Die alten Uebers. geben alle (LXX Trg. Syr. ausgen. Hier. welcher *formavit me* übers.) das Suff. pluralisch wieder und lasen also *ēnu* für *ennu*. Dies liegt näher, so wie אָחֵר, auf Gott bezogen, unbedenklicher ist als mit בָּרַחַם verbunden. Es ist Ein Gott welcher wie Iob so auch dessen Knecht im Mutterschoße hergerichtet, den einen wie den andern in gleich animalischer, allen Stolz niederschlagender Weise, in gleicher absoluter Bedingtheit.

- 16 Wenn ich versagte den Wunsch Geringer
Und der Wittwe Augen verschmachten ließ,
17 Und aß meinen Bissen alleine,
Ohne mitessen zu lassen den Verwaisten: —
18 Nein, von meiner Jugend wuchs er mir auf wie einem Vater,
Und von meiner Mutter Schoß an leitete ich jene —

Die ganze Strophe ist hypothetischer Vordersatz, welcher erst nach einem neuen Ansatz in der folg. Str. zu seinem imprecativen Nachsatz gelangt. Man sagt sowol מִנֵּי הָדָר מְנִי *cohibere aliquid ab aliquo* (22, 7. Spr. 3, 27) als מִנֵּי הָדָר מְנִי *cohibere aliquem ab aliquo* (Num. 24, 11. Koh. 2, 10) im Sinne von *denegare alicui aliquid*, hier liegt letztere Construction unter: ich versagte nicht das Begehren Geringer; denn מִתְחַפֵּץ הַלֵּים gehört zus., das *Munach* verbindet hier wirklich, ist nicht aus *Mugrasch* transformirt, welches vor *Athnach* überhaupt nicht in Anwendung kommt. Ueber חָפֵץ s. zu 21, 21; es bed. hier nicht Angelegenheit, sondern in seinem ungeschwächten Sinne Anliegen (angelegentlich Gewünschtes). Ferner: der Wittwe Augen machte oder ließ er nicht verschmachten (כָּלָה wie Lev. 26, 16. 1 S. 2, 33): er ließ ihre Sehnsucht nach Beistand sich nicht in sich selbst verzehren, ließ ihren Thränenquell nicht erfolglos versiechen. Wenn er

das Gegentheil gethan, wenn er sein Brot (פֶּת לֶחֶם) allein aß und nicht mitessen ließ die Waise davon — aber nein, so handelte er nicht, vielmehr (כִּי wie Ps. 130, 4 u. häufig) wuchs er (der Elternlose) ihm auf (גִּדְלָנִי = גִּדַּל לִי Ges. § 121, 4. Ew. § 315^b) wie einem Vater (= כְּמוֹ אָב), und von seiner Mutter Leibe an führte er sie, die halt- und stützlose Wittwe, gleich einem seine kranke oder greise Mutter führenden treuen Kinde. מִבֶּטֶן אִמִּי will sagen daß diese mitgefühlvolle thätige Liebe ihm angeboren ist und daß er sie von Kindesbeinen an bethätigte. Das gewaltsam kurze גִּדְלָנִי ließe sich durch die Vocalisation גִּדְלָנִי (Olsh.) entfernen: von meiner Jugend an ehrte er (der Vaterlose) mich wie einen Vater, und גִּדְלָנִי statt בְּבִדְנִי würde sich daraus erklären, daß ein Hochhalten gemeint ist, welches dem נַעַר, der noch nicht so alt war, um Vater sein zu können, eine über sein Alter hinausgehende Würde beimaß. Aber גִּדַּל bed. in solchem Zus. sonst ‚großziehen‘ (parall. רִוּם emporbringen), weshalb LXX ξῆτέρεφον (גִּדְלָנִי) übers., und גִּדְלָנִי hat ähnliche Beispiele der Constr. von Intransitiven mit dem Acc. der Beziehung (bes. Sach. 7, 5) für sich. Das Suff. von אֲנִיָּה will Schlottm. auf die weibliche Waise bez., aber die Bez. auf die Wittwe 16^b, welche auch sonst mit der Waise zusammen gedacht und genannt wird, liegt näher. Ihr entspricht auch die Wahl des Verbuns (vgl. 38, 32), dessen *Hi.* hier verstärkte *Kal*-Bed. hat.

- 19 Wenn ich einen Verkommenen sah ohne Rock
Und daß keine Bedeckung hatte der Dürftige;
- 20 Wenn mich nicht segneten seine Hüften
Und vom Vließ meiner Lämmer er sich wärmte;
- 21 Wenn ich geschwungen über die Waise meine Hand,
Weil ich sah im Thore meinen Beistand:
- 22 So entfalle meine Achsel ihrem Nacken
Und mein Arm werde von seiner Röhre weggebrochen!
- 23 Denn Schrecknis käme mich an, Unheil Gottes
Und vor seiner Hoheit wär' ich machtlos.

Ueber אֲנִיָּה vgl. zu 4, 11; es heißt so der Verkommene oder auch bereits Verkommene *periens* und *perditus*. Vorstellungen und Ausdrücke, die wir 29, 13. 24, 10. 26, 6 lasen, sind in v. 19 eine neue Verbindung eingegangen. Der Segen des Dankbaren (29, 13) wird 20^a von der Person synekdochisch (vgl. 29, 11) auf die Glieder übertragen, denen die Erwärmung noth und wol that. אִם-לֹא ist hier nicht Ausdruck bejahenden Schwurs, sondern negativ gewendete Fortsetzung der hypothetischen Vordersätze. Das Schwingen הִנִּיחַ der Hand 21^a ist wie Jes. 11, 15. 19, 16 (vgl. das *Pil.* 10, 32) Sach. 2, 13 als Ausholen zu wüthigem, niederschmetterndem Schlage gemeint. Solcher Absichten auf die wehrlose Waise enthielt sich Iob, selbst wenn er im Thore d. i. Gerichtshofe (29, 7) sichere Aussicht auf mächtigen Beistand hatte. Wenn er anders gehandelt hat, so müsse sein אֲרֵם d. i. sein Oberarm mit der Achsel herausfallen aus ihrem שֶׁכֶם d. i. dem sie tragenden Nacken mit den Schulterblättern und sein אֲזִיף Vorderarm müsse aus seiner הֵנָּה Röhre d. i. dem ihm Halt gebenden Knochen abgebrochen d. i. von Grund aus (Syr. *a radice sua*) entzwei-

gebrochen werden, dieser sündige Arm, der des Nackten sich nicht erbarmte und den Schutz- und Hülfslosen unbarmherzig bedrohte. Daß *מִשְׁכָּמָה* und *מִקְנָה* kein Mappik haben, bezeugt die Masora und zeigt die beidemale folg. Adspirata; das *He quiescens* ist aber beidemale aus dem *He mappic.* des Suffixes erweicht Ew. § 21^f. In v. 23 wird meistens (Hgst. Dillm. Zöckl. u. A.) und nicht wie Hitz. meint gegen die Accentfolge *פָּחַר* als Präd. gefaßt: denn Schrecken ist (war) mir Unheil wie Gott, der gerechte Richter, es verhängt. Aber mit Recht folgen Kamph. Hitz. dem in Jer. 2, 19 (wo zu erkl.: und daß du dir keine Furcht vor mir beikommen ließest) enthaltenen Fingerzeige: *אֵל אֵלִי* ist Permutativ von *פָּחַר = פָּחַר אֱלֹהִים* und *אֵלִי* s. v. a. *יְהִיָּה* (רבא) *אֵלִי*.¹ In 23^b setzt sich die Aussage dessen was ihn dann betreffen würde, fort: und vor seiner Hoheit (13, 11) wäre ich unvermögend d. i. ich würde ihr ohnmächtig unterliegen; *כִּן* ist gleichen Sinnes mit *מִפְּנֵי* z. B. Ps. 68, 2 f. und entspricht dem *prae* der Ursache z. B. in *prae timore*.

- 24 Wenn ich Gold erhob zu meiner Zuversicht
Und zum Feingold sprach: o mein Vertrauen;
25 Wenn ich mich freute, daß groß mein Vermögen
Und daß ansehnliches meine Hand erschwungen;
26 Wenn ich sah das Sonnenlicht daß es strahlet
Und den Mond in Pracht dahinwandelnd,
27 Und es ward bethört insgeheim mein Herz
Und ich warf eine Kußhand ihnen zu:
28 Auch das wäre straffälliges Verbrechen,
Denn ich hätte geheuchelt dem Gotte droben.

Nicht allein von habsüchtiger Erpressung fremden Gutes weiß er sich frei, sondern auch von überschätzendem Wolgefallen an Glanzvollem und doch Creatürlichem. Er hat Gold nicht zu seinem *בָּסָל* (s. zu 4, 6) Verlasse gemacht, nicht zum *פָּדָה* Feingolde (gediegenem 28, 19., ofritischem 28, 16 vgl. zu Spr. 25, 12) gesagt *מִבְּסָדִי* (mit *Dag. forte implicitum* wie 8, 14. 18, 14): Gegenstand (Grund) meines Vertrauens! Er hat sich nicht gefreut daß groß (*רב* Adj.) sein Vermögen und daß *בְּיָדִי* großes (näml. Vermögen, vgl. 8, 2) seine Hand erlangt; seine Freude war die Gottesfurcht, die den Menschen adelt, nicht Irdisches, welches unwerth ist, dem Menschen als höchstes Gut zu gelten. Das blinkende Metall zieht die glänzenden Gestirne nach sich (Hitz.), aber in zugleich innerlicherer Gedankenvermittlung. Die *πλεονεξία* mied er als *εὐδωλολατρία* (Col. 3, 5), um wie viel mehr den crassen Götzendienst! *אֵלִי* ist wie 37, 21 und *γῶς* bei Homer die Sonne als Lichtquell der Erdwelt, wie *אֵלִי* Ps. 74, 16 der in ihrem Lichte glänzende Mond, welcher *יָרֵחַ* heißt, viell. als der am Abend seinen Himmelsgang Antretende²; die zwei Worte *יָרֵחַ יִקְרַח* beschreiben

1) Der Accentfolge widerspricht auch diese unsere Erkl. nicht, aber ihr gemäßer wäre *אֵלִי אֵלִי אֵלִי* *כִּן פָּחַר* (*פָּחַר* mit dem geringeren Trenner *Legurmeh*).

2) Im Assy. entspricht *arāh* Monat, im Aethiop. *arāh* Mond; das *ח* führt eher auf die Wurzel *רח* (arab. *ح*) am Abend die Wanderung antreten, wan-

unübertrefflich schön des Mondes feierliches Dahinwandeln in sanfter Majestät; יקר ist Acc. des Zustands wie ערוב 24, 7. 10 und dieses „prächtig dahinwallend“ ist Prädicatsacc. zu אֲרִיאָה, entsprechend dem יִרְחַל „daß (oder: wie) es Strahlen schießt“ oder auch: „schoß“ (Fut. in Imperfektbed. wie Gen. 48, 17); das V. הִלֵּל vereinigt die Bedd. hellen Glanzes und gellenden Rufes, das *Hi.* hier wie Jes. 13, 10 ist sein Obj. in sich selbst tragendes Transitive. In v. 27 wird in Modi der Folge fortgefahren, um die Wirkung auszudrücken, welche dieser imposante Anblick des Tages- und Nachtgestirns auf ihn hätte ausüben können. Das *Kal* נִיפְחָה (mit beibehaltenem *ı*, wie נִיפְחָה Num. 21, 1) ist nach Dt. 11, 16 (vgl. ebend. 4, 19 נִיבַח) zu verstehen: es war offen, zeigte sich empfänglich für den verlockenden Eindruck. Das Küssen heißt נָשַׁק als ein Anfügen von Lippe an Lippe, hier der Hand an den Mund. So in der Richtung auf den Gegenstand der Verehrung sich die Hand zu küssen und ihm die geküßte Hand mit dem an dieser haftenden Kuß (als Ersatz des unmittelbaren Kusses 1 K. 19, 18. Hos. 13, 2) zuzuwenden ist der Gestus der προσκύνησις oder *adoratio*, vgl. Plin. *h. n.* XXVIII, 5: *Inter adorandum dextram ad osculum referimus et totum corpus circumagimus.* Daß man in Syrien die aufgehende Sonne begrüße, sagt Tacitus *hist.* III, 24, und daß dies in Vorderasien so wie in Griechenland mittelst Handkusses geschah (τῇν χεῖρα κύσαντες), ist dem lucianeischen Buche περὶ ὀρχήσεως c. XVII zu entnehmen.¹ Ew. findet in u. St. ein Anzeichen der Verbreitung der zoroastrischen Lehre im Anfange des 7. Jahrh. v. Chr., in welchem er das B. Iob verfaßt meint, aber der Parsismus kennt die Verehrung mittelst zugeworfenen Kusses nicht und der Avesta erkennt in Sonne und Mond erhabene, aber von Ahuramazda geschaffene und also nicht zu vergötternde Genien. Dagegen ist Vergötterung des Himmels und dann zunächst der Sonne die älteste Gestalt des semitischen Naturcultus.² Daß die alten Araber, insbes. die Himjariten, die Sonne شمس und den Mond شين (سين) göttlich verehrten, wissen wir aus alten Zeugnissen³ und sie bestätigenden und ergänzenden Inschriften⁴; die sogen. Zabier (صابيون mit oder ohne Hamza des *Jè*), von denen ein Theil den Namen der Sonnenanbeter *šemsîje* führte, waren, wie Chwolsohn⁵ ermittelt hat, die bis in das Mittelalter herein fortbestandenen Ueber-

dem) als auf ירק gelb, grün s., welches auch im Assy. mit ק geschrieben wird (*ur-u-ku* v. ארק = ירק nach dem regelmäßigen assyr. Uebergang der Vv. פֿ in אֿ).

1) s. Freunds Lat. Wörterbuch *adorare* und K. Fr. Hermanns Gottesdienstliche Alterth. der Griechen c. 21, 16, bes. aber Excurs 123 in Dougltaeus' *Analecta*.

2) s. den Nachweis bei W. v. Baudissin, *Jahre et Moloch* 1874.

3) s. die Zusammenstellung bei Krehl, Religion der vorislamischen Araber 1863.

4) s. Osiander in der DMZ XVII (1863), 795.

5) In seinem Werke über die Ssabier und den Ssabismus, 2 Bdd., Petersburg 1856.

reste des alten vorderasiatischen Heidentums; der gewöhnlich nach **צָבָא רִשְׁמִים** (Dt. 4, 19) erklärte Name steht viell. nicht außer Zus. mit dem syrischen Landschaftsnamen **אַרְם צוּבָה**. Fraglich ist, ob v. 28 mit Umbr. u. A. als Nachsatz oder mit Ew. Hahn Schlottm. Dillm. als Zwischensatz anzusehen ist. Allerdings ist es eig. nur Begründung (s. v. 11. 23) eines verschwiegenen imprecativen Nachsatzes, aber es vertritt hier diesen selbst: so ist (wäre) auch das eine gerichtlich zu strafende Missethat, denn geheuchelt hätte ich, indem ich als Diener Gottes gelten wollte und doch Gold und Silber, Sonne und Mond zu meinen Idolen machte, dem Gotte droben (**לֵאלֹהִים יִמְעַל**, an die arab. Formel *allah ta'âla* Gott der Erhabene erinnernd). In **פְּלִילִי** werden die beiden vor Gottes Richterstuhl gehörigen Sünden ähnlich wie in *ἔνοχος τῷ συνέδριῳ* Mt. 5, 22 nicht vor menschliches Forum verwiesen, sondern nur *κατ' ἀνθρώπων* als strafbare Vergehen höchsten Grades bez. **בְּהִשָּׁל** bed. jemandem heucheln, wogegen jemanden verleugnen mit **בַּחֲשׁ** ausgedrückt wird. Es folgen nun Strophen, denen der Nachsatz mangelt. Der einzige noch folg. imprecative Nachsatz v. 40 lautet nicht so, daß er als Nachsatz aller vorausgegangenen hypoth. Vordersätze gelten könnte. Es kommt also in diesen Strophen nicht zu entsprechenden Nachsätzen. Ein „ja dann —!“ denkt sich leicht hinter diesen *per aposiopesin* nachsatzlosen Strophen hinzu, und überdies eröffnen **אִם** und **אִם לֹא** ja auch sonst ohne ausgedrückten Nachsatz verneinende und bejahende Betheuerung.

29 Wenn ich mich freuete über den Unfall meines Hassers
Und aufhüpfte wenn ihn Böses betroffen —

30 Nicht gab ich her zu sündigen meinen Gaumen,
Zu fordern in Verwünschung sein Leben.

Die Aposiopesis liegt hier zu Tage, denn offenbar ist v. 29 gleich einer feierlich verneinenden Aussage, an welche sich dann die einfach verneinende v. 30 anschließt. Er freute sich nicht beim Verderben (**פִּיר** wie 12, 5. 30, 24) seines haßerfüllten Feindes (**מִשְׂנְאָי**, sonst auch **שִׂנְאָי**) und fuhr nicht freudig auf (**הִתְעַרֵּר** sich erregen, eine Bez. des Affekts, sei es Lust oder wie 17, 8 Unlust, als eines nicht bloß passiven, sondern ethischen Vorgangs) wenn ihn Unglück erreicht hatte, und nicht verstattete er zu sündigen seinem Gaumen (**לִי** als Sprachwerkzeug wie 6, 30 vgl. 29, 10), fluchend Gott um des Feindes Leben (d. i. wie 1 K. 3, 11: seinen Tod) zu bitten. Feindesliebe wird auch von der Thora gefordert Ex. 23, 4., aber doch in nationaler Beschränkung Lev. 19, 18., weil die Thora Gesetz eines von der Völkerwelt abgeschlossenen und im Kriegszustande gegen sie befindlichen Volkes ist (wonach Mt. 5, 43 zu verstehen); die Bb. der Chokma aber (vgl. Spr. 24, 17 f. 25, 21) entnehmen die Feindesliebe jeder Schranke und wissen von keinem Unterschiede, sondern fordern Liebe zum Menschen als solchen. Mit v. 30, der Kehrseite des Verneinten, schließt diese Gruppe. Unter den Neuern nimmt nur noch Arnh. v. 31 hinzu: „Würden dann nicht gesagt haben die Leute meines Zeltes: wer uns doch von seinem Fleische gäbe?! Nicht satt kriegten wirs“ oder nach

der Conj. לָא: könnten wir uns doch davon sättigen d. i. wir würden ihn mit Haut und Haar auffressen. Natürlich wäre das nicht kannibalisch gemeint, aber in tropischem Sinn ist ‚jemandes Fleisch essen‘ s. v. a. *lacerare, vellicare, obtreclare* (s. zu 19, 22), was hier nicht paßt, wie überh. diese Hinzuziehung des v. 31 zu v. 29 f. in jeder Bez., vor allem syntaktisch, unstatthaft ist. Es ist die Pflicht der Freigebigkeit, welche Iob v. 31 f. geübt zu haben bekennt.

31 Wenn nicht sagen mußten die Leute meines Zeltes:

Wo wäre von seinem Fleisch ein nicht satt Gewordener?! —

32 Draußen übernachtete nicht der Fremdling,

Meine Thüren öffnete ich nach der Straße zu.

Statt אָמַר könnte es auch רָאָמַר (*dicebant*) heißen; das Perf. aber ist bestimmter Ausdruck des rückwärts liegenden Thatsächlichen. Die ‚Leute des Zelts‘ sind wie arab. *ahl* (Zelt, metonym. Zeltbewohner) alle Angehörigen, hier vorzugsweise die Dienstleute. Auf das optative מִי־יִרְחַן folgt wie v. 35. 14, 1. 29, 2 Objectsacc., denn נִשְׂבַּע mit לָא für בִּלְהִי wie z. B. Jes. 62, 12 ist Particip (*quis exhibebit* oder *exhibeat non saturatum*),¹ und מִבְּשָׂרוֹ ist nicht vom Fleische der Person (wie auch LXX abgeschmakt: daß seine Mägde ihn, den gütigen Herrn, vor Liebe gern aufgegessen hätten), sondern vom Schlachtvieh-Fleische des Hauswirths gemeint; unsere Uebers. folgt der Accentuation, welcher aber auch jene Arnheimsche Erkl. nicht entgegen. An diese reichliche Versorgung der Seinigen schließt sich die immer und willig geübte Gastfreundschaft. Es ist unnöthig, אָרַח mit LXX Trg. Syr. Hier. für אָרַח (nach Hitz. s. v. a. אָרַח אָרַח, vgl. הָלַךְ) zu nehmen oder so zu lesen; לְאָרַח bed. nach der Straße hin, wo Reisende zu erwarten sind, vgl. *Aboth* I, 5: „Dein Haus sei geöffnet in die Weite (לְרִוְחָה) und es seien die Armen deine Hausgenossen.“ Gastfreundschaft zu üben ist des Arabers Stolz. „Ein Gastzimmer öffnen“ ist arabisch s. v. a. einen eignen Hausstand gründen. Geschichten von Strafgerichten, von denen die Ungastlichkeit betroffen ward, bilden einen Hauptbestandtheil der arabischen Volkssage.²

1) Vgl. das zu 29, 2 parallele arab. Dichterwort: **لَيْتَ أَيَّامَ الصَّبَا**

رَوَّاجِعَ = **מִי יִרְחַן יְמֵי הַנְּעוּרִים שְׂבִים** *utinam dies adolescentiae redirent.*

2) Als ich — erzählt Wetzstein — im Frühling 1860 aus dem Walde von *Gôlan* kommend das Wasser *Râm* vor uns liegen sah, jenen schönen kreisrunden Krater, in welchem ein Sommer und Winter fließendes Bächlein einen klaren aber fischlosen See bildet, dessen unterirdischer Abfluß bekanntlich für die unten im Thale aus dem Krater *Tell el-Kâdi* brechende Jordanquelle gilt, und ich mit meinen Gefährten, dem Arzte *Regeb*, von der ungewöhnlichen Bildung dieses Kraters sprach, wendeten sich meine Beduinen voll Erstaunen mit der Frage an mich: „Also habt auch ihr Franken von dem Ursprunge dieses See's gehört?“ Auf die Erwiderung, was sie davon wüßten, erzählten sie, daß hier vor Alters ein blühendes Dorf gestanden, dessen Saatflur die zwischen dem Wasser und der Ortschaft *Mejdel Sems* gelegene Ebene gewesen sei. Eines Abends sei ein armer Reisender gekommen, während die Männer auf dem Platze mitten im Dorfe beisammen saßen, und habe um Abendbrot und Nachtlager

- 33 Wenn ich verhehlt habe wie Adam meine Frevel,
Verbergend in meinem Busen meine Schuld,
34 Weil ich mich scheute vor der großen Menge
Und die Aechtung der Familien mich schreckte,
So daß ich heimlich that, nicht zur Thür hinausging —

Hitz. macht v. 34 zum Nachsatz: ja, da hatt' ich zu scheuen . . und ist genöthigt אָדָם in אֲדָם zu verwandeln, aber nirgends in dieser Rede Iobs beginnt כִּי den Nachsatz, es motivirt wie v. 11. 12. 23., näml. das duckmäuserische heimliche Sündigen, welches er sich ab-erkennt — mit Recht erstrecken Schlottm. Dillm. u. A. die Bethuerung bis zu Ende des v. 34. Hgst. Ew. Dillm. Zöckl. u. A. übers. כְּאָדָם ‚nach Menschenweise‘, aber so passend dies Ps. 82, 7 vermöge des Gegensatzes und des Parall. ist (s. dort), so matt wäre es hier, und geradezu nichtssagend Hos. 6, 7.,¹ wo die Kraft der prophetischen Aussage: „sie haben כָּאָדָם übertréten den Bund“ gerade darin besteht, „daß Israel einer Uebertretung geziehen wird, welche nur mit der des Erstgeschaffenen zu vergleichen sei: hier wie dort gleiche Uebertretung des ausgesprochenen Gotteswillens“ (Hofmann, Schriftb. 1, 412 f.). Gerade bei Hosea aber kann die Nennung Adams nicht befremden, da er sich auch sonst mit dem Inhalte der Genesis vertraut zeigt und darauf zurückbezieht — noch viel weniger in einem der Chokma-Literatur angehörigen Buche; die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts und der Fall der Erstgeschaffenen sind ja überdies Bestandtheile der Völkersage, und es ist fraglich, ob die Benennung der Menschen mit *beni Adama* bei den Moslemen erst aus der Berührung mit Judentum und Christentum stammt und nicht vielmehr eine altarabische ist. Deshalb übers. wir mit Trg. Schult. Bouillier Rosenm. Kurtz Hofm. Schlottm. Kamph. Hitz.: wenn ich verborgen (verleugnet) gleich Adam meine Abfallssünden. Der Vergleichspunkt ist die in Adam prototypisch für alle Folgezeit hervorgetretene Lichtscheu des Sünders. Das folg. לִבִּי מִן is nicht sowol zwecklich, als gerundivisch (*abscondendo*) gemeint, vgl. 28, 25. Ew. § 280^d. חֶבֶב Busen

ist ἀπ. γέγορ.; Ges. combinirt es mit חֶבֶב חֶבֶב lieben, aber die Bed. des Liebens geht von dem Grundbegriff des Umfahens und Bergens aus (√(חָבַב חָבַב), von welchem der Busen in unmittelbarer Ableitung

benannt ist, wie حَبِيبَة das Tieffinnere, den Thalgrund bed. (vgl. חָבַב חָבַב) wov. تَحَبَّىٰ neuarab. تَحَبَّىٰ sich verstecken), im Aram. ist חָבַב neben

gebeten, das man ihm abschlug. Auf seine Versicherung, daß er seit gestern nicht gegessen, habe ihm eine alte Frau unter allgemeinem Gelächter eine *g. ll.* (einen behufs der Feuerung getrockneten Rindermistfladen) gereicht und ihn aus dem Dorfe getrieben. Darauf sei der Mann zu dem (noch jetzt südlich vom See gelegenen) Dorfe *Nimra* gegangen, wo er das ihm Widerfahrene erzählt und Aufnahme gefunden. Als die Einwohner von Nimra am andern Morgen erwacht seien, haben sie da, wo das Nachbarsdorf gestanden, einen See gefunden.

1) Auch Pusey (*The minor Prophets with commentary*, P. I. 1861) verbessert *like men in like Adam*.

עָבָא das Targumwort für הַחֵיק, im Neuarab. heißt عُبُّ die Tasche im Busen des Kleides im Untersch. von جَيْب der im Untertheile des Kleides angebrachten,¹ obgleich auch Letzteres eig. Spalt = *sinus* Spalt des oben offenstehenden Gewandes bed. Mit בִּי 34^a folgt weshalb Iob sich etwa bewogen gesehen hätte, mit seiner Sünde möglichst heimlich zu thun, deshalb nämlich weil er die große Volksmenge (הָרַבּ hier Fem. wie zuweilen יָם Ew. § 174^b) und also das Sittengericht des Volkes perhorrescirte (פָּרַץ mit dem Objektsacc. des Gefürchteten wie das *Hi.* Jes. 8, 12) und weil die Brandmarkung der Familien und also der Verlust der Ehre in den höheren Gesellschaftskreisen ihn schreckte, so daß er infolge dessen, ohne zur Thür hinauszutreten, sich still und eingezogen gehalten hätte. Man könnte an jene Greuel der Wollust denken, mit denen der Mensch im Bewußtsein ihrer Verdammlichkeit sich in tiefe Verborgenheit abschließt,* aber nach v. 33 sind überhaupt Thaten gemeint, welche Iob geflissentlich zu verbergen gehabt hätte, weil er, wenn sie kund geworden, als verwerflich und verachtenswerth erschienen wäre: er konnte frank und frei jedermann unter die Augen treten, und brauchte, weil er die Sünde fürchtete, das Urtheil der Menschen nicht zu fürchten. Er that nichts, was er dem Lichte der Oeffentlichkeit zu entziehen Ursache gehabt hätte. Und doch soll sein Leiden als Strafe für verheimlichte Sünden gelten! als Beweis, daß er strafbare Sünden begangen, die er nur nicht eingestehn will!

35 O hätt' ich einen der auf mich hörte!

Sieh meine Unterschrift — der Allmächtige erwidre mir —
Und die Schrift, die geschrieben mein Gegner!

36 Wahrlich auf meiner Schulter werd' ich sie tragen,
Sie umwinden als Kronen mir.

37 Die Zahl meiner Schritte werd' ich ihm kundthun,
Gleichwie ein Fürst ihm nahetreten

Der Wunsch, einen geneigten willigen Hörer zu finden, ist allgemein gefaßt, geht aber, wie an sich klar und wie aus dem Folg. erhellt, auf Den, der als Herzenskündiger der allein spruchfähige Richter ist. Man darf weder übers.: *et libellum* (die Anklageschrift oder auch: die Replik auf Iobs Selbstvertheidigung) *scribat meus adversarius* (Dachselt Rosenm. Welte) — die Accent. scheint von dieser Auffassung auszugehen, aber es müßte יִסְפֹּר וְכָתֵב heißen, wenn כָּתֵב, durch רִבּוֹנִי normirt, s. v. a. יִכָּהֵב sein sollte, und, auf Gott bezogen, wäre das Begehren, wie es lautet, ein unwürdiges, ja albernes — noch: (o daß ich hätte einen der auf mich hörte . .) und hätte die Anklageschrift, die mein Gegner geschrieben (Ew. Hirz. Schlottm. Kamph. Dillm. Zöckl.) — denn יִסְפֹּר ist durch den Zwischensatz zu sehr von יְהוָה מִי getrennt, wozu kommt, daß der Wunsch, so wie er lautet, sich unmöglich auf Gott, sondern nur auf den menschlichen Widerpart beziehen läßt, dessen Anklagen zu erfahren Iob nicht erst zu wünschen braucht, da er sie bis ins Einzelne bereits sattsam vernommen. Deshalb wird יְהוָה

1) s. Fleischer in den Ergänzungsblättern zur A. L. Z. 1838 Col. 566 f.

(statt הֵן bei verbindendem Acc. wie sonst vor Makkef) nicht bloß auf הֵן, sondern auch auf *liber quem scripsit adversarius meus* als nun vorliegend hinweisen und das zwischensätzliche שָׁדִי גִּנָּנִי die göttliche Entscheidung in der nun förmlich instruirten spruchreifen Rechtssache herbeiwünschen. Unter הֵן mein Zeichen (Ez. 9, 4) d. i. meine Unterzeichnung (v. הֵן, einer secundären Bildung aus אָנָה wov. אָוִה = *awajāt*) versteht Iob das letzte Wort zu seiner Vertheidigung, das er so eben c. 31 gesprochen; es verhält sich zu allen seinen frühern Bekenntnissen wie ein darunter gesetztes Bestätigungszeichen, es ist sein Ultimatum, gleichsam Brief und Siegel zu allem, was er den Freunden und Gott gegenüber bisher von seiner Unschuld geredet. Daneben hat er aber auch die Anklageschrift des als seine Gegenpartei aufgetretenen Triumvirats in Händen, ihre so oft wiederholten mündlichen Anklagen sind gleich schriftlich fixirten, beides: ihre Anklage und seine Vertheidigung liegt gleichsam in der urkundlichen Gestalt processualischer Schriftstücke vor. So wünscht er denn dieser seiner Vertheidigung einen aufmerksamen unparteiischen Hörer oder näher: er wünscht, daß der Allmächtige antworten d. i. entscheiden möge. Bei dieser Auffassung brauchen wir 35^c nicht mit Hitz. zu v. 36 herüberzulesen: „und die Schrift welchem ein Gegner geschrieben haben wird (*perf.* im Sinne eines *ful. exactum*), fürwahr ich will sie auf meine Schulter heben“, wobei obendrein gleichfalls das Unmögliche vorausgesetzt ist, daß אִישׁ יָרִי von Gott gemeint sei. Gott ist nicht als Partei wie gewissermaßen 16, 21^a, sondern als Richter zwischen בֶּן-אָדָם לִרְעוּהוּ 16, 21^b gedacht, wie v. 36 zeigt, den Hitz. deshalb unbequem findet. Iob sagt hier, wie er wenn Gott sich herbeiläßt, das entscheidende Wort zu sprechen, mit jener gegnerischen Anklageschrift vor ihm erscheinen wird. Er wird sie wie ein Insigne seiner Würde (vgl. Jes. 22, 22. 9, 5) auf der Schulter tragen und wie eine prächtige Krone aus ineinandergeschlungenen, übereinander sich erhebenden Diademen (Apok. 19, 12 vgl. Köhler zu Sach. 6, 11) sich umwinden — seines Sieges in voraus gewiß, denn er wird ihm, dem Herzenskündiger, über alle seine Schritte und Tritte Rechenschaft ablegen und in dem erhabenen Bewußtsein seiner Unschuld wie ein Fürst in seine Nähe treten (עָרַב hier nicht wie Ps. 65, 5 Causativ, sondern Intens. des Kal). Auf dieses kühne Sichdrängen vor Gottes Richterstuhl folgt nun noch eine Str., welche die specialisirende Begründung des stolzen Selbstbewußtseins fortsetzt oder auch von neuem anhebt.

- 38 Wenn über mich mein Acker schreiet
Und zusamt seine Furchen weinen;
39 Wenn ich seine Kraft verzehrt ohne Zahlung
Und die Seele seines Besitzers ausgeblasen;
40 So möge statt Weizen sprossen Dorngebüsch
Und statt Gerste Taumellohch.

Der Acker, den er bebaut, hat nicht über erlittene Gewaltthat zu schreien, seine Furchen nicht über das ihrem früheren rechten

Herrn angethane schreiende Unrecht zu weinen¹; אָרְמָה ist seiner Wurzelbed. nach die sich dem Erdkörper wie seine Haut anschließende, ihn flach überziehende Erddecke, deshalb insbes. das Ackerland, und תֵּלֵם (arab. *telem*, wahrsch. dem Aramäischen oder Nabatäischen entlehnt) nicht die zwischen je zwei Furchen aufgeworfene Erhöhung, sondern nach der Erkl. des türkischen Kamus der „grabenähnliche Spalt, welchen das Eisen des ackernden Pflügers in das Feld reißt“ (s. zu Ps. 65, 11). Er hat nicht (was eben des Schreiens und Weinens Grund wäre) den Nießbrauch des Ackers sich angemacht (כִּיתַּם meton. wie Gen. 4, 12 von dem der Erzeugungsfähigkeit angemessenen Ertrage), ohne seinen Werth bezahlt zu haben, indem er etwa gar dem rechtmäßigen Besitzer, sei es langsam oder mit Einem Male, das Leben ausblies d. i. verhauchen machte (11, 20. Jer. 15, 9). Der Wunsch v. 40 ist noch stärker als v. 8. 12.: dort wird Verlust und Entwurzelung der Feldfrucht gewünscht, hier Verwandlung der Natur des Ackers selber — der Fluch soll ihn treffen und muß ihn treffen, wenn sein dermaliger Inhaber sich der Sünde unbarmherziger Habsucht schuldig gemacht hat, wie 22, 6—9 Eliphas ihm schuld gegeben.

Nach Bolducius' (1637) Ansicht stand diese letzte Str. v. 38—40 urspr. hinter v. 8, nach Kennicott und Eichhorn hinter v. 25, nach Stuhlmann hinter v. 34; Merx stellt sie hinter v. 32, die meisten Neuern vertheidigen die Ursprünglichkeit ihrer vorliegenden Stellung, die einen indem sie sagen, v. 38—40 sei ein neuer Anfang, welchen die Erscheinung Gottes unterbreche (Hirz. Hitz.), die andern indem sie sagen, es sei im Gegentheil ein geflissentlicher Schluß (Ew. Hlgt. Dillm. Zöckl. u. A.). Aber in dem einen wie andern Falle wird die Herausforderung v. 35—37., in welcher die Betheuerungen gipfeln, in eine unzukömmliche Zwischenstellung versetzt; die Conclusio kommt als Einschaltung zwischen den Prämissen zu stehen. Und alles was man aufstellt um der Strophe v. 38—40 den Schein einer effectvollen Abrundung dieser Schlußrede anzukünsteln — der Eindruck des Nachhinkens bleibt und daß Iob nachdem er v. 33 f. jeden geheimen, im Innern seines Hauses und Herzens gehegten Bann von sich abgelehnt, hier sich von ruchloser Gewaltthätigkeit im Dienste der Habsucht freispricht, was sich nach den vorausgegangenen Bekenntnissen der Freigebigkeit und der Vermeidung sündlicher Schleicherei von selbst versteht, erscheint als Rückfall der Rede auf einen bereits überschrittenen Standpunkt. Darum sind wir noch immer der Ansicht, daß es sich mit dieser Str. v. 38—40 ebenso verhält wie mit Jes. 38, 21 f. Auch diese zwei Verse fand LXX schon an dieser Stelle vor, und doch gehören sie, wie an sich klar und aus 2 K. 20, 7 f. ersichtlich, hinter Jes. 38, 6. Ebenso hat das Stück v. 38—40 urspr. irgendwo vor v. 35 gestanden, war dort versehentlich weggelassen worden und stand in der Musterhandschrift, mit einer σίγη versehen, welche auf seinen

1) In gleichem Bilde sagt ein rabb. Spruch (mit Bezug auf Mal. 2, 13), daß über den der sich vom Weibe seiner Jugend scheidet Gottes Altar weine.

eig. Ort hinwies, unten am Rande. Nach diesem seinem eig. Orte suchend setze ich voraus, daß der Dichter die Bekenntnisse Iobs von v. 29 an immer hastender und erregter in nachsatzlose Bedingungssätze, welche kraft der Aposiopese den Werth von Betheuerungen haben, auslaufen ließ und daß also v. 38—40 unter den nicht elliptischen Betheuerungen eingereiht werden muß, und da scheint nur, wie schon Bolducius sah, hinter v. 8 der Ort zu sein, wo sich nach Dt. 5, 20 f. dieses Stück in wolvermittelter Gedankenverknüpfung anschloß. Wie dem aber auch sei, jedenfalls eignet sich das erste Wort Jahve's (38, 2): „Wer ists der da verdunkelt den Rathschluß ohn' Erkenntnis? viel besser, unmittelbar auf 31, 37., als auf 31, 40 zu folgen, denn mit seinen Unschuldsbekenntnissen ist Iob im Rechte, aber in der vermessenen Rede v. 35—37 mit dem herausfordernden שרר יענני liegt insofern wirklich ein „Verdunkeln des göttlichen Verhängnisses“, als Iob hier nicht bloß die Ungerechtigkeit der von seiner menschlichen Gegenpartei erhobenen Anklagen behauptet, sondern auch auf das göttliche Verhängnis selber den Schatten der Ungerechtigkeit bringt und sich anheischig macht, den Beweis dafür anzutreten. In v. 35—37 spiegelt sich noch einmal Iobs ganzer Seelenzustand: sein Sehnen nach Gott, woran des Satans Vorhersage zuschanden wird, und sein Hinausgreifen über die Schranke der Demut, um deswillen das Prüfungsleiden nicht eher enden kann, als bis es zugleich zum Läuterungsfeuer für ihn geworden.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Inhalt der drei scharf gegen einander abgegrenzten Monologe. Nachdem Iob in c. 27. 28 den Streit mit den Freunden abgeschlossen, wünscht er im 1. Theil dieser Trilogie c. 29 sich in die gute und schöne alte Zeit zurück. Unter allen den Gütern der Vergangenheit, nach denen er zurückverlangt, stellt er die Gemeinschaft und den Segen Gottes als das höchste Gut, den Brunnquell aller andern, obenan und in Werken der Liebe, die mit den Weinenden weinet und sich nicht der Ungerechtigkeit freut 29, 12—17., besteht die Wirksamkeit, an welche er jetzt so sehnüchtig zurückdenkt. Er wußte und fühlte sich in Gnadengemeinschaft mit Gott und aus der Fülle dieses Ergriffenseins von Gott heraus übte er Liebe. Der ist aber in einem seligen Zustande, der sich in Gnaden bei Gott weiß und mit der Liebe, mit der er selbst von Gott geliebt wird, seine Mitmenschen, bes. die Armen und Elenden, wieder liebt. Darum wünscht sich Iob in jene Vergangenheit zurück; denn jetzt hat sich Gott ihm entzogen und die Wolhabenheit, die Macht, das Ansehn, die ihm Mittel zu dem Zwecke der Liebe waren, sind von ihm genommen.

Diesen Contrast des Ehedem und Jetzt beschreibt das mit יערה beginnende c. 30. Gänzlich verthierte Menschen, rohe Horden, in das Gebirge verdrängt, mit denen er Mitleiden hatte, aber ohne ihrer Schlechtigkeit halber ihnen, wie er wol gemocht hätte, helfen zu können, die verhöhnen ihn jetzt in Wort und That. Schmach und Verfolgung um Gottes willen ist nun zwar die größte Ehre, deren ein Mensch

gewürdigt werden kann, aber abgesehen davon, daß diese Idee bei dem diesseitigen Charakter des A. T. damals noch nicht zum rechten Durchbruch kommen konnte, liegt sie Niemandem so ferne, als demjenigen der sich mitten in seinem Zeugnisleiden, wie jetzt Iob, für einen von Gott Verstoßenen hält. In diesem Nachtgemälde der Gegenwart c. 30 ist auch nicht ein einziger Lichtstreif; denn auch Iob vermag so wenig wie die Freunde Leiden und Sünde außer Zusammenhang zu denken: ebendarum erscheint ihm sein Leiden als Wirkung göttlichen Zorns, und daß er diesen Zorn nicht gerecht finden kann, das ist der eigentliche Stachel seines Leidens. Von dem Postulate seines Glaubens, daß Gott ihn nicht ohne das Zeugnis seiner Unschuld den Straftod eines Sünders sterben lassen könne, gelangt Iob doch nirgends zu dem Rückschluß, daß sein Leiden die Liebe und nicht den Zorn zum Motive habe.

In dem 3. Theile der Rede c. 31 läßt uns der Dichter einen tiefen Blick thun in Herz und Haus des unter schwerer Prüfung in hohe Anfechtung gerathenen Dulders. Nicht bloß äußerliche Ehebruchsünde, auch schon der ehebrecherische Blick; nicht bloß die ungerichte Erwerbung von Hab und Gut, auch schon das Vertrauen des Herzens darauf; nicht bloß die Theilnahme an öffentlicher Verehrung der Götzen, auch schon das Schielen des Herzens darnach gilt ihm als verdamulich. Den Feinden gegenüber hat er sich nicht bloß vor sündigen Fluchworten gehütet — er hat sich auch innerlich nicht gefreut, wenn sie Misgeschick traf. Seinen Dienstboten gegenüber, selbst da wo sie mit ihm stritten, ist er sich bewußt geblieben, daß Herr und Knecht ohne Unterschied der Geburt Geschöpfe Eines Gottes sind . . , und wie die beiden Schlußstrophen sagen: er hat die Sünde nicht etwa heimlich gehegt, um nur nicht öffentlich als Sünder zu erscheinen, und hat dem Grund und Boden, den er bebaut, nicht durch Habsucht und blutige Ungerechtigkeit Wehklagen und Thränen erpreßt. Wer erkennt hier nicht eine Gerechtigkeit des Lebens und Strebens, welche zu ihrem letzten Ziele Reinheit des Herzens hat und in ihrem Verhältnis zu den Menschen in die Liebe ausläuft, welche des Gesetzes Erfüllung ist? Die Gerechtigkeit, von der Iob (29, 14) sagt, er habe sie kleiderartig angezogen und sie habe ihn angezogen, ist wesentlich dieselbe wie die, welche der neutest. Bergprediger fordert. Das Cap. 31 ist als Werk eines israel. Dichters ein höchwichtiges Document dafür, daß auch im A. T. die Schranke israelitischen Volkstums für gottgefälliges Wesen keine absolute ist und daß es das Gebot einer Liebe kennt, welche den Menschen als Menschen in sich einschließt und von keinem Unterschiede weiß.

Wenn nun Iob menschlicher Verkennung gegenüber das sieghafte Zeugnis einer so ächten Lebensgerechtigkeit von sich ablegen kann, so wird der Contrast seines Ehedem und Jetzt erst recht räthselhaft, aber wir stehen auch an der äußersten Grenze, wo der geschürzte Knoten aufgelöst werden muß. Das Unrecht menschlicher Anklage, das Iob angethan ist, muß bloßgestellt werden, indem der Schein

göttlicher Anklage, welchen auf ihn sein Leiden wirft, zerstört wird. Mit der höchsten Triumphesgewißheit wünscht Iob in dem Schlußworte v. 35—37 die richterliche Entscheidung Gottes herbei, der Ueberzeugung voll, daß weder menschliche noch göttliche Anklage gegen ihn etwas vermag und daß er Sieger bleiben wird, wie über Menschen, so über Gott selber.

So hat der Dichter in dieser dreitheiligen monologischen Rede Iobs die Katastrophe, die Knotenlösung des Stücks vorbereitet. Ehe aber Gott selbst erscheint, folgen c. 32—37 noch vier Reden eines Redners, auf dessen Auftreten wir durch den Eingang des Drama's nicht vorbereitet sind. Auffällig ist es auch, daß sie durch die Schlußformel *הָמוּ דְּבָרַי אֵיִיב* zu *Ende sind die Worte Iobs* von dem Buche Iob, so weit wir es bis hieher gelesen, abgegrenzt sind. Dieses von LXX (*καὶ ἐπαύσατο Ἰὼβ λόγους*) zur historischen Einleitung des Abschnitts Elihu herübergewommene *הָמוּ דְּבָרַי אֵיִיב* hat ganz das Aussehen eines für die Entstehung des B. Iob in seiner gegenwärtigen Gestalt wichtigen Fingerzeiges.

Vierter Theil. Die Lösung c. XXXII—XLII.

Die der Lösung vorarbeitenden Reden Elihu's c. XXXII—XXXVII.

Historische Einleitung des Abschnitts Elihu c. XXXII, 1—6^a.

Eine kurze Einleitung in Geschichtsprosa, welche den Redner einführt und sein Auftreten rechtfertigt, eröffnet den Abschnitt. Sie ist nicht wie Prolog und Epilog rednerisch accentuirt, sondern, wie die kurzen Redeeingänge und die Clausel 31, 40 extr., in das Netz der dichterischen Accentuationsweise aufgenommen, weil ein Wechsel der Accentuationsweise in der Mitte des Buches, zumal bei einem Stücke von so geringem Umfang, unbequem erschien. Der Widerspruch der Drei hat sich erschöpft, so daß Iob in jeder Bez. aus dem Streite als Sieger hervorgegangen zu sein scheint v. 1—3: *Da hörten diese drei Männer auf, Ijjôb zu entgegnen, weil er gerecht war in seinen Augen. Und es entbrannte der Zorn Elihu's Sohns Barach'els des Buziters aus der Familie Ram: gegen Ijjôb entbrannte sein Zorn, darum daß er sich selbst für gerecht erklärte auf Kosten Gottes. Und gegen seine drei Freunde entbrannte sein Zorn, darum daß sie keine Antwort fanden und Ijjôb verurtheilten.* Der Redner heißt *אֱלִיהוּא* Sohn des *בְּרַכְיָאֵל* der *בִּנְיָמִי*; auch nach der Accentuation gehört *אֱלִיהוּא* zu *הַבְּנוֹי*, da von den zwei Dienern des *Zinnor* (v. 6 Klein-*Rebîa*)

der erste enger verbindet als der zweite. Der Name *Elihu* bed. „mein Gott ist Er“ und kommt auch als israelitischer Name vor, obwohl er nicht wie *Elijahu* (mein Gott ist Jahu) spezifisch israel. ist; *Bârach’el* (wofür sich auch die Schreibung בִּרְכָאֵל mit virtueller Verdoppelung findet) bed. „Segne, Gott!“ (Olsh. § 277^e), denn Eigennamen können, wie die arab. Grammatiker bem., sowol in assertorischer Satzform (*ichbâr*) als auch in modaler (*insâ*) gebildet werden, der Name בִּרְכָאֵל ist nicht so spezifisch israel. wie יְהוָה בִּרְכֵהוּ (es segnet Jahu). Der nationale Beiname חַבְיִי stimmt auch ohne daß man des Zusatzes der LXX τῆς Ἀνσίτιδος χώρας bedarf zur Scene, denn einerseits sind חַבְיִי und עֵיץ nach Gen. 22, 21 Söhne Nahors, also von Haus aus Aramäer, andererseits erscheint חַבְיִי Jer. 25, 23 als arabisches Volk, zu den קְצִיצֵי פֶּאֶה (vgl. Jer. 9, 25. 49, 32) gehörig d. i. zu den eig. Arabern, welche sich das Haupthaar ringsum (περιτόχαλα Herod. 3, 8) abstutzten, weil es lang zu tragen als schimpflich galt (s. Tebrîzi zur Hamâsa S. ٢٥٩ Z. 10 ff.). Innerhalb des buzitischen Volks war Elihu aus der Familie רָם. Da רָם Bez. der Familie, nicht des Volkes ist, so kann es nicht s. v. a. אֶרֶם (wie רָמִים 2 Chr. 22, 5 = אֲרָמִים) sein und ist also untauglich, die aramäische Färbung der Reden Elihu’s aus Absicht des Dichters herzuleiten. Aber indem er ihn zum Buziter macht, scheint er ihn allerdings zu einem aramäischen Araber zu machen, wie ihn denn Aristéas bei Eus. *praep.* IX, 25 Ἐλισοῦν τὸν Βαραχινῆλ τὸν Ζωβιτην (aus אֶרֶם צִיבָה) nennt. Auffällig ist es, daß Elihu’s Herkunft so genau angegeben wird, während die Drei ohne Angabe des Vaters und der Familie nur nach ihrer Heimat bez. werden. Es wäre wol möglich, daß der Dichter, wie Lightfoot und Rosenm. vermuten, in dem Namen Elihu’s seinen eignen versteckt oder darauf angespielt hätte. Die drei Freunde sind verstummt, weil alle ihre Versuche, Iob zu dem reumütigen Bekenntnis zu bewegen, daß sein Leiden die Strafe seiner Sünden sei, daran abgeprallt sind, daß er gerecht in seinen Augen d. i. daß er sich selbst gerecht dünkte, und weil sie nun שְׁבִית von Personen hat im Untersch. von חֵרֶל den Nebenbegriff der Unfreiwilligkeit) nichts mehr zu sagen wissen. Da kommt der Unmut Elihu’s nach zwei Seiten hin zum Ausbruch. Erstens über Iob, daß er sich selbst rechtfertigte (*Pi.* statt *Hi.* 27, 5., ganz so wie Jer. 3, 11) מַאֲלֵהִים d. h. nicht *a Deo* (so daß dieser ihn für gerecht erklären müßte, wie 4, 17), sondern *prae Deo*. Mit Recht findet Elihu an Iob nicht dies tadelnswerth, daß er als gemeiner Selbstgerechter sich überhaupt nicht für einen Sünder halte, was die Drei ihm insinuieren (15, 14. 25, 4), sondern daß er, sich für gerecht erklärend, auf Gott den Schein der Ungerechtigkeit bringt oder, wie weiterhin 40, 8 (vgl. 34, 17) auch Jahve sagt, daß er Gott verurtheilt, um diese seine Gerechtigkeit behaupten zu können. Zweitens über die Drei, daß sie keine Antwort gefunden, durch die sie Iob in seiner Geltendmachung der eignen Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen zu entwaffnen vermocht hätten, und daß sie infolge dessen Iob verurtheilt. Hahn Ruetschi Dillm. lassen לֹא fortwirken: und weil sie also Iob nicht als schuldig darstellten, nicht aus

dem Felde schlugen. Aber der krieglerische Sinn von **חִרְשִׁיעַ** 1 S. 14, 47 ist hier wo es sich um ethische Fragen handelt unanwendbar, und daß es ihnen nicht gelungen ist, den Knecht Gottes zum **רֶשַׁע** zu stempeln, würde mit Unrecht Elihu's Unwillen erregen. Hr. Ew. Zöckl. Hitz. fassen **וַיִּרְשָׁעוּ** adversativ, was syntaktisch statthaft (Gen. 19, 9): und (weil) sie Iob doch verurtheilten, aber auch das war nicht das wirkliche Hauptgebrechen ihrer Opposition. Der Modus der Folge bez. das verurtheilende Richten als Folge der Unfähigkeit, die rechte Antwort zu treffen; die sich nicht gehörig begründende Verurtheilung Iobs war ein schlechtes Surrogat, zu dem sie griffen. Nach jüd. Ansicht ist **אֶת-חִרְשִׁיעַ אֶת-אֵיּוֹב** eins der 18 **חֻקֵּי סוֹפְרִים** (vgl. 7, 20), indem es eigentlich **אֶת-חִרְשִׁיעַ אֶת-הָאֱלֹהִים** heißen sollte. Aber nicht die Freunde sind es, welche sich dieser Sünde des **חִרְשִׁיעַ** gegen Gott schuldig gemacht, sondern Iob 40, 8., welchem Elihu den Satz **אֵל לֹא-יִרְשָׁע** 34, 12 entgegenstellt. Daß Elihu ungeachtet des innern Widerspruchs, womit er dem Verlaufe des Streitgesprächs gefolgt ist, doch jetzt erst das Wort ergreift, wird nun erklärt v. 4—6: *Und Elihu hatte gewartet auf Ijôb mit Worten, denn älter waren jene als er an Tagen. Und es sah Elihu, daß keine Antwort war im Munde der drei Männer, da entbrannte sein Zorn. Und es hob Elihu Sohn Barach'els der Buziter an und sprach.* Er hatte gewartet (*perf.* im Sinne des *plusquamperf.* Ew. § 135^a) auf Iob mit Worten (**בְּדְבָרִים** wie sonst **בְּמַלִּים**, **בְּמִלִּין**) d. h. nicht: bis Iob sein letztes Wort im Streitgespräch gesprochen hätte (Ausg. 1 wie Hier.: *Iob loquentem*), sondern: mit den Worten die er gegen ihn und die Freunde in Bereitschaft hatte (Dillm. u. A.). So hielt er es für ihm geziemend, denn jene waren älter (*seniores*) als er an Tagen (**לְיָמִים** wie v. 6 statt des Acc. der näheren Bestimmung 15, 10 vgl. 11, 9). Hitz. emendirt 4^a **אֶת-רֵגִי אֵיּוֹב** (so daß das regierende Wort ausgefallen wie z. B. Gen. 1, 26 **נָח**), aber der Begründungssatz fordert das nicht: Elihu ist jünger als alle vier und um zu Worte zu kommen mußte er warten bis Iob ausgeredet, da das Zwiegespräch in Selbstgespräch Iobs ausläuft. Nachdem Iob ausgeredet hat und die Freunde nichts weiter zu erwidern haben (**בְּפִי** wie 2 S. 17, 5), glaubt er ohne Verletzung des Anstands seinen lange verhaltenen Unmut zu Worte kommen lassen zu dürfen.

Der erste Rede Elihu's XXXII, 6^b—XXXIII.

Schema: 5. 6. 10. 6. 10. | 6. 8. 10. 13. 8. 6. 10. 10.

32, 6^b Jung bin ich an Tagen und ihr Ergraute,
Darum trat ich zurück und war fürchtsam,
Kundzuthun euch mein Wissen.

7 Ich dachte: das Alter möge reden
Und der Jahre Vielheit zu wissen thun Weisheit.

Daß der Abschnitt Elihu theilweise einen eigentümlichen Sprachgebrauch hat, macht sich schon hier bemerklich, **נָחַל** in der Bed. von

זחל verw. mit זחל zurück scheuen,¹ und זח (hier und v. 10. 17. 36, 3) mit dem Plur. זחלים (37, 16 vgl. זחלים 36, 4) kommen sonst im A. T. nicht vor; על-כן (vgl. לכן 42, 3) gebraucht innerhalb des B. Iob nur Elihu. Ueber die Accentuation von 6^b s. Psalmen II (1874), 366. Der Ausdruck in 6^{ba} ist wie 30, 1. 12, 12. ימים Tage = Tagemenge ist hier s. v. a. Hochbetagtheit, hohes Alter mit seiner reichen Lebens- erfahrung. Auf לב mit seinem plural. Gen. folgt (wie gewöhnlich auf כל) das Präd. im Plur., es ist die schon bei מספר 15, 10. 21, 21 be- sprochene Attraktion Ges. § 148, 1.

- 8 Jedoch der Geist ist es im Sterblichen,
Und des Allmächtigen Einhauch macht sie verständig.
9 Nicht Alte sind weise
Und Greise verstehen das Rechte.
10 Darum sag' ich: o höre mir zu,
Kund thun will mein Wissen auch ich.

Auch das urspr. affirmative und dann adversative אכן kommt sonst im B. Iob nicht vor, welches אולם (ואולם) in letzterem Sinne gebraucht. Im Widerspruch mit biblischer Psychologie fassen Rosenm. u. A. v. 8 gegensätzlich: Allerdings ist Geist im Menschen, aber . . Die beiden Vershälften stehen in synon. („der Geist, der im Sterblichen, näml. ists und thuts“) oder in fortschreitendem Parall. (so nach den Acc.: „der Geist, so im Sterblichen und . .“, indem באניש mit Hitz. nach 1 K. 11, 14 als Relativsatz genommen wird). Noch anders construiert Dillm.: der Geist . . ists und der Hauch . . der sie (die Menschen) ver- ständig macht, was nach Jes. 43, 25. 1 Chr. 21, 17 in einer den Rela- tivsatz bemerklicher machenden Weise ausgedrückt sein würde. Wir

1) Das arab. زحل erkl. die Lexikographen durch *zâla* (زول) ab-, zurück- stehen, zurücktreten, oder *tanahha* abseits treten; *Pi. Hi.* jem. auf die Seite drängen, etw. zurückstellen; *Hithpa.* sich abseits halten; Adj. زحل, زحيل, زحولي u. s. w. zurückstehend. So hat die Stadt *Zahla* in der Libanonebene daher den Namen, daß sie nicht in die Ebene hinaus, sondern dicht am Fuße des Gebirgs in einen Winkel gebaut ist, also zurücktritt. Und *zuhalâ* heißt (nach Kamus) das Thier, welches rückwärts in sein Loch kriecht, wie z. B. Scorpione, und daher uneigentlich ein Mensch der, wie wir mit einem ähnlichen Bilde sagen, nie aus seinem Loche herauskommt, immer in seinem Loche steckt, d. h. nie seine Wohnung verläßt, um sich zu ergehen oder zu reisen, wie *zuhal* über- haupt einen Menschen bedeutet, der sich von thätigem Handeln zurückzieht oder fern hält, woneben auch der Planet Saturn wegen seiner großen Ent- fernung von den übrigen *Zuhal* der Zurückstehende genannt wird. Schlüpfrig (vom Boden) heißt زحلی, weil durch Glätte den Fuß rückwärts ziehend (*muz- hil*) und so den Gehenden zu Falle bringend; eine Weiterbildung ist زحלק schlüpfrig s. und auf Schlüpfrigem ausgleiten, woneben das gleichbed. זלק in Syrien nicht mehr in Gebrauch ist. Nach diesem arab. Grundbegr. des زحل scheint זחלי ארץ Mi. 7, 17 die Schlangen nicht als auf der Erde, sondern als in die Erde kriechende (vgl. den Schlangennamen *achbi* at *el-ard* die sich in die Erde Bergenden) bez. zu sollen. Wetst. Ueber אסתפי sich vor etw. zurück- ziehen, zurückkriechen wie die Schnecke in ihr Haus, womit das Targum זחלי übers., s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 2, 571.

fassen 8^a als Satz für sich nach dem Schema **אני הוּא** Jes. 43, 10 u. ö. Der Geist Gottes ist es, welchem der Mensch als lebendiges Wesen nach 33, 4 sein Leben verdankt; der Geist des Menschen ist das in ihn vom Geiste Gottes schöpferisch hineingewirkte und zwar eingehauchte Lebensprincip, so daß es ebensowol, in Ansehung des Urhebers, Gottes **רוּחַ** oder **נְשָׁמָה** 34, 14., als in Ansehung des Inhabers: des Menschen **רוּחַ** oder **נְשָׁמָה** heißen kann; alles Leben des Menschen, das Denkleben wie das Leibesleben, ist durch dieses abgeleitete Lebensprincip, das er in sich trägt, vermittelt und aller wahre Verstand kommt, ohne an ein bestimmtes Altersmaß gebunden zu sein, lediglich von diesem gottentstammten und gottlebendigen Geiste, sofern er sich seinem göttlichen Ursprunge und Lebensgrunde nach bethätigt. **רָבִים** sind hier (als Gegens. von **צַעֲרִים** Gen. 25, 23) *grandes* = *grandaevi* (LXX *πολυχρόνιοι*); **לֹא** beherrscht beide Versglieder wie 3, 10. 28, 17. 30, 24 f. Verstand oder Urtheilsfähigkeit ist nicht durch hohes Alter bedingt: *πολλὰ δέ ἐστιν φρόνησις ἀνθρώποις* Weish. 4, 9. Dessen sich bewußt bittet Elihu um geneigtes Gehör. Statt **שָׁמְעָה** haben hier die alten Uebers. (ausgen. Trg.) passenderes **שָׁמְעֵי** **רַע** und das gleichfalls zu den Lieblingswörtern Elihu's gehörige hebräoaramäische **חִנָּה** kehren hier wieder.

- 11 Sieh ich harrete auf eure Worte,
Horchte auf eure Einsichten,
Darauf hin daß ihr ausspähtet Gegenreden.
- 12 Und gespannt gab ich auf euch Acht,
Doch siehe: keiner der Ijjöb widerlegte,
Der seine Sätze beantwortete von euch.
- 13 Daß ihr nur nicht saget: „Wir trafen auf Weisheit,
Gott kann ihn schlagen, kein Mensch“!
- 14 Da er doch mich treffende Reden nicht aufgestellt,
Und mit euren Sätzen ich ihm nicht erwidern werde.

Er hat geharret auf ihre Worte, daß sie näml. solche aussprechen möchten, welche Iob zu widerlegen und zu beruhigen geeignet wären. Stärker noch als **לִי** bez. im Folg. **עַד** dieses Ziel, auf welches hin Elihu mit Spannung aufmerkte: ich horchte auf eure Einsichten d. i. sachgemäßen Aufschlüsse, daß oder ob solche zum Vorschein kämen, (horchte) darauf hin daß ihr Worte, näml. zutreffende, ausforschet oder ausfindig machtet. **אֲזַיֵּן** = **אֲזַיֵּן** hat *a* contrahirt aus *'a'a* wie die Formen des *fut. Hi.* von **פָּאָה** Num. 11, 25. 1 S. 15, 5. Hitz. übers.: während ihr forschet nach Worten (leeren Reden), aber das unmittelbar folgende **וַעֲרִיכֶם** ist der Bed. ‚bis‘ 27, 5 günstiger als der Bed. ‚während‘ (vgl. zu 1, 18), und **מִלֵּין** (**מִלִּים**) hat bei Elihu nicht diesen Sinn von Worten ohne Inhalt. In v. 12 besteht die durch *Olevejored* abgesteckte erste Vershälfte aus nur zwei Wörtern; die Punctuation hat sich deshalb ausnahmsweise gestattet, das ohnehin emphatische **וַעֲרִיכֶם** mit Gegenton **עֲרִיכֶם** zu vocalisiren. Es steht emphatisch für **אֲלִיכֶם** mit dem Nebebegriff: gespannt oder nach Aben-Duran: gründlich, ohne ein Wort mir entgehen zu lassen. Aber — fährt Elihu fort — so angestrengt ich auch Acht gab: es zeigte sich für Iob kein Wider-

legender, kein seine Aussagen Beantwortender (ihnen mit Erfolg Entgegnender) von oder unter euch. Jeder unbefangene Leser wird schon hier von der sonderbaren Ausdrucksweise und Wortfügung einen ähnlichen Eindruck bekommen, wie wenn man von der Geschichtsprosa des Königsbuchs zu der des Chronisten übergeht. Die Drei — fährt Elihu fort — sollen ja nicht meinen, daß sie in Iob auf eine Weisheit gestoßen seien, eine sophistische näml., welche nur Gott und kein Mensch aus dem Felde schlagen könne (נִפְּחָה, הִרְהוּ verw. נִדַּף נִדָּה) *discutere, dispellere*). Das doppelte ו v. 14 könnte correlativem *nec . . nec* entsprechen, aber besser ordnet man וּלֹא עִיר dem Vorausgegangenen als Untersatz und zwar als adversativen (vgl. 42, 3. Ps. 44, 18. Ew. § 341^a) unter: während er doch nicht gegen ihn (Elihu) aufgestellt (עִירָה in militärischem 33, 5 oder forensischem 23, 4 oder auch wie 37, 19 dem allgem. Sinne *proponere*) Worte d. i. solche Aussagen, denen gegenüber er sich getroffen und überwunden bekennen müßte, und mit solchen Aussprüchen, wie den von ihnen so oft wiederholten, er (Elihu) ihnen nicht antworten d. h. einen ganz andern Weg zu seiner Widerlegung einschlagen wird. Kohler liest וְלֹא עִירָה: Und hätte er Worte an mich gerichtet לִי mit Perf. wie z. B. Richt. 8, 19 vgl. oben 16, 4), nicht mit euren Reden würd' ich ihm entgegenen.¹ Aber auch sonst steht לֹא, nicht לִי in ähnlichem Gedankengefüge 9, 32 f. Gen. 31, 27 f. Ps. 55, 13.

- 15 Erschreckt sind sie, erwidern nicht mehr,
Entzogen haben sich ihnen Worte.
16 Und ich sollte harren, da sie nicht reden,
Da sie in Stocken gerathen nicht weiter antworten?
17 Dreinreden will auch ich meinen Theil,
Will kundthun mein Wissen auch ich.

Das Asyndeton v. 15 (vgl. Jer. 15, 7) gibt der Rede raschere Bewegung und affektuoßen Schwung. גָּחַי hat den Ton auf *ult.* was in dem Petersburger Cod. vom J. 1010 und anderwärts durch das der Tonsylbe beigegebene Metheg angezeigt wird (s. Baers *Thorath Emeth* p. 7 Anm.). Hitz. und die Meisten fassen הִצְחִיקִי dem Sinne nach passivisch: man hat von ihnen fortgerückt d. i. es sind ihnen entrückt, aber warum soll הִצְחִיק nicht wie Gen. 12, 8. 26, 22 fortrücken, näml. das Zelt = fortwandern bed.? Das Bild: fortgezogen sind von ihnen Worte (Ew. Schlottm. Dillm. Zöckl.) d. h. wie wir sagen: sie sind ihnen ausgegangen, ist ganz in der Art der Bilderrede dieses Abschnitts. So will er denn nicht länger warten, sondern auch seine Meinung zum Besten geben. וְהִיחֲלֵהי wird von Ben-Ascher als auf Penultima, von Ben-Naftali als auf Ultima betont gefaßt, denn Letzterer gibt der Antepenultima *Metheg*. In der That gewinnt das v. 15 angehobene Selbstgespräch Elihu's, wenn man וְהִיחֲלֵהי nicht berichtend (Ausg. 1), sondern fragend faßt, wie das *perf. consec.* נִהְיִי Ez. 18, 13. 24 (Ew. Hirz. Dillm. Hitz.): Und sollt' ich warten? Die folg. Sätze mit כִּי sind

1) In der Abb. über לֹא und לִי in Geigers Zeitschr. VI (1868) S. 30.

entw. selbständige Sätze, welche das in der Frage sich ankündigende Vorhaben, nicht länger zu zaudern, begründen, oder sie ordnen sich, das Unstatthafte des Wartens begründend, der Frage selbst unter, wie z. B. Ew. übers.: „Und sollt' ich warten, weil sie nicht mehr reden, weil stockend sie nicht weiter antworten?“ Bei dieser fragenden Fassung des v. 16, die ihn in Verh. von v. 11. 6 der Tautologie enthebt, schließt sich v. 17 straffer als positive Kehrseite der in יהוה־לחִי liegenden Verneinung an: Ich sollte warten . . ? Ich werde nicht warten, werde auch meinerseits antworten meinen Theil. אֶעֱנֶה kann nicht *fut. Kal* sein, da unser Vocalisationssystem¹ da, wo die 1 *fut. Kal* und *Hi.* sich nicht durch den Vocal der Endsylbe unterscheiden, ersterem unveräußerliches *Segol* gibt; es ist also wie auch Koh. 5, 19 die 1 *fut. Hi.* in verstärkter *Kalbed* (wie הוֹדִיעַךְ für וְדַע 35, 9., vgl. zu 31, 18): Gegenrede thun, Bescheid geben. Ewalds angeblich sprichwörtliches: Furche auch ich meinen Acker! (§ 192^c Anm. 2) thut dem Sprachgebrauche, der dieses הוֹדִיעַךְ furchen nicht kennt, unnöthige Gewalt. הִלָּךְ gehört nicht als Permutativ zu אֲנִי „ich, mein Theil = *ego pro parte mea*“, sondern, da dies schon in אֶהְיֶה־אֲנִי liegt, als Bez. dessen wodurch auch er sich an der Verhandlung zu betheiligen gedenkt zu אֶעֱנֶה.

- 18 Denn voll ich bin von Worten,
Es beklemmt mich der Geist meines Innern.
- 19 Sieh mein Innres ist wie Wein, der nicht geöffnet,
Gleich neuen Schläuchen möcht' es bersten.
- 20 Reden will ich, daß Luft mir werde,
Will aufthun meine Lippen und entgegenen.
- 21 Daß ich nur ja nicht für Jemand Partei nehme!
Und keinem Menschen werd' ich schmeicheln.
- 22 Denn auf Schmeicheln versteh' ich mich nicht,
Leicht würde mich hinraffen mein Erschaffer.

Der junge Redner setzt seine vielverheißende Ankündigung noch weiter fort. Er hat einen reichen Fond von מְלִים Worten, näml. der Entgegnung; מְלִי defectiv für מְלִאֲחֵי wie הָצִחֵי für הָצִאֲחֵי 1, 21., wogegen מְלִי Ez. 28, 16 nicht bloß defectiv geschrieben, sondern wie in jüngerer Sprachzeit Sitte wird (s. die Einl. zu Koheleth S. 206 f.) nach Art eines מְלִי flektirt ist. Der Geist seines Innern beengt oder beklemmt ihn, indem er in seiner Mächtigkeit und Fülle dieses Innere wie einen zu engen Raum zu durchbrechen drängt; מִתְּנֶה wie 15, 2. 35 nicht von der gewölbten Aeüßerlichkeit des Bauches, sondern von dem Leibesinnern mit seinen der Geistseele wie Saiten einer Cither dienenden Organen. Sein Inneres ist wie Wein בִּלְאֵי הִפְתָּחֵי welcher oder (als adverb. Untersatz) wenn er nicht geöffnet d. i. verschlossen gehalten wird, so daß die sich ansammelnde Gährungsluft keinen Ausweg hat (LXX δεδεμμένος, Hier. *absque spiraculo*); es wird (will) bersten gleich neuen Schläuchen. יִבְרַחֵךְ ist nicht distributiv auf jeden einzelnen dieser

1) Das tiberiensische, während das assyrische gar kein *Segol* hat und אֶעֱנֶה schrieb; vielleicht sind einige solcher Formen in unserem Texte Ueberbleibsel des älteren Vocalisationssystems, s. DMZ. XVIII, 323.

Schläuche bezogener Relativsatz (Hirz. u. A.) und nicht adverb. Untersatz (Hahn: wenn's platzen will), sondern Präd. zu בָּטְנִי: sein Inneres ist nahe dem Platzen gleich neuen Schläuchen (אֲבוֹת *masc.* wie נִאוֹת Jos. 9, 13) d. i. solchen in die man neuen Wein füllt (Mt. 9, 17) und deren Spannkraft die in ihnen arbeitende Gährung zwar aushält, aber nicht ohne auf harte Probe gestellt zu werden; LXX ὥσπερ φουσητήρ (א' *φουσητής*) χαλκίως d. i. חֲרִשִׁים (woraus ersichtlich daß man wie den Schlauch so auch den schlauchartig sich blähenden Blasebalg אֵיב nannte, √ אב nach außen convex, nach innen concav s.). Indem er nun seinem unwiderstehlichen Geistesdrange nachgeben will, damit er sich Luft oder freien Raum d. i. Entbürdung und Erleichterung verschaffe (וְיִרְוַח לִי), nimmt er sich vor, keines Mannes Angesicht anzunehmen d. i. auf Keines Person parteiische Rücksicht zu nehmen, also sich nicht dem Vorwurfe 13, 7 f. auszusetzen, und keinem Menschen zu schmeicheln. Das will und wird er nicht, denn לֹא יִדְעִי אֶבְנָה „ich weiß nicht zu schmeicheln“ (franz. *je ne sais point flatter*) für בָּנוֹה oder לְבָנוֹה nach gleicher Syntax wie Jes. 42, 21. Ges. § 142, 3^c; auch im Arab. werden ähnliche Vv. wie ‚vermögen‘ und ‚sich anschicken‘ so mit dem Fut. ohne Partikel dazwischen verbunden (z. B. *an'sá'a jefáhu* er hob an zu thun). בָּנָה √ כָּן decken heißt s. v. a. statt des eig. Nomens der Person oder Sache, um sie desto höher zu ehren, andere gebrauchen, dann unwahres hinterhaltiges Ehren = Schmeicheln (21^b mit אֵל dessen dem schöne Worte gesagt werden, hinter denen nichts ist). Wenn er, sagt Elihu, schmeichelnd die Wahrheit verleugnete, so würde leicht ihn sein Erschaffer dahinraffen; בָּמָצַט mit folg. subjunct. Fut.: um wenig (mit trennendem Acc., weil s. v. a. *haud multum abest quin*) d. i. gar bald oder leicht würde oder möchte. Mit רָשָׁאֲנִי (wie 27, 21) scheint עֲשִׂנִי (vgl. dagegen 35, 10) zusammenklingen zu sollen.

33, 1 Jedoch aber o höre, Ijjob, meine Reden,

Und alle meine Worte nimm zu Ohren.

2 Siehe doch, ich habe aufgethan meinen Mund,

Es spricht meine Zunge in meinem Gaumen.

3 Meines Herzens Aufrichtigkeit sind meine Aussprüche,

Und meiner Lippen Wissen sagen sie rein heraus.

Der Erfolg der unparteiischen Erörterung, die Elihu zu geben gedenkt, ist dadurch bedingt, daß Iob sie anhört und nicht bloß dies oder jenes, sondern ihren ganzen zusammenhängenden Inhalt beachtet; in diesem Sinne steht an der Spitze dieser neuen Wendung das wie auch sonst im Buche (1, 11. 11, 5. 12, 7. 13, 4. 14, 18. 17, 10) gebrauchte וְאֵלֶּם. Elihu redet Iob, was keiner der bisherigen Redner gethan, bei seinem Namen an. Mit הִנֵּה-נָא (wie 13, 18) lenkt er Iobs Aufmerksamkeit auf das was er zu sagen im Begriff ist: schon hat er seinen Mund geöffnet, schon hat seine Zunge in seinem Gaumen zu reden begonnen — umständliche Aussagen, welche was folgt im Bewußtsein seiner Gewichtigkeit feierlich ankündigen. An den Drei hat Iob אֶמְרֵי-יֵשׁׁר 6, 25 vermißt; Elihu aber kann in voraus versichern,

daß seine Aussprüche „seines Herzens Gradheit“ (1 K. 9, 4) sind d. i. ganz und gar herzliches Wolmeinen, und daß seiner Lippen Wissen sie (seine Lippen) rein heraus sagen. Da נָצַח naturgemäß Fem. ist, so wird man sich nicht auf Spr. 2, 10. 14, 6 berufen dürfen, um בָּרִיר zur Appos. dazu (Ausg. 1) zu machen — es ist Acc. der Weise wie שׁוֹלֵל 12, 17. 19. עָרוֹם 24, 7 (Dillm. Hitz.). Daß das Subj. als abhängiger Gen. zum Ausdruck kommt, geschieht nach dem Schema Gen. 9, 6^b. Möglich, aber künstelnd Seb. Schmid: *scientiam labiorum meorum quod attinet* (das von meinen Lippen ausgehende Wissen), *puram loquentur sc. labia mea*. Die genit. Verbindung נָצַח שְׁפָתַי ist die Umkehrung von נָצַח שְׁפָתַי Spr. 14, 7. 20, 15 und der Gedanke wie Spr. 15, 7. בָּרִיר bed. der Mischung mit Falschem enthoben, unverfälscht rein (vgl. arab. *ibtarra* sich absondern, *asfa* sich lauter beweisen und auserwählen). Die Perf. v. 2. 3 bez. den gemachten Anfang.

- 4 Gottes Geist hat mich gemacht,
Und des Allmächtigen Hauch belebt mich.
- 5 Wenn du kannst, widerlege mich;
Rüste angesichts meiner, pflanze dich auf!
- 6 Sieh ich bin gleichwie du selber Gottes,
Von Thone abgekniffen bin auch ich.
- 7 Siehe mein Schrecken wird dich nicht betäuben
Und mein Druck nicht auf dir lasten.

Er hat beides mit Iob gemein: sowol die Geistigkeit als die Irdigkeit der Menschennatur, aber vermöge jener fühlt er sich nicht zwar über Iobs Person, wol aber über den dermalen von Iob eingenommenen Standpunkt erhaben, und in Ansehung dieser braucht Iob keinen ungleichen Kampf zu fürchten und nicht wie Gotte gegenüber 9, 34. 13, 21., damit er sich gegen ihn vertheidigen könne, dies zur Vorbedingung zu machen, daß seine Majestät ihn nicht betäube. Es ist der doppelseitige Ursprung des Menschen, den Elihu v. 4. 6 in Einklang mit Gen. 2, 7 ausspricht: die über die Entstehung der übrigen irdischen Lebewesen erhabene Entstehungsweise des Menschen, denn der Menschengeist (für den die Sprache den Namen נְשָׁמָה vorbehalten hat) ist unmittelbar von Gott dem persönlichen aus in das Leibesgebilde übergegangener und darum personbildender Einhauch. In dem erhabenen Bewußtsein, durch Gottes Geist entstanden und von des Allmächtigen Einhauch belebt zu sein, steht Elihu Iob unüberwindlich gegenüber: wenn du kannst, widerlege mich (וְהִשִּׁיר mit persönl. Acc. wie 33, 32); rüste (עֲרֹךְ für עֲרָכָה nach Ges. § 63 Anm. 1) angesichts meiner (hier nach 1 S. 17, 8 u. ö. mit hinzuzudenkendem מִלְחָמָה wie 23, 4 in forensischem Sinne mit מִשְׁפָּט), stelle dich auf oder fasse Posto (*imper. Hithpa.* gleichfalls militärisch wie Jer. 46, 4 mit pausalem Kamez nach Analogie von הִתְרַצְּבִי, הִתְרַצְּבִי). Andererseits ist auch er in demselben Verhältnisse wie Iob Gotte gehörig d. i. abhängig und bedingt; הֵן-אֲנִי ist mit *Segol* zu schreiben (nicht *Zere*), לֹא ist wie 12, 16 gemeint und עֲפִירָה (mit anomalem כ *raph.*, s. die Regel *Michtol* 90^a) bed. eig. nach Aussage d. i. Maßgabe, Gemäßheit deiner und wird in diesem Sinne *pro ratione* schon im Pentat. (z. B. Ex. 16, 21) gebraucht,

בָּסַר 30, 18 faßten wir anders. Auch er, Elihu, ist vom Thone abgekneipen d. i. von feuchter Erde (Gen. 2, 7 vgl. 6) genommen, wie wenn der Töpfer ein Stück von seinem Thone abkneipt (vgl. aram. כָּרַץ Stück, arab. قَرَصَ mit scharfem Werkzeug kneipen, zwacken *pincer* und قَرَضَ mit stumpfem Werkzeug abkneipen, abknaupeln, abnagen, jenes mit offenem ص, dieses mit gebrochenem d. i. mit ض). So wird also keine Schrecklichkeit seines Auftretens Iob außer Fassung bringen und sein Druck wird nicht auf ihm lasten. In Beihalt von 13, 21^a könnte es scheinen, daß אָבָרַי s. v. a. בָּפִי (LXX ἡ χεῖρ μου) sei (Hitz.), aber das ἀπ. γεγο. erklärt sich nach Spr. 16, 26., wo אָבָרַי drängen, treiben (Hier. *compulsi*) bed., und aus den Dialekten anders, denn im Syr. bed. *ekaf* sich etwas angelegen sein lassen (*ekaf li* es liegt mir etwas an *curae mihi est*) und im Arab. *akkafa* satteln, *ikâf* (*wikâf*) oder *ukâf* (*wukâf*), talm. אֵיבָרַי der Sattel, so daß also die targ. Uebers. des אָבָרַי durch טוֹנִי meine Last und die syr. durch אֲרַבְבָּנִי mein Andrang (Arabs *ikbâli* mein Angriff) sich bewährt, indem אָבָרַי Drang, Wucht, Druck und Last bed., wonach auch von Saad. (mein Zwang) und Gecat. (meine Gewalt) übers. wird. Es ist also kein unebenbürtiger Gegner, mit dem Iob zu thun hat. Wenn er ihm nicht zu antworten vermag, so wird er als geschlagen anzusehen sein.

8 Traun gesagt hast du vor meinen Ohren

Und den Laut der Worte vernahm ich:

9 „Rein bin ich, ohne Frevel,

„Makellos bin ich und habe keine Schuld.

10 „Sieh Gehässigkeiten erfindet er wider mich,

„Achtet mich für seinen Feind.

11 „Legt in den Block meine Füße,

„Beobachtet all meine Pfade.“

12 Sieh darin hast du nicht Recht, ich werde dir entgegnen;

Denn zu erhaben ist Eloah dem Sterblichen.

Mit אָבָרַי אַךְ constatirt Elihu die unleugbare Thatsache, sei es daß אָבָרַי restrictiv (nur gesagt hast du, es verhält sich nicht anders als daß du . .) oder, wie wir übers. haben, seiner Grundbed. nach affirmativ gemeint ist. Etwas sagen אָבָרַי des Andern ist im Hebr. s. v. a. es nicht heimlich und misverständlich, sondern laut und deutlich sagen. In v. 9 bezieht sich Elihu auf Aeußerungen Iobs zurück, wie 9, 21 חַס אֵי; 16, 17 חַפְלָתִי זָכָה; 12, 4 wo er sich צָרִיךְ חַמִּים nennt, vgl. 10, 7. 13, 18. 23. 23, 10 ff. 27, 5 f. c. 29, 31. אָבָרַי *absque* wie 34, 6. אָבָרַי 35, 16., und אָבָרַי 9^b („ich habe“) s. v. a. sonst בִּי (es haftet an mir) 1 S. 25, 24. Hos. 12, 9. Der Ausdruck חָה *tersus* ist nicht aus Iobs Munde und kommt überh. im biblischen Hebräisch nur hier vor; Geiger combinirt חָה mit arab. *ḥanîf* (s. zu 13, 16), es ist aber das Adj.

des sem. V. חָה *ḥaf* abreiben, abkratzen, arab. glatt machen durch Enthaarung, targ. talm. syr. durch Waschen und Reiben (wonach Trg. חָה *lotus*).¹ אָבָרַי hat hier ausnahmsweise in Pausa seine Betonung

1) s. Nöldeke in Benfey's Zeitschr. 1863 S. 383.

der Endsylbe beibehalten. Auch in v. 10 bedient sich Elihu eines in Iobs Munde nicht vorgekommenen Wortes, näml. **הִנִּיאֹתוֹ**, welches nach Num. 14, 34 „Entfremdungen“ von **נִיא** (**הִנִּיא**) hindern, hemmen, abwendig machen *abalienare* Num. 32, 7 bed. und nach dem arab. **نَاا** (schwerfällig sich erheben)¹ III sich auflehnen, jemandem opponiren auch geradezu „feindselige Erhebungen“ bed. könnte; nach dem Hebr. aber bed. es Gründe und Anlässe zu feindseliger Abkehr. Ein wurzelverschiedenes Wort ist **הִנִּיחָהּ**, welches mit **בָּקַשׁ** Richt. 14, 4 „Händel suchen“ bed., wonach Hitz. erkl. **מִצָּא** bed. von Haus aus nicht „finden“ sondern erlangen und also geflissentliches Streben nach etw. hin, hier ein durch geflissentliches Suchen vermitteltes Finden und also Erfinden. Uebrigens recapitulirt hier Elihu was Iob wirklich dem Sinne nach oft gesagt hat z. B. 10, 13—17, und 10^b sind seine eignen Worte 13, 24 **וַיַּחֲשַׁבְנִי לְאִוִּיב**; 19, 11 **וַיַּחֲשַׁבְנִי לֹא כִצְרוּי**; 30, 21 **לִי לֹא חֶפֶץ לְאִכְזֹר**. Desgleichen ist v. 11 wörtliches Citat aus 13, 27; **רָשָׁם** ist wie dort dichterischer Indicativ für **רָשִׁים**. Es ist ein Grundzug der Reden Iobs, welchen Elihu hier heraushebt: seine Geltendmachung der eignen Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen. In v. 12 weist er dieses **צָדִיק** **נִפְשׁוּ מֵאַלְהִים** vorerst im Allgem. ab. Das V. **צָדִיק** bed. hier nicht gerecht s., sondern Recht haben (wie 11, 2. 13, 18 vgl. Jes. 41, 26) — die im Arab. (*ṣadaḳa* die Wahrheit sagen, wahrhaft s.) herrschende Bed. **זֹאת** (mit *Munach*, nicht *Dechi*) ist *acc. adv.*: hierin, diesfalls, vgl. zu 19, 26. **רָבָה מֶן** ist wie Dt. 14, 24 (von der jemandes Kräfte übersteigenden Wegeslänge), aber wie sonst nirgends (vgl. zu Spr. 28, 28) von Gottes übermenschlicher Größe gebraucht; das Arab. sagt für **מֶן** in diesem Falle **عَنْ**. Gott ist zu erhaben um sich auf Selbstvertheidigung gegen solchen mit Anklagen verflochtenen Selbstruhm einzulassen. Ebendeshalb will Elihu für Gott eintreten.

- 13 Warum hast du wider ihn gehadert,
Weil er auf keine Menschenworte erwidere?
- 14 Doch nein — in Einer Weise redet Gott
Und in zweien, nur beachtet mans nicht.
- 15 Im Traume, nächtlichem Gesichte,
Wenn Tiefschlaf sich lagert auf den Leuten,
In Schlummerzustand auf dem Lager:
- 16 Da erschließt er das Ohr der Leute
Und auf Warnung an sie drückt er das Siegel,
- 17 Um abzubringen den Menschen von Unthat
Und Ueberhebung vor dem Mann zu bergen;
- 18 Zurückzuhalten seine Seele von der Grube
Und sein Leben von dem Sturz ins Schwert.

1) Jedoch leitet Zamachschari **נָאוֹי** anfeinden nicht von **נָוָה**, sondern von **נָוִי** ab, so daß *nāwa fulāman* „böse Absichten auf jem. haben, ihm Böses sinnen“ bed. Die RA *iluh ‘alēji nījāt* er hat böse Absichten (schlimme Anschläge) gegen mich, *nījetuh zerīja ‘aleik* er hat böse Absichten wider dich und ähnliche sind allgewöhnlich. Wetzst.

Sich gerecht wissend und doch für befeindet von Gott haltend, hat Iob Gott öfter gefragt, warum er ihn denn so befeinde 7, 20 und um das Ziel seiner Angriffe zu sein ins Dasein gesetzt habe 10, 18; er hat nach Gottes Antwort auf diese Fragen verlangt und ist weil Gott sich in Schweigen gehüllt in Murren wider ihn als einen Herrscher nach souveräner Willkür verfallen. Das ist was Elihu v. 13 im Auge hat; רִיב (sonst im B. Iob mit עָם oder dem Acc. dessen mit dem man streitet) ist hier wie Jer. 12, 1 u. ö. mit אֵל verbunden und wie בֵּין Dan. 9, 2 רִיבוֹתָ statt רִבָּהְךָ flektirt. Ob עָנָה hier mit dem Acc. dessen was Gott nicht antwortet (wie z. B. Spr. 18, 23) oder dessen was er nicht beantwortet (wie 9, 3. 32, 12. 40, 2) verbunden sei, ist fraglich. Im ersteren Falle wäre zu erkl.: daß er nicht alle seine Worte (Alles was er sagen könnte) erwidert d. h. dem Menschen das Auffinden der Wahrheit nicht zu leicht macht, aber das müßte in umgekehrter Wortstellung כִּי לֹא יֵעָנֶה כְּלִדְבָרָיו heißen; die Worte in vorliegender Stellung (vgl. כל * * 34, 27) können nur bed.: daß er keine seiner (des Sterblichen) Worte beantwortet (Hahn Schlottm. Dillm.) oder: daß er keine seiner Sachen d. i. Thatsachen und Umstände seines Waltens beantwortet d. i. über nichts in diesem Betreff Rede steht, Rechenschaft gibt (Schnurr. Ges.). Da אֲנִי 12^b nahe genug ist, um דְּבָרָיו darauf zurückzubeziehen und selbstverständlich Iob mit diesem אֲנִי zunächst sich selbst meint, so gebe ich der ersteren Auffassung den Vorzug. Die Corr. רַבְרִיךְ (wonach Hitz.: auf all deine Reden gibt er ja doch keine Antwort, ist erleichternd, aber nicht nöthig. Daß Gott dem Menschen keine Rede stehe, das war Iobs wiederholte bittere Klage. Auch so schließt sich כִּי 11^a in dem ihm zukommenden Sinne von *imo* an: Warum hast du mit Gott wegen seines Schweigens auf menschliche Interpellationen gehadert — nein, Gott redet wirklich mit dem Menschen, obwol nicht, wie Iob verlangt, herausgefordert und zu seiner selbst Vertheidigung. Viele Ausll. (auch Schlottm. Dillm.) fassen אַחַת und בְּשֵׁנִית nach LXX Syr. Hier. in der Bed. *semel, secundo*, aber *semel* heißt אַחַת und *bis* בְּשֵׁנִית (2 K. 6, 10. Ps. 62, 12 vgl. Neh. 13, 20); אַחַת ist nirgends s. v. a. אַחַת בפעם (vgl. Ex. 8, 28), denn Num. 10, 4 bed. es auf Einer, nämll. Trompete; Spr. 28, 18 auf Einem, nämll. der vielen Wege; Jer. 10, 8 in Einem d. i. in gleichem Wahne (nicht: zusammen, zumal, was בְּאֶחָד aram. בְּהֶדָא bed.); auch ist weiterhin wirklich von zwei verschiedenen Weisen oder Mitteln göttlicher Bezeugung, nämll. Träumen und Krankheiten, die Rede, weshalb richtig von Trg. *una loquela*, von Pagn. *uno modo*, von Vatabl. Merc. *una via* übers. wird. Die Form der Aussage: durch Eines — durch Zweies ist die des Zahlenspruchs wie 5, 19. In mancherlei Weise oder durch mancherlei Mittel redet Gott zum Sterblichen — es liegt an diesem wenn er es nicht erkennt. Der Gesichtssinn als der vornehmste wird auch auf Gehörseindrücke bezogen z. B. Ex. 20, 18. Jes. 2, 1. Das durch *Mugrasch* als bes. Satz bezeichnete לֹא יִשְׁרָףָהּ ist mit Schlottm. als Umstands- (ohne daß man . .) anzusehen, vgl. syntaktisch Ps. 49, 6. 73, 3.; das weibliche Suff. neutr. ganz so wie 35, 13. Der Um-

standssatz will nicht ohne Seitenblick auf Iob sagen daß der Bußruf Gottes leider nur zu häufig unbemerkt und unbeachtet bleibt. Elihu beschreibt nun v. 15 ff. die erste Weise, in welcher Gott zum Menschen redet: er tritt sich selbst bezeugend in das Schlafleben desselben ein, er bedient sich der Träume oder nächtlicher Gesichte (s. Psychol. S. 282 f.) als Offenbarungsmittel — eine bes. in der Heidenwelt, welcher die positive Offenbarung abgeht, übliche Offenbarungsweise Gottes. Die LA בְּחֵיוֹן (Codd. LXX Syr. Symm. Hier.) geht wie wol auch die Accentuation des בחלום mit *Mehuppach Legarmeh* von der Voraussetzung aus, daß das Verh. der zwei Begriffe kein rein appositionelles ist, indes wechseln Nachtgesicht und Traum 7, 14. 20, 8 ohne Unterschied, vgl. auch 4, 13 wonach sich hier der die Situation malende v. 15 gestaltet. Wenn Tiefschlaf sich auf die Leute lagert (בְּנֶפֶל) oder im Zustande des Halbschlafes *revelat aurem hominum*, eine übliche nicht bloß poetische RA von Zurechtmachung des Ohrs für den Zweck des Vernehmens mittelst Entfernung der Hindernisse und überh. von vertraulicher Mittheilung, also: er erschließt da der Menschen Ohr und besiegelt ihre Mahnung d. i. die ihnen nöthige heilsame Mahnung. Elihu gebraucht בְּחֵיוֹן hier und 37, 7 wie 9, 7 בְּחֵיוֹן gebraucht wird: etwas besiegeln (zusiegeln), vgl. סφραγίζεν im Sinne unfehlbarer Bezeugung und Bekräftigung (Joh. 6, 27), insbes. (mit ב) göttlicher Offenbarung oder Eingebung, bedeutungsversch. von סφραγίζεν im eig. Sinne. Elihu meint, daß Gott eben durch solche eindruckliche Träume und Nachtgesichte als selt-same überwältigende unvergeßliche That-sachen auf die an sie zu richtende Mahnung, welche anderswie ertheilt keinen solchen Eindruck machen würde, das Siegel drückt. Dillm.: er drückt ein Siegel auf ihre Zucht d. i. auf ihr Leiden als Besserungsmittel — aber von Züchtigung durch Leiden ist erst von v. 19 an die Rede. מִסֶּר ist Ein Wort mit מִסֶּר und bed. hier nichts Anderes als 36, 10. Die meisten alten Uebers. (auch Lth.) lesen irrig חָחָם (LXX ἐξέφραζον αὐτοῦς). Es folgt nun die nähere Angabe des Zweckes, den die in so eindrucklicher Weise ertheilte Mahnung oder Warnung hat. Nach dem vorliegenden Texte ist zu erkl.: damit entferne (von sich thue) der Mensch Unthat (Ges. § 133, 3), aber diesem unbequemen Wechsel des Subj. entgeht man, wenn man ein מ zu den zweien ergänzt und מַעֲשֵׂה אָדָם liest, wie LXX ἀποστρέφαι ἀνθρώπου ἀπὸ ἀδικίας αὐτοῦ (was nicht nothwendig die LA מַעֲשֵׂה voraussetzt), Trg. *ab opere malo*, Hier. *minder gut ab his quae fecit*; מַעֲשֵׂה bed. hier *facinus* Uebelthat wie 1 S. 20, 19 und פֶּעַל 36, 9 Uebelthun. Die Infinitivconstr. geht nun, was bei verschiedenen Subj. mißlich wäre, in das *v. fin.* über: und damit er (Gott) Uebermut vor dem Manne verberge d. i. die Sünde des Stolzes (פָּתָה von פָּתָה = פָּתָה wie 22, 29., nach Ges. Ew. Olsh. für פָּתָה = פָּתָה) ihm gründlich entziehe, abgewöhne, verleide. Dillmanns Conj. תִּכְזֶה gibt diesem Verbum eine ihm fremde ethische Verwendung. Alles ist hier in Ged. und Ausdruck eigentümlich. Auch תִּכְזֶה 18^b (wie v. 22, 28) für

חַיִּים (v. 30) kommt nirgends im B. Iob, sondern nur erst Ps. 78, 50 vor und die RA עֵבֶר בְּשֵׁלַח hier und 36, 12 sonst nirgends im A. T. שֵׁלַח (arab. *silāh* Trutzwaffe neben *metā^c* Schutzwaffe) ist das Geschoß, bes. Speer (Neh. 4, 11 vgl. 15) v. שָׁלַח *emittere*, schießen, und עֵבֶר בְּשֵׁלַח s. v. a. נָפַל בְּעַד הַשֵּׁלַח Jo. 2, 8 dahinfahren (hineinstürzen) ins Geschoß, nicht: dahinfahren (umkommen) durchs Geschoß (Dillm.), denn עֵבֶר führt für בּ auf örtlichen Sinn (vgl. עֵבֶר בְּשִׁחָה v. 28). Den Menschen von der Sünde, nam. von Sünden fleischlicher Sicherheit und dünkelfhafter Selbstüberschätzung, und ebendamt von frühem, sei es natürlichem oder gewaltsamem, Tode loszubringen, das ist der erzieherische Zweck, den Gott bei dieser ersten Art und Weise, zu ihm zu reden, im Auge hat; es gibt aber auch noch eine zweite.

- 19 Auch wird er gezüchtigt mit Schmerzen auf seinem Lager
Und mit anhaltendem Kampf seiner Glieder,
- 20 Und zum Ekel macht ihm sein Leben das Brot
Und seine Seele die Lieblingsspeise.
- 21 Es schwindet sein Fleisch daß man keins mehr siehet,
Und bloß zu liegen kommen seine Gebeine, die früher ungesehenen.
- 22 Da naht denn der Grube seine Seele
Und sein Leben den Würgenden.

Eine andere schärfere Lection, die Gott dem Menschen liest, besteht in schmerzhafter Krankheit: er wird gezüchtigt mit Schmerz (בּ des Mittels) auf seinem Lager, er und die kraftvolle Menge seiner Glieder d. i. er mit dieser bis dahin kraftvollen (Raschi) oder: während die Menge seiner Glieder noch kraftvoll ist (Ew. Dillm.). So ist das *Keri* חַיִּים zu verstehen, denn die Erkl.: und die Menge seiner Glieder mit anhaltendem Schmerze (Arnh. nach AE) ist unnatürlich. Aber das *Chethib* ist weit ansprechender: und mit beständigem Toben seiner Glieder (Hirz. u. A.); man könnte 19^b auch als Nominalsatz fassen: und das Toben seiner Glieder wird andauernd (Umbr. Welte), aber jene Herübernahme des בּ von במכאֵיב ist gefälliger; Dillm. vermißt den Art. beim Adj., vgl. aber Jer. 2, 21. Ps. 143, 10 u. dgl. רִיב (Gegens. von שָׁלוֹם z. B. Ps. 38, 4) ist eine treffende Bez. der in Störung des Gleichgewichts der Kräfte, in Auflösung ihrer Harmonie, in Erregung derselben wider einander bestehenden Krankheit (Psychol. S. 287). Hitz. vergleicht *intestinum singulorum membrorum bellum* bei Justin. XXIII, 2. אֵתָן für אֵתָן gehört zu den vielen defektiven Schreibungen dieses Abschnitts. In v. 20 treffen wir wieder auf ein hebräoarabisches Hapaxlegomenon זָהָם v. זָהָם. Im Arab. bed. *zahuma* stinken, wie aram. זָהָם (wov. זִיזָהָם Schmutz und Stank), *zahama* zurückstoßen, abhalten, wonach Daūd Alfāsi in seinem WB erkl.: „es stößt zurück seine Seele (זִיזָהָם נַפְשָׁה) die Speisen und alle Lebensmittel“,¹ wobei das Suff. von זִיזָהָם wie auch von Hahn als Anticipation des folg. Objekts (s. zu 29, 3) gefaßt ist: Ekel daran hat sein Leben, am Brote und seine Seele an Lieblingsspeisen. Das *Pi.* hat dann nur die gesteigerte Bed. des *Kal* (synon. חָצַב Ps. 107, 18), aber warum schrieb der Dichter dann nicht

1) s Pinski's *Likkute Kadmoniot* p. קמג.

וַיִּזְהַמָּה לָחֶם חִיָּה? Wir fassen **זָהַם** mit **Ew. § 122^b** als Causativ des *Kal*, in welcher Bed. das *Pi*. zwar selten, jedoch zuweilen statt des *Hi*. vorkommt, ohne aber mit **Hirz.** **חִיָּה** mit Hunger und **נָפֵשׁ** mit Eßlust zu übers., was einen verschrobenen Ged. gibt. „Es ist sehr anschaulich ausgedrückt — bem. Schlottm. — wie die eigne Lebenskraft, die eigne *ψυχή*, wenn sie durch die Krankheit innerlich verzehrt ist, dem Menschen einen Ekel vor dem einflößt, was sie demselben sonst als nothwendige Bedingung ihrer eignen Existenz lieb macht.“ Das gesunde Leben macht Appetit, das kranke verursacht Ekel; die in ungestörtem naturgemäßen Zustande befindliche (sinnliche) Seele begehrt nach Nahrung, die durch Krankheit hart mitgenommene verkehrt die Lust am Schmachthaften in Abscheu und Widerwillen. Die Jussivform **יִכַּל** 21^a steht wieder dichterisch wie **יִשָּׁם** 11^a statt des Indicativs, einen andauernden Hergang bezeichnend: es schwindet hin sein Fleisch **יִמְרָא** (v. **רָא**, welches nach **מ** den *o*-Laut festhält, nach **כ** 37, 18 aufgibt) vom Ansehn weg d. i. so daß es nicht mehr gesehn wird, oder von Ansehnlichkeit weg d. i. so daß es unansehnlich wird; das Letztere (vgl. 1 S. 16, 12 mit Jes. 53, 2 **וְלֹא-יִמְרָא**) möchte vorzuziehen sein. In 21^b corrigirt das *Keri* **יִשָּׁפֵי**, wogegen das *Chethîb* **יִשָּׁפִי** zu lesen ist; das V. **שָׁפָה** wird schon von Saadia aus dem Talmudischen¹ erklärt, wo es *conterere, comminuere* bed.; passender vergleicht Abulwalid das arab. *suhifat na-baradat* sie sind abgezehrt und vermagert, der Wurzelbegriff ist der des Abschabens, Abkratzens, Ab- und Zerreibens (nicht zu verwechseln mit **סָפָה** *safa*, welches von dem Wurzelbegriffe des Forttraffens, Hinschwindens aus zu dem des Abmagerns gelangt, verw. aber mit obigem **سكف** wov. *suhâf* Schwindsucht, eig. Rasur der Körperfülle), also nach dem *Keri*: und so wurden denn kahl gemacht, bloßgelegt (*perf. consec.*) seine Gebeine, welche nicht gesehen worden waren (*perf. plusquamperfecti*), wie Hier. erklärend übers.: *ossa quae tecta fuerunt* d. i. die bisher von Fleischesfülle bedeckten, nun aber ihrer beraubten (Eichh. Umbr. Hitz.). Das *Chethîb* bietet **שָׁפִי** (welches sonst als Bez. kahler waldloser Anhöhen vorkommt), wozu **לֹא** Präd. sein müßte: und die Verfallenheit seiner Glieder werden nicht gesehen d. i. (*per attractionem*) seine verfallenen Glieder sind bis zur Unsichtbarkeit zusammengeschwunden, wie Dillm. erkl. Aber die *synalloga numeri* ist in diesem Falle garstig und der Ged. ist schief, der Wirklichkeit nicht entsprechend. **רָא** ist eines der vier Wörter (Gen. 4³, 26. Ezr. 8, 18. Lev. 23, 17), welche orthophonisches *Dagesch* oder, was wesentlich dasselbe, *Mappik* im **א** haben; in allen vier steht das **א** zwischen zwei Vocalen, und die Dagessirung oder Mappikirung (wahrsch. der Rest einer im herrschend gewordenen Punktationssystem bis auf diese wenigen Ausnahmen fallen gelassenen

1) Er verweist auf *Abuda zara* 42^a: Hat ein Heide ein Götzenbild zerbrochen (**שָׁפָה**), um von den Bruchstücken Nutzen zu ziehen, so sind sowol das (verstümmelte) Götzenbild als die Bruchstücke (**שָׁפִירִיךְ**) erlaubt (indem beide ihrem heidnischen Cultuszwecke entrückt sind).

Sitte) will sagen, daß das \aleph gerade hier sorglich mit Glottisschluß (nach arab. Ausdruck als *Hamza*) einzusetzen ist, also a. u. St. *ru-²n*.¹ So nahet denn die Seele (die Trägerin des Leibeslebens) des Kranken, diesem Zerstörungsproceß endlich erliegend, der Grube und sein Leben den מַמְיָרִים Würgeengeln (vgl. Ps. 78, 49. 2 S. 24, 16) d. i. den Engeln, welche von Gott den Auftrag haben, den Menschen zu tödten, wenn er dem Todesverhängnis nicht durch Buße zuvorkommt. Mit Rosenm. die Todesmächte im Allgem. oder mit Schlottm. u. A. die Todesschmerzen zu verstehen empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil der Abschnitt Elihu mit dem B. Iob die stark angelologische Färbung gemein hat. Auch redet ja die folg. Str. im Gegens. zu den מַמְיָרִים von einem die Erlösung vom Tode vermittelnden Engel.

- 23 Wenn da für ihn ist ein Engel als Mittler,
 Einer der aus Tausenden hervorragt,
 Zu verkünden dem Menschen was ihm frommet:
 24 So erbarmt Er sich seiner und spricht:
 Mach' ihn los daß er nicht hinabfahre zur Grube —
 Ich hab' erlangt ein Lösegeld.

Der erstere Fall v. 15—18 war der leichtere: es genügt dort eine Verstärkung des Gewissenszeugnisses des Menschen durch göttliche, unter bedeutsamen Umständen ertheilte Warnung. Dieser zweite Fall, den auch LXX richtig von ersterem unterscheidet (sie übers. v. 19 *πάλιν δὲ ἡλεγχεν αὐτὸν ἐν μαλακίᾳ ἐπὶ κοίτης*), ist der schwerere: es handelt sich nicht bloß um Warnung vor der Sünde und ihrem Todessolde, sondern um Erlösung vom Tode selber, welchem der Mensch infolge seiner Sünden anheim zu fallen nahe daran ist. Diese Erlösung fordert, wie Elihu sagt, einen Mittler (אֵם für אֵם oder אֵם, vgl. den äußerlich unvermittelten Fortgang v. 14. 32, 17). Schon dieser Gedankengang gestattet es nicht, unter dem מַלְאָךְ einen menschlichen Gottesboten zu verstehen, wie Iob einen solchen in Elihu vor sich hat (Sult. Schmurr. Boullier Eichh. Rosenm. Welte), einen „Dolmetscher göttlichen Willens, wie man unter tausend Menschen einen findet, einen gottbestellten Sprecher, mit Einem Worte: einen Propheten“ (Hofmann im Schriftbew. 1, 336 f.). Der מַלְאָךְ erscheint ja nicht bloß als Verkündiger der Bedingungen der Erlösung, so daß Elihu sich selbst oder sich selbst als Organ desselben (Hgst.) meinen könnte, sondern als Mittler dieser selber. Und sind die מַמְיָרִים 22^b Engel, von deren Seite der Mensch mit Vollstreckung des Todes bedroht ist, so wird der מַלְאָךְ welcher hier für den am Rande des Abgrunds Befindlichen eintritt kein Mensch sein können. Wir werden also מַלְאָךְ nicht nach 1, 14., sondern nach 4, 18 zu verstehen haben, um so gewisser als wir uns innerhalb des außerisraelitischen Kreises einer patriarchalischen Geschichte befinden. Innerhalb der Völkerwelt findet sich eine weit ausgebildete Engel- und Dämonenlehre, als innerhalb Israels,

1) s. Luzzatto *Gramm.* § 54 und Olsh. § 32^d. Ewald's (§ 21) und Hitzigs Ansicht, daß in diesen Fällen das punktirte \aleph wie *j* (also *ruju*) zu lesen sei, gibt dem Dagesch (Mappik) statt der üblichen Funktion eine fremdartige.

was nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv begriffen sein will, und innerhalb der patriarchalischen Geschichte tritt seit Gen. c. 16 jener מלאך יהוה (אלהים) auf, welcher den Fortgang des Bundesverhältnisses vermittelt und so sehr die Erscheinung des Gottes der Offenbarung ist, daß er sich selbst Gott nennt und Gott genannt wird. Ihn meint Jakob Gen. 48, 15 f., wenn er neben Gott dem Unsichtbaren und Gott dem Hirten d. i. Führer und Regierer „den Engel der mich erlöste (הַמַּלְאֵךְ) von allem Uebel“ nennt; es ist der Engel, der nach Ps. 34, 8 sich um die Gottesfürchtigen lagert und sie herausreißt, der Engel des Angesichts, den Jesaia in der Tefilla 63, 7 ff. wie eine dritte Hypostase neben Jahve und seinen heiligen Geist stellt. An diese Anschauung anknüpfend postulirt Elihu für die Erlösung des Menschen von dem Tode, den er durch seine Sünden verwirkt hat, einen übermenschlichen engelischen Mittler; der urgeschichtliche „Engel Jahve's“ ist die älteste heilsgeschichtliche Präfiguration des Gottmenschen der göttlichen Seite seiner Persönlichkeit nach, des Zieles, ohne welches die alttest. Geschichte ein auseinander fallendes Quodlibet von Prämissen und Radien ohne Conclusio und Centrum wäre, und die engelische Gestalt ist demgemäß die älteste Gestalt, welche sich die Hoffnung eines Erlösers gibt und zu welcher sie dem Gesetze kreislinigten Zusammenschlusses des Anfanges und Endes gemäß in Ma-leachi 3, 1 (vgl. Jes. 9, 5 LXX *μεγάλης βουλήs ἄγγελος*) zurückkehrt. Man könnte מַלְאֲכָה מְלִיץ als Subst. und sein Eigenschaftswort zusammennehmen; die Accentuation aber, welche sowol מלאך als מליץ mit Groß-*Rebia* bez. (in welchem Falle der zweite Trenner etwas geringeren Trennungswerth hat als der erste), faßt מלאך als Subj. und מליץ als Präd.: Wenn da vorhanden ist (אִם-כֵּן wie 2 K. 9, 15: *si revera est*) für ihn (עָלָיו *pro eo* Ew. § 217ⁱ) ein Engel als מליץ d. i. Mittler, denn מליץ bed. anderwärts den Dolmetsch Gen. 42, 23., den Unterhändler 2 Chr. 32, 31., den gottbestellten Sprecher d. i. Propheten Jes. 43, 27., überall (wenn es nicht wie 16, 20 *in malam partem* gebraucht ist) subsumiren sich die Begriffsnüancen des Worts unter den allgem. Begriff des *internunci* und also des Mittlers (wie der jüdische Mittlerengelname מטטרין d. i. *metator* der vor Israel herzieht und ihm Lager absteckt *castra metatur*); das Trg. übers. es durch פרקליט *παράκλητος* (*opp.* קטיגור *κατήγορος, κατήγορ*). Also: wenn ein Engel das Mittleramt für den Menschen übernimmt, und zwar Einer von Tausend d. i. nicht irgendwelcher von den Tausenden der Engel (Dt. 33, 2. Ps. 68, 18. Dan. 7, 10 vgl. Tob. 12, 15 *εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ*), sondern Einer der über die Tausende hinausragt und unter ihnen nicht seines Gleichen hat (wie Koh. 7, 28 vgl. Hohesl. 5, 10); mag man מן als rein partitives *inter* oder als bevorzugendes *prae* fassen, jedenfalls ist אֶחָד emphatisch. Irrig verbinden Hirz. Hahn: Einer von den Tausenden, deren Bestimmung es ist zu verkünden . . Die Acc. ist richtig und jene geschaubte Verbindungsweise ohne Grund und Anlaß. Es ist die Function des מלאך selber als מליץ, welche der Zwecksatz aussagt: wenn ein Engel sich dem Menschen zu gut als Mittler erwei t, ihm zu

verkündigen יִשְׂרִי das ihm Zukommende oder Frommende (vgl. Spr. 11, 24) d. i. den Heilsweg, den er einzuschlagen hat, um von Sünd' und Tod loszukommen, näml. den Weg der Buße und des Glaubens (Gottvertrauens): so erbarmt sich Gott des Menschen . . Hier beginnt der Nachsatz; Rosenm. Schlottm. Dillm. Hitz. u. A. setzen hier den Vordersatz fort, indem sie entw. den Engel oder Gott zum Subj. von יִיחַנְנִי machen; aber der Nachsatz ist v. 24 durch den Modus der Folge angezeigt, wogegen er v. 25 durch nichts angezeigt ist, nicht durch אֵי, wie sich erwarten ließe. Das Hauptfactum, mit welchem die Wendung eintritt, ist die Begnadigung, der Begnadigende ist Gott. Der Engel schafft durch seine Intercession die Möglichkeit der Begnadigung. Also: so begnadigt ihn dann Gott und sagt zu seinem Engel: Erlöse ihn von der Hinabfahrt zur Grube, ich habe ein Lösegeld erlangt. Statt פָּדַעְהוּ zu lesen פָּדַעְהוּ laß ihn los (von פָּדַע wäre

statthaft, wenn der Engel, an den der Auftrag ergeht, der Todesengel wäre; פָּדַע ist Nebenform zu פָּדַה, פָּדַע (wie רָפַע, רָפַה, רָפַע von

der gemeinsamen פָּדַע und bed. abhauen, abbrechen, losmachen.¹ Das V. מָצָא (מָצָא) bed. wohin gelangen 11, 7., etwas erlangen und hat hier diese seine nächste Bed., von welcher aus es Finden des Suchenden und erst abgeschwächt ungesuchtes Finden bed. Man wird hier an Hebr. 9, 12 ἀγωνίζων λύτρωσιν εὐράμενος erinnert. פָּדַע (s. darüber S. 385 und S. 740 des Hebräerbr.) ist seinem Grundbegr. nach nicht Deckung = Gutmachung, eher Deckung = Tilgung (v. פָּדַע talm. abwischen, wegwischen), sondern, wie die übliche Verbindung mit פָּדַע

- 1) Wetzst. war früher geneigt, פָּדַע als Metathese von פָּדַע anzu-

sehen: stoße (reiße, halte) ihn zurück vom Grabe, ist aber jetzt unserer Ansicht, daß פָּדַע mit פָּדַה zusammengehört: „Das V. פָּדַע bed. wie פָּדַה, lösen, ablösen (*separare*)“, wahrsch. entsprechend dem stärkeren פָּדַע: ein gewaltsames *abscindere*. In einem längeren Gedichte, in welchem der Dichter, ein 'Sarārī (die 'Sarārāt nomadisiren zwischen dem 'Gebel 'Serāh und der Oase el-Gāf, also zwischen dem alten Edom und Duma) sein Verhältnis zu seiner spröden Geliebten unter dem Bilde eines Kriegs beschreibt, klagt eine Strophe allegorisirend: Sie ging und brachte Arnautenvolk und Linientruppen; O wehe uns! sie haben Fahnen und Kanonen [was die Nomaden nicht haben]. So lang die Welt steht, erging solches nicht über uns: Verstümmeln sogar thaten die Reiter der Geliebten uns [näml. unsere Verwundeten, was die Nomaden nicht

thun]. Diese letzte Zeile lautet: فَدَعَتْنَا خَيْلَ الْحَبِيبِ فِدَاعٍ. Hiezuo sagte der Commentator: (فِدَاعٍ) ist 1) das Verstümmeln der Verwundeten d. h. das Abhauen der Arme oder Beine; 2) das Zerhauen der hinteren Kniesehnen bei den Thieren, was sonst عَقَرٌ heißt; man bez. damit das bei den Nomaden gebrandmarkte Verfahren, eine geraubte Herde, die man verfolgt im Stiche lassen muß, dadurch zu verderben, daß man den Thieren mit den Säbeln die hinteren Kniesehnen durchhaut. Von diesem sinnlichen Gebrauche aus ge-

langt فِدَاعٍ auf gleichem Wege wie فَكٌّ zu der Bed. *solvere, liberare*.“

zeigt, Deckung der Sünde und Schuld vor Zorn, Strafe oder Schuld-execution und in diesem Sinne *λύτρον* Mittel der Losbringung, Lösegeld. Man genügt dem Zus. wenn man unter diesem Lösegeld die Buße des Gezüchtigten (so z. B. auch Hofm. Hgst.) oder besser das Leiden desselben (vgl. 36, 18) versteht, inwiefern es ihn zur Buße geführt hat. Aber warum sollte die Mittlerschaft des Engels vom Begriff des כַּפֵּר ausgeschlossen sein? Eben diese Mittlerschaft ist gemeint, inwiefern sie den der durch seine Sünden den Tod verwirkt hatte zurechtgebracht d. i. in einen Stand versetzt hat, in welchem der göttlichen Begnadigung kein Hindernis weiter im Wege steht. Denkt man den Mittler-Engel gleich dem urgeschichtlichen Engel Jahve's mit Gott selbst zusammen, wie denn das Wort dieses Mittler-Engels an den Menschen Gottes eignes durch ihn vermitteltes Wort ist und er also als מַלְאֲכַי Sprecher Gottes (wenn wir Elihu's Aufschluß in neutestamentlichem Lichte betrachten) der göttliche Logos selbst heißen kann, so wird man hier willig eine Ahnung des im N. T. enthüllten Mysteries erkennen: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber.“ Eine aufblitzende Ahnung dieses Mysteries lasen wir schon 17, 3 (vgl. 16, 21 und dagegen, um zu erkennen, wie diese Ahnung sich an dem Gedanken des Gegentheils entzündet, 9, 33). Die hier uns entgegentretende vergleicht sich mit einer andern in dem mannigfach mit dem B. Iob sich berührenden Ps. 107, wo es v. 20 heißt: „er sandte sein Wort und heilte sie.“¹ Jedenfalls spricht Elihu als Postulat aus, daß die Erlösung des Menschen nur durch ein übermenschliches Wesen vermittelt werden kann, wie sie denn in Wirklichkeit beschafft ist durch den Menschen, der zugleich göttlichen Wesens und von Anbeginn der Engelwelt Herr ist. Die folg. Str. beschreibt nun die Folgen der dem Menschen durch den מַלְאֲכַי erwirkten Gnade.

- 25 Es strotzt sein Fleisch von Jugendfrische,
Er kehrt zurück zu seinen Jünglingstagen.
26 Fleht er zu Eloah, so zeigt er sich ihm hold,
So daß er sein Antlitz sieht mit Jauchzen,
Und so vergilt er denn dem Sterblichen sein Rechtthun.
27 Dieser singt den Leuten zu und spricht:
„Ich hatte gesündigt und Gerades gekrümmt,
„Und es ward mir nicht entgolten.
28 „Er hat erlöst meine Seele nicht hinzufahren in die Grube,
„Und mein Leben labt sich am Lichte.“

1) In der Einl. S. 76 sagt Schlottm.: „Schon in der vorchristlichen jüdischen Theologie wurden die Vorstellungen von der Weisheit und von dem offenbarenden Engel in der des ewigen Wortes mit einander verknüpft. Darin fand die Thatsache der göttlichen Offenbarung in Christo die Formen, in welchen sie sich für die Erkenntnis vermitteln und die folgenden Zeiten zu weiterer denkender Durchdringung anregen konnte.“ So ist es; zwischen der Chokma der kanonischen BB. und der nachbiblischen, in Philo culminirenden religions-philosophischen (dogmatischen) Entwicklung besteht ein geschichtlicher und zwar heilsgeschichtlicher Zus., s. Luth. Zeitschr. 1863 S. 219 ff.

Beirrt durch den Wechsel des Perf. und Fut. in v. 25 übers. Hier. 25^a: *consumpta est caro ejus a suppliciis*, Trg.: es war geschwächt (אֲחַלְשָׁה) oder dünne gemacht worden (אֲחַקְלֶשׁ) sein Fleisch mehr als Kinderfleisch, Raschi: es war aufgesprengt worden (franz. אֲשַׁקֵּשׂא, wobei nur פֶּשׁ im Sinne von aufspringen *prendre son escousse* ins Auge gefaßt zu sein scheint) von (Krankheits-) Schüttelung. Alle diese Erkl. sind nichtig; לָצַר, im B. Iob dem Abschnitt Elihu eigentümlich (hier und 36, 14), bed. nicht Schüttelung, sondern s. v. a. נָצַרִים (13, 26. 31, 18), und רָצַפֶּשׁ im Perf. heißt es nur deshalb, weil das passive Quadri-literum sich der Flexion nicht so leicht fügte (womit alle jene nur zu perfektischem Sinne passenden Bedeutungsangaben hinfallen). Das *Chatef* statt des einfachen *Schêbâ* will dem passivischen *u* größere Deutlichkeit geben. Was aber die Entstehung des Quadriliterums betrifft (s. über die vier Entstehungsweisen mehrbuchstäbiger Stämme *Jesurun* p. 160—166), so scheint es, angenommen daß es kein Mischgebilde, ebenso wie פָּרִישׁ (v. פָּרֵשׁ arabisirend = פָּרֵשׁ) mit Zischauslaut von רָיָה = רָיָב gebildet und bed. also überfeucht oder übersaftig (gemacht worden) sein. Es ist aber auch noch eine andere Erklärungsweise möglich. Im Arab. bed. طَرَفَشَ genesen, eig. ergrünen, frisch werden (wol v. *tarufa*, wie in der Bed. blinzeln v. *tarafa*). Aus diesem arab. *tarfaša* oder auch einem hebr. אֲטַרְפֶּשׁ *pinguefacere* (welches sich mit Fürst als aus טַרְפֶּשׁ feist s. wie בָּרֵבֶל, בָּרִיס, entstanden ansehen läßt) könnte רָצַפֶּשׁ durch Lautversetzung entstanden sein. Auf allen diesen Wegen gelangt man zu einem und dems. Sinne: רָצַפֶּשׁ ist Superlativ frischer Gesundheitsfülle. Das מִן von מִנְצֵר wird meist (auch von Hitz.) für das comparative gehalten: mehr als Jugend d. i. diese hinter sich lassend oder übertreffend Ew. § 221^a, aber 25^b, wonach der bisher Todkranke sich wirklich jünglingsartig verjüngt, legt מִן als causales näher: es strotzt von Jugend oder Jugendlichkeit. In dieser Beschreibung der Erneuerung, die der Mensch erfährt, ist überall vorausgesetzt, daß er den vom Mittler-Engel ihm kundgewordenen Heilsweg eingeschlagen. Demnach ist 26^a nicht von dem erhörten Gebete gemeint, welchem die Begnadigung folgte, sondern von dem fortan erhörlichen Gebete, welches der Begnadigung folgt: fleht er zu Eloah (hypothetisches Fut. wie 22, 27., s. zu 29, 24), so nimmt er ihn wolgefällig auf (רָצִיָּה mit ב ב Wolgefallen an jem. haben, mit dem Acc. *eum gratum vel acceptum habere*), und er (dessen Gnadenstand nun neu befestigt ist) sieht Gottes Antlitz (das bisher ihm verhüllte 34, 29) mit

1) Das talm. טַרְפֶּשׁא דִּלִּיבָא (*Chullin* 49^b) bed. hergebrachter Auffassung nach das Pericardium (Herzbeutel) und טַרְפֶּשׁא דִּכְבֵּדָא (ebend. 46^a) das Diaphragma (Zwerchfell) oder vielmehr das kleine Netz (*omentum minus*); urspr. aber bed. jenes die Fetteinlagerung des Herzens unter dem Pericardium, bes. in der Kreuzung der Furchen, dieses die Fettanhäufung an der Porta (πύλη) und zwischen den Platten des kleinen Netzes. Denn טַרְפֶּשׁ wird richtig durch שִׁימָן Fett glossirt. Mit τράπεζα (alte Benennung eines Theils der Leber), womit es Ges. nach Buxt. combinirt, hat es nichts zu schaffen.

Jauchzen (wie Ps. 33, 3 u. ö.), und er (Gott) vergilt dem Menschen (in seinem weiteren Lebensverlauf) sein Rechtthun oder eig. da es nicht נִישָׁלִם, sondern נִשָּׁבֵב heißt, er erwidert seinerseits dessen heilsordnungsmäßiges Verhalten, denn das ist der Sinn von צִדְקָה, das Wort hat einen entweder gesetzlichen oder so zu sagen evangelischen Sinn, in welchem letzteren es, von Gott gesagt (wie so häufig in Jes. II), dessen heilsrathschluß- und heilsordnungsmäßiges Walten bez., der Grundbegr. ist strenges Einhalten einer gegebenen Norm. Dillm. Hitz.: er gibt dem Menschen seine Gerechtigkeit (die er verloren hatte) zurück — gegen den Sinn der RA 1 S. 26, 23. In 27^a ist dann wieder der Begnadigte Subj.; dieser Personwechsel ohne Bezeichnung gehört zu den in der Gesch. der jüd. Poesie S. 189 besprochenen Eigentümlichkeiten des hebr. und überh. des orient. Stils, die Bez. נִירָא als *Hi.* auf Gott ist deshalb unnöthig; überdies ist die Erkl.: Er läßt sein (des Begnadigten) Antlitz Jubel schauen (Umbr. Ew.) sowol an sich im Hinblick auf die RA פִּנֵּי ה' (נִירָא) unwahrsch. als auch deshalb verwerflich weil „die פִּנֵּים nicht sehen und חֲרִיצָה gehört, nicht gesehen wird“ (Hitz), und die Erkl.: Er läßt (ihn, den Begnadigten) sein (göttliches) Antlitz schauen mit Jubel (Hirz. Hahn Schlottm. u. A.) fordert נִירָאֵי (נִירָאֵנוּ). Hitz. seinerseits mit dem Syr.: er erscheint (נִירָא) vor ihm mit Jubelruf — möglich, aber auch נִירָא ist möglich (Gen. 32, 31. 33, 10) und ist sinnvoller. Daß wir 26^b nach Psalmworten wie 95, 2. 67, 2. 17, 15 zu verstehen haben, wird auch durch die v. 27 vgl. 36, 24 folgende Bez. auf die Psalmodie nahe gelegt; נִשָּׁר ist dichterischer Indicativ für נִשְׁוֹר und viell. Dialektform, denn das *Kal* נִשָּׁר = נִשָּׁר kommt nur noch 1 S. 18, 6 als *Chethib* vor. Mit עַל verbunden bed. es hier wie Spr. 25, 20 (vgl. Hitz. zu Ez. 23, 42) einen ansingen, ihm zusingen. Nun folgt des Begnadigten Psalm im Umriss; auch v. 28 gehört noch dazu, wo das *Keri* (Trg. Hier.) ohne ersichtlichen Grund die 1 pers. (LXX Syr.) hinwegcorrigirt. Ich hatte gesündigt — sagt der beschämt und dankvoll Zurückblickende — und Gerades gekrümmt (vgl. die Beichte Ps. 106, 6) וְלֹא שָׁוִה לִּי *et non aequale factum s. non aequatum est mihi* d. h. es ist mir nicht entgolten worden, es ist Gnade für Recht über mich ergangen; שָׁוִי (سَوَى) ist neutrisch gemeint, nicht so daß Gott Subj. wäre (LXX καὶ οὐκ ἄξια ἡταῦτά με ὁ θεὸς ἡμαρτον). Nun folgt v. 28 der positive Ausdruck der widerfahrenen Gnade. Die RA עֲבַר nach Analogie des obigen בָּשַׁח, so wie תָּקַה für תָּקַה kennzeichnen den Stil Elihu's. Schön ist der Schluß dieses Psalms *in nuce*: „und mein Leben labt sich (וְרָאָה בִּי wie 20, 17 u. häufig) am Lichte“, näml. des Lebens (v. 30. Koh. 11, 7) oder, was in diesem Zus. damit zusammenfällt, dem Lichte des göttlichen Antlitzes (Ps. 89, 16), indem Gottes Gnadengegenwart ihm an seiner Neubelebung wieder sichtbar und fühlbar geworden.

29 Sieh das Alles thuet Gott
Zweimal, dreimal mit dem Manne,

30 Um herumzuholen seine Seele von der Grube,
Daß licht sie werde im Licht des Lebens.

- 31 Horch auf, Iob, höre mir zu;
Schweige und laß mich weiter reden.
32 Doch hast du Worte, so widerlege mich;
Sprich, denn gern möcht' ich dir Recht geben.
33 Wo nicht, so höre du mir zu;
Schweige und ich werde dich Weisheit lehren.

Nachdem Elihu zwei hervorstechende Arten göttlicher Veranstaltungen zu des Menschen sittlicher Zurechtbringung und Förderung geschildert hat, setzt er v. 29 f. hinzu, daß Gott das Alles mit einem Menschen zwei- oder dreimal (Asyndeton wie z. B. Jes. 17, 6 im Sinne von *bis terve*) vornimmt (man beachte den Mangel an Parallelismus in dem Distich v. 29), um seine Seele zurückzuholen von der Grube (שְׁחַר hier zum fünften Male in dieser Rede, ohne irgendwo, was auffällig, mit שָׁאִיל oder einem andern Synon. zu wechseln), damit sie, die bisher von Todesdunkel umfangene, sich lichte oder licht werde (לְאוֹר *inf. Ni.* synkopirt aus לְהַאֲרִיךָ Ew. §. 244^b) im Lichte des Lebens (Ps. 56, 14 vgl. 36, 10) — es geschieht nicht alle Tage, denn es sind ja Erlebnisse außergewöhnlicher Art, welche den Alltagslebensverlauf durchbrechen, und es geschieht auch nicht immer und immer wieder, denn wenn es das erste Mal wirkungslos geblieben, wiederholt es sich zwar ein zweites und drittes Mal, es hat aber ein Ende, wenn der Mensch die sein Heil bezweckende erzieherische Arbeit der Gnade immer aufs neue vereitelt. Schließlich fordert Elihu Iob auf, ihm aufmerksam und still zuzuhören und ihn weiter sich aussprechen zu lassen; indes wenn dieser Worte hat d. i. wenn er triftige Einwendungen machen zu können denkt, soll er ihn immerhin widerlegen (הַשִּׁירִיב mit persönl. Acc. wie v. 5), denn er (Elihu) wollte gern ihn rechtfertigen d. i. er möchte gern in der Lage sein, Iob Recht geben zu können und der Rüge überhoben zu sein. Hirz. u. A.: ich wünsche deine Rechtfertigung d. i. daß du dich rechtfertigst; aber man müßte in diesem Falle נִפְשֵׁךְ ergänzen, was unnöthig: הִפְךָ hat hier ohne Subjektswechsel den *inf. constr.* ohne לְ bei sich, wie 13, 3 den *inf. abs.*, und צַדִּיק bed. rechtfertigen (wie 32, 2) oder Recht geben (als *Pi.* von צָדַק v. 12), was beides hier zusammenfällt. Die LXX, welche θέλω γὰρ δικαιωθῆναι σε übers., hat wahrsch. צַדִּיקָה (Ps. 35, 27) gelesen. Wenn es sich nicht so verhält (אִם-אֵינִי wie Gen. 43, 4 f. 30, 1), näml. daß er sich in Betreff seiner Expostulation Gottes von wegen des über ihn verhängten Leidens zu vertheidigen gedenkt, so soll er seinerseits (אִתִּי wie Spr. 23, 19) zuhören, soll schweigen und sich weiter Weisheit lehren lassen.

Quasi hac ratione Heliu sanctum Iob convicerit! ruft Beda nach vollzogener Auslegung dieser ersten Rede aus. Er hält Elihu für den Typus der den Knecht Gottes verkennenden und verfolgenden falschen Weisheit der Heiden: *Sunt alii extra ecclesiam, qui Christo ejusque ecclesiae similiter adversantur, quorum imaginem praetulit Balaam ille ariolus, qui et Eliu sicut patrum traditio habet* (Bileam und Elihu Eine Person — ein aus Talmud und Midrasch stammender Einfall), *qui contra ipsum sanctum Iob multa improbe et injuriose locutus est,*

*in tantum ut etiam displiceret vana ejus et indisciplina loquacitas.*¹ Nicht minder ungünstig spricht sich Gregor d. Gr. in seinen *Moralia* am Schlusse dieser ersten Rede aus²: *Magna Eliu ac valde fortia protulit, sed hoc unusquisque arrogans habere proprium solet, quod dum vera ac mystica loquitur subito per tumorem cordis quaedam inania et superba permiscet.* Auch er betrachtet Elihu als Musterbild dreister Dünkelhaftigkeit, jedoch nicht als Typus eines heidnischen Weisen, sondern eines gläubigen, aber eitlen und aumaßenden Lehrers. Dieser zuerst von Hieronymus angeschlagene Ton ist in der abendländischen Kirche ziemlich verbreitet. In der Reformationszeit steht z. B. Victorin Strigel auf dieser Seite: Elihu gilt ihm als *exemplum ambitiosi oratoris qui plenus sit ostentatione et audacia inusitata sine mente.* Auch in der griechisch-morgenländischen Kirche fehlen solche Stimmen nicht. Elihu sagt viel Gutes und hat das vor den Freunden voraus daß er Iob nicht verurtheilt, *πλὴν* — fügt Olympiodor hinzu — *οὐκ ἐνόησε τοῦ δικάσιου τὴν διάνοιαν* aber den wahren Sinn des Knechtes Gottes hat er nicht verstanden!³ Ebenso urtheilt Herder. Elihu's Rede in Vergleich mit der kurzen majestätischen Donnersprache des Schöpfers nennt er „schwaches weitläufiges Knabenwort.“ „Elihu, ein junger Prophet — sagt er weiterhin in seinem Geist der Ebr. Poesie — anmaßend, kühn, allein weise, macht große Bilder ohne Ende und Absicht, daher antwortet ihm auch Niemand und er steht da wie ein lauter Schatten.“⁴ Unter den Neuern betrachtet Umbreit (Ausg. 2. 1832) Elihu's Auftreten als „unberufenes Hineinstolpern eines eingebildeten jungen Philosophen in den eigentlich schon beendigten Kampf; die stillschweigende Verachtung, mit welcher man ihn reden läßt, ist ein verdienter Lohn für den Schwätzer.“ In spätern Jahren hat Umbreit diese Entwerthung Elihu's zu einer komischen Person aufgegeben⁵; Hahn (1850) aber hat sie wieder aufgenommen. Die Ungunst des Urtheils ist noch weiter gegangen, indem sogar der Versuch gemacht ist, Elihu im Organismus des Drama's als Verkappung des Satans anzusehen⁶; ein wenig beachtetes griechisches *Testamentum Iobi*⁷ urtheilt ebenso und erklärt daraus das Schweigen des Epilogs über ihn: der Inspirirte des Satan ist nicht unter denen welche Vergebung finden.

In der That macht diese absprechende Beurtheilung der Person und Reden Elihu's einen peinlichen Eindruck. Denn daß es dem Dich-

1) *Bedae Opp. ed. Basil. t. IV col. 602 s. 786.* Der Comm. trägt auch den falschen Namen des Hieronymus und ist als diesem untergeschobene Schrift in t. 5 *Opp. ed. Vallarsi* enthalten.

2) *Opp. ed. Paris. 1 col. 777.*

3) *Catenae in Iob. Londin. p. 484.* Ὅθεν λογίζομεθα — heißt es weiter — καὶ τὸν θεὸν μῆτε ἐπαινέσαι τὸν Εἰλιὸν, ἐπειδὴ μὴ ἐνόηκε τοῦ Ἰὸβ τοὺς λόγους, μῆτε μὴν καταδικάσαι, ἐπειδὴ μὴ ἀσεβείας αὐτὸν κατέχρινε.

4) *Ausg. 1805 S. 101. 142.*

5) s. Riehm, Blätter der Erinnerung an F. W. C. Umbreit (1862) S. 58.

6) So der Verf. einer Abh. in Bd. 3 der Bernstein'schen Analecten, überschrieben: Der Satan als Irrgeist und Engel des Lichts.

7) Mir in einer Abschrift Oskar v. Gebhardts bekannt geworden.

ter wirklich voller Ernst ist mit allem, was er in Elihu's Mund legt, zeigt schon die Schilderung 33, 13—30., welche den Kern der ersten Rede bildet. Diese Schilderung der mancherlei Arten göttlicher Rede zu dem Menschen, von deren bußfertiger Beachtung seine Rettung vom Verderben abhängt, gehört zu den ergreifendsten Stellen des A. T., und ich kenne Beispiele der aus dem Schlafe der Sicherheit aufrüttelnden und Buße weckenden gewaltigen Wirkung, die sie auszuüben vermag. Blickt man ferner auf die Einführung der Person Elihu's 32, 1—5., so deutet der Dichter dort mit nichts an, daß er uns in ihm die bizarre Person eines jungen Poltron's vorzuführen gedenke; Beweggrund und Zweck des Auftretens, wie sie dort angegeben werden, sind vollkommen berechtigt. Erwägt man weiter, daß der Dichter Iob auf Elihu's Reden schweigen läßt, so ist auch daraus zu schließen, daß er Entgegnungen in Elihu's Mund gelegt zu haben glaubt, von denen sich dieser innerlichst getroffen fühlen muß; es durften nicht solche aus den Tiefen des sittlichen Erfahrungslebens geschöpfte Wahrheiten wie 33, 13—30 vorausgegangen sein, wenn Iobs Schweigen die Strafe der Verachtung sein sollte.

Diese Gegengründe treffen im Wesentlichen auch eine mildere Auffassung des jungen Redners, sofern man wie Hofmann den Schwerpunkt des B. Iob in die Thatsache der Theophanie als die einzige befriedigende praktische Lösung des Leidensrathsels verlegt. Im Sinne des Dichters schweigt Iob, nicht weil Elihu in den Wind geredet, sondern weil er ihn nicht zu widerlegen weiß und also sich überwunden fühlt.¹ Es kann nicht in der Absicht des Dichters gelegen haben, in Elihu die Ohnmacht der Theorie und der Rhetorik im Gegensatz zu der in der Thatsache der Erscheinung Jahve's liegenden Ueberzeugungskraft darzustellen.

Aber wäre es möglich, daß man von ältester Zeit her so wegwerfende Urtheile über die Reden Elihu's fällte, wenn es mit ihnen nicht eine eigne Bewandnis hätte? Wenn Augustin von Elihu sagen kann: *ut primas partes modestiae habuit, ita et sapientiae*, Hieronymus dagegen und nach seinem Vorgange Beda ihn als Typus einer glaubensfeindlichen heidnischen Philosophie oder selbstisch entstellten Prophetie betrachtet: so müssen die Reden Elihu's doch zwei Seiten haben, die es möglich machen, das Widersprechendste zu denken. So ist es auch wirklich. Auf der einen Seite sprechen sie große ernste demütigende Wahrheiten aus, welche sich auch der heiligste Mensch in seinem Leiden gesagt lassen sein muß, zumal wenn er Gotte gegenüber in solche Selbstüberhebung und solches Murren wie Iob verfallen ist; auf der andern Seite bringen sie das, was sie von den Reden der Freunde charakteristisch unterscheiden soll, dies nämlich, daß sie Iob nicht als

1) Nur insofern ist die Vorbereitung eine negative, als Elihu bewirkt, daß Iob schweigt und zu murren aufhört, Jahve aber, daß er das Bekenntnis der Reue über sein Murren ablegt. Dieses positive Verh. der Erscheinung Jahve's zu dem, was Elihu negativ vorbereitet, wird mit Recht von Schlottm. Rübiger (*De l. Iobi sententia primaria* 1860. 4) u. A. als der Authentie günstig betont.

רשע und sein Leiden nicht als gerechte Vergeltung, sondern als heilsames Zuchtmittel ansehen, nicht zu scharf ausgeprägtem Ausdruck, wie alle die Ausleger zeigen, welche bekennen, einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Standpunkt Elihu's und dem anfänglichen Standpunkt der Freunde nicht erkennen zu können. Am meisten aber befremdet es, daß der eigentliche wahre Zweck des Leidens Iobs, nämlich seine Bewährung als Knecht Gottes, in ihnen gar nicht recht vernehmbar wird. Aus dem Prologe wissen wir ja, daß Iobs Leiden den Zweck hat zu zeigen, daß es eine Frömmigkeit gibt, welche auch beim Verluste aller irdischen Güter und selbst angesichts des Todes mitten in der finstersten Leidensnacht an Gott festhält; daß es, neutestamentlich ausgedrückt, unter den Gesichtspunkt des Kreuzes (σταυρός) fällt, welches nicht sowol in der Sündhaftigkeit des Leidenden, als in der Mitbetheiligung desselben an dem in der Welt vorhandenen Kampfe des Guten mit dem Bösen seinen Grund hat. Man braucht nicht anzunehmen, daß der Verf. der Reden Elihu's diesem im Prolog ausgesprochenen Zwecke des Leidens Iobs einen andern Zweck entgegenstellen wollte, er ging doch wol von der Voraussetzung aus, daß der eine Zweck den andern nicht ausschließe und bei der Unvollkommenheit der Gerechtigkeit auch des heiligsten Menschen leicht zu dem andern hinzukomme, aber er hat es nicht vermocht, beide Erklärungsgründe des Leidens Iobs zu verhältnismäßigem Ausdruck zu bringen. *Elihu beweist* — sagt einer der Alten ¹ — *daß es wol könne seyn, daß einer Gott von hertzen fürchte und ehre, und also bey Gott in Gnaden seye, und doch schwerlich von Gott heimgesucht werde; entweder zur Bewährung deß Glaubens, Hoffnung und Gedult, oder zu Offenbarung und Verbesserung sündlicher mängel, welche etwan auch den Frommen selbst verhorgen sind.* Hienach fänden sich in Elihu's Reden beide Gesichtspunkte verbunden, aber in der ersten Rede wenigstens können wir dies nicht finden.

Es ist ein anderer Dichter, dessen Charisma an das des älteren Dichters nicht heranreicht, welcher in diesen Reden den wolberechtigten Zweck verfolgt, nicht allein das Extremische und Einseitige in den Reden Iobs zu ermäßigen, sondern auch das Wahre an den Reden der Freunde zur Geltung zu bringen. Während das B. Iob, diese Reden hinweggedacht, in alttest. Weise die große Wahrheit darstellt, welche Paulus Röm. 8, 1 in den Worten *οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ausspricht, läßt dieser zweite Dichter wie ein Jacobus neben Paulus auch die in keinem Widerspruch damit stehende andere große Wahrheit 1 Cor. 11, 32 *κρινόμενοι ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν* zu Worte kommen. Daß es ein anderer Dichter ist, beweist schon seine geringere oder, wenn man lieber will, seine andersartige dichterische Begabung. Zwar behauptet A. B. Davidson, man mache die kritische Frage, indem man sie auf solche Beobachtungen stützt, *to a question of subjective taste.* Aber

1) Jacob Hoffmann (in St. Gallen), *Gedult Iobs*, Basel 1663.

wenn diese Reden und das übrige Buch von Einem Dichter geschrieben sein sollen, so hat überhaupt alles kritische Urtheil in solchen Fragen ein Ende. Nichtsdestoweniger sind sie eine Einlage von offenbarungs- und heilsgeschichtlich höchstem Werthe. Sie sind ein integrierender Theil der kanonischen Schrift. Sie sind auch der Entstehung nach nicht viel jünger, ja möglicherweise von einem gleichzeitigen Mitgliede eben der Chokma-Genossenschaft, aus welcher das B. Iob hervorgegangen. Denn sie stehen mit diesem in gleichem Verwandtschaftsverhältnisse zu den zwei ezrahitischen Psalmen 88. 89., sie haben lehrinhaltlich die Grundzüge der altisraelitischen Chokma mit einander gemein, sie reden eine andere und doch auch wieder gleichartige aramaisirende und arabisirende Sprache.

Die zweite Rede Elihu's c. XXXIV.

Schema: 6. 10. 5. 8. 12. 6. 10. 9. 13.

[Da hob Elihu an und sprach:]

- 2 Hört, ihr Weisen, meine Worte
Und ihr Kundigen, horchet mir!
- 3 Denn das Ohr prüfet Worte,
Wie der Gaumen kostet essend.
- 4 Das Rechte wollen wir uns erproben,
Erkunden unter uns was gut.

Nach seiner ersten Rede hat Elihu ein wenig pausirt, nun da Iob nicht das Wort nimmt hebt er von neuem an; וַיִּזְכֹּר וַיֹּאמֶר LXX richtig hier wie überall: ὑπολαβὸν λέγει das Wort aufnehmend sagt er. Die Weisen und Wissenden (arab. *ulamâ*), deren Aufmerksamkeit er anspricht, sind nicht Iob und die Drei (Umbr. Hahn), welche ja Partei und als solche Gegenstand des schiedsrichterlichen Auftretens Elihu's sind, auch nicht die Urtheilsfähigen aller Welt (Hirz.), sondern in dem Kreise von Zuschauern und Zuhörern, der, wie vorausgesetzt wird, sich um die Streitenden gesammelt hat (Schlottm. Dillm.). In v. 3 denkt Elihu nicht zunächst an sein eignes Ohr, sondern an das der Aufgerufenen: mit dem aus 12, 11 herübergenommenen emblematischen Spruche, daß es wie ein leibliches so auch ein geistiges Organ prüfender Insaufnahme gibt, begründet er die Aufforderung zur Prüfung mit vereinten Kräften; לֹא־בֶלִי ist nicht zwecklich (*ad vescendum*), sondern gerundiv (*vescendo*) gemeint, in der Originalstelle lautet 3^b treffender und poetischer. Die sonst nicht vorkommende RA בָּחַר מִשְׁפָּט bed. weder Untersuchung für den Zweck der Entscheidung anstellen (Schult. u. A.), da בָּחַר nicht sich zu etw. schlüssig machen bed., noch das Recht untersuchen (Hahn), was נִבְחַנָּה heißen würde, sondern prüfend das Rechte mit Ausscheidung des Unrechten herausfinden und sich dafür entscheiden, δοκιμάζειν καὶ τὸ καλὸν κατέχειν 1 Thess. 5, 21., wonach auch das Parallelglied lautet: *cognoscamus inter nos* (d. i. gemeinsam) *quid bonum*.

- 5 Denn gesagt hat Iob: „Ich bin schuldlos
 „Und Gott hat beseitigt mein Recht.
 6 „Trotz meines Rechtes soll ich lügen,
 „Unheilbar ist mein Pfeil ohne Frevelschuld.
 7 Wo ist ein Mann wie Iob,
 Der Hohnsprechen trinkt wie Wasser,
 8 Und sich vergesellschaftet mit Unheilverübenden
 Und hinläuft mit Bösewichtern,
 9 Daß er sagt: „Keinen Nutzen hat der Mann
 Davon daß er in Gemeinschaft tritt mit Gott“?!

Daß er im Verh. zu Gott, diesen als strafenden Richter gedacht, gerecht oder im Rechte d. i. schuldlos sei (צִדְקָתִי mit *Pathach* in Pausa, nach Ew. § 93^c v. צָרָא = צִדָּא, vielmehr, vgl. Spr. 24, 30. Ps. 102, 26., deshalb weil das *Athnach* bloß in *Zakef*-Werth gefaßt ist), hat Iob wörtlich so 13, 18., dem Sinne nach 23, 10. 27, 7 und durchweg ausgesprochen; daß Er sein (des Schuldlosen und also nicht Straffälligen) Recht beseitigt: 27, 2. Daß er trotz seines Rechtes (עַל nach Schultens' Vorgange so wie 10, 7. 16, 17) d. i. obschon das Recht auf seiner Seite ist, doch als Lügner gelten müsse, indem sein Selbstzeugnis durch die Zorngestalt seines Leidens lügendestraft wird, daß also der Schein des Unrechts unveräußerlich an ihm haften bleibt, lesen wir dem Sinne nach 9, 20 u. ö.; הָצִי d. i. einen ihm inhaftenden Pfeil, näml. Zornpfeil Gottes (vgl. über das obj. Suff. zu 23, 2), läßt Elihu Iob sein Leiden nennen nach 6, 4. 16, 13., und daß dieser sein Pfeil d. i. das ihm dadurch verursachte Weh heillos schlimm, verzweifelt böse sei (אָנִישׁ wie Jer. 15, 18. 30, 12), ohne daß (בְּלִי wie 33, 9 vgl. 8, 11) als Grund desselben פָּשַׁע d. i. Sünden vorliegen, von denen er annehmen mußte, daß sie ihn aus dem Gnadenstande gestürzt hätten, ist Iobs durchgängige Klage (s. z. B. 13, 23 f.). Eine andere damit zusammenhängende Aeüßerung Iobs hat Elihu so empört, daß er ihr den fragenden Ausruf der Verwunderung vorausschickt: wer ist ein Mann wie Iob d. i. wo in aller Welt (מִי wie 2 S. 7, 23) hat dieser Iob seines Gleichen, welcher. . Der Attributivsatz geht auf Iob; „Hohn (hier: Blasphemie) trinken gleich dem Wasser“ ist nach 15, 16 s. v. a. sich dem Höhnen mit Lustgefühl hingeben und Befriedigung darin finden, אָרַח לְחִבְרָה sich auf Jemandes Seite schlagen sieht wie ein poetisirter Prosa-Ausdruck aus, לְלֶכֶת ist Fortsetzung des אָרַח wie Jer. 17, 10. 44, 19. 2 Chr. 7, 17 u. ö. im Sinne von: „er ist darin begriffen zu gehen“, vgl. zu 36, 20 und IIab. 1, 17. Die Aeüßerung lautet: nicht Nutzen schafft, näml. sich selber (s. über das sowol persönlich als dinglich gebrauchte סָבַן zu 22, 2), ein Mann indem er gern und vertraulich umgeht (בְּרִצְיוֹ so wenig als Ps. 50, 18 s. v. a. בְּרִיץ, obgleich dieser Metaplasma nach Ez. 1, 14 רָצוּא als möglich gelten muß) mit Gott. Iob hat das nirgends ausdrücklich gesagt, aber allerdings ist die Aussage 9, 22 nebst den wiederholten Klagen über die widersprechende Vertheilung der menschlichen Geschieke (s. insbes. 21, 7 ff. 24, 1 ff.) dazu die Prämisse. Daß Elihu v. 7 f. derber gegen Iob ausfällt, als je die Freunde (vgl. z. B. den wolbemesse- nen Vorwurf des Eliphaz 15, 4), und daß er Iob Worte in den Mund

legt, welche nirgends wörtlich so in seinen Reden vorkommen, wird von den lat. Vätern (Hier., Philippus Presbyter, Beda, Gregor) für ihr ungünstiges Urtheil über Elihu ausgebeutet; die griechischen Väter aber sind durch die hier alles verkehrende Uebers. der LXX (in welcher *μυκτηρισμόν* den Hohn anderer, den Iob einschlucken muß vgl. Spr. 26, 6., bed.) von allem Verständnis abgeschnitten.

10 Darum, Männer von Verstand, hört mir zu!

Fern sei es daß Gott böswillig

Und der Allmächtige unrecht handle.

11 Nein, des Menschen Thun vergilt er ihm

Und nach des Mannes Wandel läßt ers ihm ergehen.

Mit לָכֵן beginnt der Protest gegen die falsche Beurtheilung Gottes. Männer von Herzen ist (hier und v. 34) nach Psychol. S. 249 vgl. 254 s. v. a. *νοήμονες* oder *νοητοί* (LXX *συνετοὶ καρδίας*). Der Satz, den Elihu vorausstellt, ist ebendas Axiom, welches die Drei vertheidigen, an sich vollkommen wahr, aber von ihnen falsch angewendet: Frevel, Unrecht sind auf Seiten Gottes undenkbar; statt וְלֹא־יִשְׁפֹּת heißt es im zweiten Gliede nur וְלֹא־יִשְׁפֹּת mit Weglassung der Präp. wie 15, 3 — eine namentlich bei Jes. (15, 8. 28, 6. 48, 14. 61, 7 vgl. Ez. 25, 15) häufige Form der Ellipse. Weit entfernt böswillig und unrecht zu handeln, übt er vielmehr genau nach des Menschen Thun sich bemessende Vergeltung, und je nach dem Wandel eines Jedweden (אָרֶר wie פָּקַד oder הָרַבִּי z. B. Jer. 32, 19 in ethischem Sinne) läßt ers ihn treffen d. i. ihm ergehen (הִמָּצִיא nur hier und 37, 13). Denn er ist kein zum Mißbrauch seines Lebens versuchter Vasall, sondern Herrscher und Schöpfer in Einer Person, welchem gegenüber aller Zweifel an seiner Gerechtigkeit sich selbst richtet.

12 Ja wahrlich Gott handelt nicht böswillig,

Und der Allmächtige krümmt nicht das Recht.

13 Wer hat ihm anbefohlen die Erde?

Und wer hat ins Dasein gesetzt den ganzen Erdkreis?

14 Wenn er auf sich selbst nur richtete sein Herz,

Seinen Odem und seinen Einhauch an sich zurücknähme:

15 So würde zusammensinken alles Fleisch zusamt

Und der Mensch kehrte zum Staub zurück.

Mit אֲנִי אָמֵן (ja wirklich, wie 19, 4 „auch wirklich“) wird noch einmal, negativ ausgedrückt (vgl. 8, 3), die Gegenbehauptung v. 11 wiederholt; הָרָשָׁע bed. bald als רָשָׁע handeln bald als einen רָשָׁע herausstellen und hinstellen, hier, wie der Zus. fordert, das Erstere. Mit v. 13 beginnt die Beweisführung. Die Erklärung Ewalds: wer untersucht gegen ihn (den Menschen) die Erde gibt dem עָלָיו eine unwahrsch. Beziehung und Hahns: wer versorgt neben ihm die Erde gibt dem פָּקַד eine willkürliche Bed.; פָּקַד mit עַל der Person und Acc. der Sache bed.: jemandem etwas als Obliegenheit auferlegen, jem. mit etwas betrauen 36, 23. Num. 4, 27. 2 Chr. 36, 23., also: wer hat die Erde d. h. die Sorge dafür ihm zur Pflicht gemacht? So auch Dillm. Zöckl. Hitz. אֶרֶצָה (*Milel*) ist nicht künstelnd „zur Erde“ (Schult.) zu erkl.; es ist wie 37, 12. Jes. 8, 23 poetisch s. v. a. אֶרֶץ, wie לָלֶזֶה (neugriech. ἡ γύαλα)

prosaisch s. v. a. לִּי. In 13^b ist keinesfalls mit Ew. Hahn zu übers.: wer beachtet (bedenkt) den ganzen Erdkreis — der Ausdruck wäre zu knapp, um zu besagen, daß Niemand als Gott der Erdwelt fürsorgliche Aufmerksamkeit widmet, und überdem kann שִׂים, wenn es kurzweg ‚beachten‘ bed., nicht mit Acc. des Obj. verbunden werden (s. zu 24, 12). Ein mit 13^a sich deckender Ged. wird gewonnen, wenn man עָלִי aus 13^a ergänzt: wer hat ihm auferlegt (übertragen) den ganzen Erdkreis (Saad. Gecat. Hirz. Schlottm. Hitz.), aber die Wiederholung des עִי spricht gegen diese Herüberwirkung des עָלִי in die zweite selbstständige Frage. Also: wer hat gesetzt d. i. gegründet (שָׂם wie 38, 5. Jes. 44, 7), ein noch ungleich passenderer weiter gehender Ged., da der Beauftragende Herr des Auftragsgegenstandes und somit Schöpfer der Erde sein mußte. Das ist eben allein Gott, durch dessen רִיחַ und נְשָׁמָה die Thierwelt sowol als die Menschenwelt (s. 32, 8. 33, 4) das Leben hat v. 14: wenn er auf sich (emphatisch: auf sich allein) sein Herz d. i. seine Achtsamkeit richtete (שִׂים לִבּ אֵל wie 2, 3), seinen Hauch und Odem (den von ihm ausgegangenen) an sich einzöge (אָסַף wie Ps. 104, 29 vgl. zur Sache Koh. 12, 7. Psychol. S. 406): so würde zusammensinken d. i. hinsterven alles Fleisch zusamt (dies, wie es scheint, auf die Zurücknahme des Lebensgeistes רִיחַ der Thiere bezüglich) und der Mensch d. i. die Menschheit würde (infolge dieser Zurücknahme der Geistseele נְשָׁמָה) zum Staube (עָל statt אֵל, viell. mit Bez. auf den üblichen Gebrauch des עֵל-עָפָר 17, 16. 20, 11. 21, 26) zurückkehren. Nur noch wenige neuere Ausll. beziehen das erste אָלִי, wie Trg. Hier. Syr., auf den Menschen statt reflexiv auf Gott; die meisten (auch schon Ausg. 1) entscheiden sich für den schon von Grotius durchschauten Sinn: *si sibi ipsi tantum bonus esse (sui unius curam habere) vellet*. אֵם mit folg. Fut. bed. entw. *si velit* (LXX εἰ βούλοιτο), wie hier, oder wie öfter *si vellet* Ps. 50, 12. 139, 8. Ob. 4. Jes. 10, 22. Am. 9, 2—4. Bemerkenswerth ist daß, wie Norzi's Angabe zurechtgestellt werden muß, die babylonischen Texte 14^a יְשִׁיב als *Chethib*, יְשִׁים als *Kerî* boten (wie unser palästinischer Text Dan. 11, 18), was eine Handschrift de Rossi's mit persischer Uebers. bestätigt; die LA gibt einen schönen Sinn: daß Gottes Herz der Welt zugekehrt und erschlossen ist, wäre dann ihre ethische Lebensbedingung,¹ wie daß Gottes Geist ihr einwohnt ihr physischer Lebensgrund; die Zurückziehung des Herzens und die Wiederansichnahme des Geistes wäre s. v. a. Ausschluß der Welt von Gottes Liebe und Leben. Indes besagt יְשִׁים (vgl. 2, 3) dasselbe, denn Beziehung des Denkens und Wollens Gottes auf Ihn selbst mit Ausschluß der Welt wäre eben Entziehung seiner Liebe. Der Beweis Elihu's ist dieser: Gott handelt nicht ungerecht, denn die Regierung der Welt ist keine ihm von außen auferlegte Pflicht, sondern ein frei von ihm eingegangenes Verhältniß: die Welt ist nicht eines Andern Eigentum, sondern seine freie schöpferische Setzung, und wie uneigen-

1) Vgl. *Pesikta de-Rab Cahana* 46^b wo Gott לִבָּן שֶׁל יִשְׂרָאֵל, das Herz Israels ' heißt.

nützig, wie selbstsuchtlos er über sie waltet, geht daraus hervor, daß er durch Hingabe seines belebenden Geisthauches alles Lebendige erhält und nicht, wie er leicht könnte, der Vernichtung verfallen läßt. Es ist also die göttliche Liebe, welche die Welt ins Dasein gerufen und im Dasein erhält, und diese Liebe als reiner Gegensatz selbstischer Willkür verbürgt die absolute Gerechtigkeit des göttlichen Waltens.

- 16 Und o verstehe doch, höre doch dieses;
Horch auf meiner Worte Laut.
17 Würd' auch wol ein Rechtshasser bändigen können?
Oder willst du den Allgerechten verurtheilen?
18 Darf man sagen einem Könige: Nichtswürdiger!?
Du Bösewicht! zu Fürsten?
19 Ihm der nicht achtet der Herrscher Ansehn,
Und nicht berücksichtigt Vornehme vor Geringen:
Denn seiner Hände Werk sind sie alle.
20 Augenblicklich sterben sie, und mitternächtlich
Wird ein Volk fortgerüttelt und sie vergehen,
Und beseitigt werden Gewalthaber — nicht durch Menschenhand.

Diese Str. enthält mehrere grammatische Seltsamkeiten. Dem ersten Anschein nach scheint 16^a wie von Trg. Syr. Hier. übers. werden zu müssen: „und wenn Einsicht (näml. dir ist = du hast), so höre doch dieses.“ Aber בִּינָה ist als *Milel* und mit *Mercha* accentuirt und kann also nicht Subst. sein (Hirz. Hahn u. A.), wenn man nicht בִּינָה liest (Dillm. nach Trg. Syr. Hier.); denn der Rückgang des Tons wäre ohne Anlaß und statt des Dieners wäre ein Trenner, näml. *Dechî*, zu erwarten. Mehrere der Alten erkl. deshalb mit Nolde: *quod quum ita sit, intellige*, aber dieses elliptische וְאִם, so gut es sich auch für 21, 4 gebrauchen ließe, ist unnachweisbar; auch geht die Makkefrung des וְאִם-בִּינָה von der Voraussetzung aus, daß בִּינָה Imperat. und אִם ausnahmsweise wie Gen. 23, 13 mit dem Imper. statt mit dem Fut. verbundene Optativpart. sei: „und wenn du doch einsähest“ (= וְאִם-תִּבִּין); וְאִם gehört nach den Acc. zu beiden Verben. In 17^a mit Schult. Schnurr. Eichh. Umbr. Hitz. zu übers.: *num iram osor judicii frenabit* verbierten Wortstellung und Ausdruck; אֶם ist Conjunction und das Fut. Potentialis: ists auch möglich, daß ein Feind des Rechts bändige (חֲבֹשׁ חֲבֹשׁ binden = beschränken, hier: in Schranken halten *imperio coercere*, wie עָצַר 1 S. 9, 17. אָסַר Ps. 105, 22), Recht und Regiment bedingen sich ja wechselseitig, ohne Recht ist keine dauernde Herrschaft denkbar. In v. 17^b wird dies auf den Weltregenten angewandt: oder (וְאִם *an* wie 8, 3. 21, 4. 40, 9) wirst du den Mächtig-Gerechten d. i. Allgerechten verurtheilen? Wie Elihu Gott als den Allmächtigen כֹּחַ שִׁגְיָא 37, 23 und als den Allwissenden הָעֵינִים 37, 16 nennt, so hier als den Allgerechten צַדִּיק בְּבִיר; die zwei Adj. sind, wie häufig im Arab., *ἀσυνδέτως* nebeneinandergestellt, und bilden einen zusammengesetzten Begriff Ew. § 270^d (wo כֹּחַ בְּבִיר in כֹּחַ בְּבִיר umzustellen ist). In 18^a ist das fragende הָ mit dem Inf. verbunden, aber nicht wie 40, 2 mit dem *inf. abs.*, sondern mit dem *inf. constr.*; der Imper. lau-

tet immer אָמַר, aber im *inf. const.* wechseln die Formen אָמַר und אָמַר, letztere hier und Spr. 25, 7.¹ Anzunehmen daß der *inf. constr.* hier, was zuweilen, obwol selten, vorkommt (Ges. § 131 Anm. 2), statt des *inf. abs.* stehe, ist nicht nöthig; er ist so wie nach טוב z. B. Richt. 9, 2 (הַמָּשֶׁל) Spr. a. a. O. Ps. 133, 1 und Ps. 40, 6 nach אֵין als *n. actionis* gebraucht, indem הָ in prägnantem Sinne s. v. a. *num licet* (הַטּוֹב) ist, wenn man nicht lieber mit Olsh. eine Aposiopese annehmen will: „zu einem Könige sagen: Nichtswürdiger! Du Bösewicht! zu Fürsten (darf man sich das herausnehmen?)“ LXX Hier. lesen הָאָמַר, was Ew. Dillm. u. A. billigen, aber was bei dieser LA v. 18 sagen würde, folgt treffender gesagt v. 19.; v. 18 wie er lautet begründet den Tadel 17^b durch Schluß vom Geringeren auf den Größeren (Hitz.), vgl. Ex. 22, 27. Jud. v. 8 f. Es wäre ein *crimen laesae*, wenn man einen König als Ungerechten beschimpfte und ihm damit also das wesentlichste Erfordernis eines Herrschers abspräche, und nun gar denjenigen (Merc. ergänzt richtig *tanto minus ei*), welcher nicht bevorzugt die Person (נָשָׂא פָּנִי wie 13, 8. 32, 21) von Fürsten und nicht (vorzugsweise) berücksichtigt (s. über נָבַר zu 21, 29., auch hier *Pi.* und nach masor. Angabe *Milel* gemäß dem selbst in noch sonderbareren Fällen wie Dt. 10, 5. Jos. 4, 9. 2 S. 2, 18. 1 K. 8, 8 bei וַיַּחֲיִי, Ez. 32, 26 bei מַחֲלִי sich zur Geltung bringenden Gesetze des נְסוּג אַחֲרֵי oder Tonrückgangs, wogegen 1 S. 23, 7 *Mitra*) den Vornehmen (שׂוֹבַע — שׂוֹבַע v. שׂוֹבַע = שׂוֹבַע) vor (לְפָנֶי *prae*) dem

Geringen, also den König der Könige, welcher keinen parteiischen Unterschied macht, weil der König wie der Bettler seiner Hände Werk sind: sie stehen ihm beide gleich nahe als seine Geschöpfe und er ist über beide gleich erhaben als ihr Schöpfer, diese Schöpferstellung und Parteilichkeit schließen sich aus — welch ein Notabene gegen die Lehre vom *decretum absolutum*, welche die Liebe des Schöpfers zu einer parteiischen macht und diese Liebe, die ihrem Wesen nach Allliebe ist, in Willkür verkehrt! In v. 20 beruft sich Elihu für jene Unparteilichkeit des Weltregierers auf die Weltgeschichte. Es kann da scheinen, als ob Gott Weltherren und weltbeherrschende Völker parteiisch gewähren ließe, aber plötzlich sterben sie hin und zwar mitternächtlich (חֲצוֹת für כַּחצֵי wie Ps. 119, 62), in Wanken versetzt werden die Einzelnen eines ganzen großen Volkes (so muß עָם dem voraustehenden plur. Präd. gemäß verstanden werden Ges. § 146, 1) und vergehen, und man beseitigt וַיִּסְרֶה statt des Pass. wie 4, 20. 19, 26 u. ö.) Gewaltige — לֹא בָרֵךְ. Es ist nicht Menschenhand, die das leistet, sondern eine unsichtbare höhere Macht, vgl. Thren. 4, 6. Dan. 2, 34 לֹא בִידֵי, Dan. 8, 25 בְּאֶפְסֵי יָד und auch 20, 26 so wie den neatest. Gebrauch von οὐ χειροποιήτος.² Subj. von 20^a sind die vorhergenannten Fürsten;

1) Auch Ez. 25, 8 ist nach der Masora und alten Ausgg. אָמַר zu lesen, wie אָבַר Dt. 7, 20, אָכַל eb. 12, 23, אָדָּו 1 K. 6, 6). Mit Präfixen aber wechseln die Formen אָמַר und אָכַל.

2) Dagegen ist 1 S. 26, 23 בִּידֵי zu lesen, wie sich wirklich in Soncin. 1486 findet. Der beige gedruckte Comm. Kimchi's aber sagt: בִּיד כְּמוֹ בִּידֵי.

die accentuelle Theilung läßt sich beanstanden, da Symmetrie der Stichen im Abschnitt Elihu sich öfter nicht ohne Gewaltbarkeit herstellen läßt; 20^c kommt auf die Machthaber zurück, und dazwischen bez. 20^b das Geschick der Angehörigen des ihren Eroberungsgelüsten dienstbar gewordenen Volkes, denn יָם kann nicht „haufenweise“ (Ew. Hahn) bed., es heißt so, zumal wie hier zwischen Fürsten und Gewalt-herrschern genannt, das Volk, und zwar im Untersch. von גִּיר das staatlich zusammengefaßte.

- 21 Denn seine Augen ruhn auf eines Jeden Wegen,
Und alle seine Schritte sieht er.
22 Es gibt keine Finsternis und kein Todtendunkel,
Drein sich verbergen könnten Unheilverübende.
23 Denn er braucht einen Menschen nicht lange zu umstellen,
Daß er zu Gotte gehe ins Gericht.

Wie die vorige Str. zeigte, daß die Schöpferstellung Gottes alle Parteilichkeit ausschließt, so diese daß ihn seine Allwissenheit zum unentwindbaren Richter befähigt. Seine Augen sind auf des Menschen Wege gerichtet (24, 23), es gibt kein Versteck in das er sich verbergen könnte vor Ihm dessen Wissen und Macht überall hin reicht (Jer. 23, 24. Am. 9, 2 f. Ps. 139, 7 ff.), er braucht den Menschen nicht andauernd (יָרִי wie Gen. 46, 29) zu umstellen, um ihn zu zwingen, daß er sich ihm, seinem Richter, stelle. Das V. שִׁים hat im Buche die mannigfachsten Bedd.; es bed. ohne Zusatz: beachten 4, 2. (Pfand) einsetzen 17, 3. anrechnen 24, 12.; hier faßt man es meist im Sinne von שִׁים לִב עַל 1, 8 vgl. 23, 6. 34, 14: er braucht nicht lange auf den Menschen zu merken, wozu aber die Zweckbestimmung לְהַלִּיךְ יָרִי nicht recht paßt, welche eine Zwangsmaßregel voraussetzt, eine solche aber bed. עַל-אִישׁ יָשִׁים, wenn es nach 1 K. 20, 12 verstanden wird: er braucht den Menschen nicht erst lange zu blokiren damit dieser sich zu ihm begeben, um sein Urtheil zu empfangen. Statt אֶלֶיךָ heißt es unzweideutiger אֶל-אֵל, eine durch das ganze Buch hindurch beliebte Verbindung 5, 8. 8, 5. 13, 3 u. s. f. Elihu spricht nicht ohne Bezug: das Leiden Iobs ist kein Mittel, dessen Gott bedurfte, um ihn sich nicht entgehen zu lassen, es ist eine freie göttliche Schickung.

- 24 Er zerschmettert Gewaltige ohne Untersuchung
Und setzt Andere an ihre Stelle.
25 So durchschaut er denn ihre Handlungen,
Und über Nacht von ihm umgestürzt werden sie zermalmet.
26 Nach Missethäter Art peitscht er sie
Auf öffentlichem Schauplatz.
27 Denn zu solchem Ende sind sie von ihm abgefallen
Und haben alle seine Wege nicht bedacht,
28 Um hinaufdringen zu lassen zu ihm Geschrei Geringer
Und daß Leidvoller Geschrei er hörte.

Mit Gewaltigen (בְּכִירִים, arab. *kibâr, kubarâ*) macht er kurzen Proceß לֹא-יִחְקֹר für בָּלֵא wie 12, 24. 38, 26: ohne Erforschung, näml. ihres seinem Allwissen offenbaren Treibens 11, 11.; nicht: in unerforschlicher Weise, was nicht paßt, noch weniger: *innumerales*, wie

Hier. Syr.), und setzt (Modus der Folge) Andere ein (*constituit*) d. i. bessere und würdigere Regenten (vgl. אָהר 8, 19. Jes. 65, 15) an ihrer Statt. Das folg. לִבְנֵי אִשֶּׁר ist nicht s. v. a. לִבְנֵי אִשֶּׁר, wofür kein stichhaltiger Beleg vorhanden, vielmehr führt לִבְנֵי hier, wie öfter, nicht die reale Folge (20, 2), sondern eine logische Folgerung ein, ein in und mit dem Vorigen unmittelbar Gegebenes (entspr. dem griech. ἄρα ebendamit, mithin), vgl. 42, 3. Jes. 26, 14. 61, 7. Jer. 2, 33. 5, 2. Sach. 11, 7 (s. Köhler zu d. St.). So kennt er denn, wie er ebendadurch bewährt (לִבְנֵי von der Wirkung auf die Ursache schließend wie 42, 3), durch und durch ihre Handlungen (מַעֲשֵׂי, nur hier im biblischen Hebräisch und mit so als fest behandeltem *a* wie Dan. 4, 34. vgl. Ob. v. 17). Dieser aus den vorher erwähnten Thatsachen gefolgerte Thatbestand göttlicher Allwissenheit dient dann seinerseits wieder 25^b zur Herleitung von Thatsachen, in denen er sich bewährt. Schwerlich ist לִיָּלָה Obj.; die Uebers.: *et inducit noctem* (Hier.) macht Hitz. mit Verweisung auf Ex. 10, 19 zu der seinigen, aber vom Winde läßt sich הפך (die Wendung nach einer bestimmten Richtung geben) eher sagen als von der Nacht. Factitivacc.: *convertit eos in noctem* (Syr. Ar.) ist es vollends nicht, da der Objectsacc. fehlt. Entw. ist zu übers.: er stürzt sie Nachts (לַיָּלָה wie 27, 20. Jes. 15, 1) über den Haufen (הִפֵּךְ wie Spr. 12, 7), oder auch, da das V. ohne obj. Suff. ist: er macht nächtlicher Weile Umkehr oder Umsturz d. i. schafft über Nacht eine neue Ordnung der Dinge und so (Modus der Folge nach verumständendem Perf.) werden sie, die an der Spitze der bisherigen standen, von der Katastrophe zermalmt. Das folg. מִתְּחִילָה קִשְׁרָם kann nicht bed.: auf Frevler-Platze d. i. an der Stelle, wo Frevler gestraft werden (Hirz. Hahn u. A.), denn diese Bed. gewinnt מִתְּחִילָה (תְּחִילָה) immer nur mit einem auf das Subj. zurückbezüglichen Suff. (s. zu Hab. 3, 16), sondern nichts anderes als: an Frevler Statt, sie als solche nehmend und behandelnd, wie schon Hier. richtig: *quasi impios* (vgl. Jes. 10, 4 Hier. *cum interfectis*). Der erst nachgehends genannte Ort ist nicht gerade die übliche Richtstätte, sondern irgendwelcher Ort, wo Alle es sehen können. Da klatscht er die bisher als unverletzlich angesehenen Würdenträger gleich gemeinen Verbrechern aus; סָפַק *complodere* und dann *ictu resonante perculere*, wie das gleichfalls verw. سَفَع erst ohrfeigen (wie سَفَق = سَفَق), dann so schlagen

bed. daß es klatscht. So wenig לִבְנֵי 25^a = לִבְנֵי אִשֶּׁר war, ebenso wenig אֲשֶׁר עַל-בֶּן 27^a = עַל-בֶּן אִשֶּׁר, vielmehr = בֶּן-עַל-בֶּן (s. zu 42, 3. Gen. 18, 5. Ps. 42, 7); Elihu will sagen, daß sie solches Strafgeschick erleiden, weil sie darum d. i. um solches zu erleiden von der Nachfolge Gottes gewichen und alle seine Wege d. i. Führungen, durch die er sich ihnen bezeugte, nicht bedacht haben: sie haben es auf diese Weise darauf angelegt, zu ihm (עָלָיו für עָלָיו wie 2 Chr. 30, 9 im Sinne von עָלָיו wie sonst לְפָנָיו oder בְּאֶזְנוֹתָיו) kommen zu lassen (LXX Hier.: *ut pervenire facerent ad eum*) das Geschrei Geringer und daß er das Geschrei Tiefgebeugter höre (Construction ganz so wie 33, 17) d. i. darauf angelegt, seine Strafgerechtigkeit durch himmelschreiende Ungerechtigkeit herauszufordern.

- 29 Schafft er Ruhe, wer will da verunruhigen?
 Und verbirgt er das Antlitz — wer kann ihn da schauen?
 Mag es über ein Volk oder auch über Einzelne geschehn:
 30 Daß nicht regieren ruchlose Menschen,
 Daß sie nicht seien Fallstricke des Volkes.
 31 Denn sagt da zu Gott wol einer:
 „Ueberhoben hab' ich mich, werde nicht übel thun;
 32 „Was ich nicht schaue, weise du mir nach;
 „Wenn ich Unrecht verübt, ich thu's nicht weiter“! —

Erklärt man: Wenn Gott bei solcher himmelschreienden Bedrückung der Armen Ruhe schafft (נָשָׂאָה wie Ps. 94, 13 vgl. Jes. 14, 7 שָׂאָה כְּלִי-הָאֵרֶץ, näml. nach dem Sturz des Tyrannen), so paßt die Frage nicht: wer will da verurtheilen? Sie paßt eher, wenn man נָשָׂאָה als innerliches Transitiv faßt: wenn er Ruhe hält, ohne richterlich einzugreifen. Aber das Gegentheil von הַשָּׂאָה ist הַרְשִׁיעַ, nicht הַרְשִׁיעַ; dieses läßt sich nicht *turbabit* (Rosenm.) übers., da רָשַׁע (רָשַׁע, רָשַׁע) seinem

Urbegriffe nach nicht ‚unruhig s., toben‘, sondern ‚schlaft, locker s.‘ (Gegens. von צָדִיק *صادق* hart, fest, straff s.) bed. So empfiehlt sich also,

mit Grätz Hitz u. A. הַרְשִׁיעַ zu schreiben: Wenn er Ruhe schafft, wer will da verunruhigen? Die zweite Frage lautet: wenn Gott das Antlitz verbergen d. i. zürnen und strafen will (נָסָה Voluntativ), wer kann da ihn schauen d. i. ihn, den Verhüllten, sich sichtbar machen und die entzogene Gnade zurückertrotzen? Das ו von וְיָמִי ist beidemal das des Nachsatzes hypothetischer Vordersätze, und 29^b zielt auf Iobs ungestüme Herausforderung Gottes. So über menschliches Richten und Trotzen erhaben waltet Gott sowol über Massen als über Personen gleicherweise. 29^b 30 greifen über diese Frage hinweg auf den Vordersatz zurück; Hitz. verweist auf 29, 14. Dt. 32, 42. נָסָה steigert die correlativ (*et — et*) ausgedrückte gleichmäßige Beziehung (Trg. Syr.); es als verallgemeinernd zu אֲדָמָה zu ziehen (LXX Hier. *et super omnes homines*) wehrt der andersartige Gegensatz. An den Ged., daß Gott Ruhe schafft (vor Bedrückern) und das Antlitz verbirgt (vor den Bedrückern und überh. unrecht Handelnden), schließen sich nun zwei coordinirte negative Zwecksätze: damit nicht herrschen ruchlose Menschen (מִמְלֶכֶת wie z. B. 2 K. 23, 33 *Keri*), damit sie nicht mehr seien (מִן = מִהֲיֹוֹת unter Einfluß des im vorausgeg. Zwecksatz liegenden Begriffs der Beseitigung, also wie Jes. 7, 8 מִנֶּחֱם, eb. 25, 2 מִעֵיר, Jer. 48, 2 מִגִּיר u. dgl.) Fallstricke des Volkes d. i. solche deren böses Beispiel und schlechtes Regiment zum Ruin der Gesamtheit wird. In 31^a ist vor allem die Meinung derer abzuweisen, welche הָאָמֵר mittelst eines unmöglichen Lautwandels für *Ni*. (= הָאָמֵר) erklären, sei es im Sinne von הָאָמֵר *dicendum est* (Rosenm. Schlottm. u. A. nach Raschi) oder gar in der unerhörten reflex. Bed.: sprich dich aus (Stick. Hahn); erklärlicher sind die Vocalisirungen פָּהֲרֵג Ez. 26, 15 וְהַשְׁמֹרָה Ez. 43, 18 (Norzi), zumal die erstere. Es ist vielmehr אָמֵר mit הָ *interrog.* wie Ez. 28, 9 הָאָמֵר und wahrsch. auch הָאָמֵר Mi. 2, 7 (s. Hitz.). Eine direkte Bußermahnung an Iob wäre auch hier nicht am Platze, obwol was Elihu sagt auf Iob

gemünzt ist. Das **כִּי** ist begründend. So verfährt Gott mit dergleichen gewissenlosen Menschen, welche ihre Macht zum Verderben der ihnen Untergebenen misbrauchen: denn sagt (oder: hat gesagt, vom Standpunkt des Strafvollzugs) zu Gott er (deren einer) wol u. s. w. (vgl. die Verneinung 35, 10). Anders Ew.: „denn sagt man so zu Gott sogar: ich büße was ich nicht verbreche“, indem er aus der angeführten Rede vorwurfsvoll Rechenschaft fordernden Trotz herausliest. Aber das müßte **וְלֹא חֲבִלָּהּ** heißen. Es ist eine kurzgefaßte Beichte. Und da Elihu mit **כִּי** den Strafvollzug daraus begründet, daß dem **אָדָם הַזֶּה** so sich vor Gott zu demütigen nie in den Sinn kam, so scheint **נִשְׁאַרְתִּי** hier nicht zu bed.: ich habe gebüßt (hingenommen und zu tragen bekommen was ich verschuldet), vielmehr beginnt die Beichte mit dem Bekenntnis: überhoben habe ich mich (**נִשְׁאַר** *se efferre* wie Hos. 13, 1. Ps. 89, 10), worauf dann das Gelöbniß folgt: ich werde (fernerhin) nicht übel handeln (**חֲבִל** synon. **צָרָה** wie Neh. 1, 7 und nach unserer Deutung auch 24, 9), und die Bitte v. 32: außer dem was ich schaue (elliptischer Objektsatz Ew. § 333^b) d. h. was jenseit meines Schauens liegt (= **נִסְתָּרוֹת** oder **עֲלָמִים** Ps. 19, 13. 90, 8 die unerkannten Sünden) lehre mich, und das nochmalige auf die erkannten und erst noch zu erkennenden Sünden bezügliche Gelöbniß: wenn ich Unrecht gethan, ich werd' es nicht weiter thun. Die Uebers. Hirzels und Hitzigs: „ich trage (das Joch), will (es) nicht abwerfen“ ist unmöglich; **חֲבִל עִיל** (Jes. 10, 27) kann nur allenfalls ‚das Joch verderben‘, nicht ‚es abwerfen‘ bed. So beichtend und bittend — meint Elihu — hätten jene Hochgestellten der Strafe des Allgerechten zuvorkommen können, denn Gnade statt Zorn läßt sich nicht erzwingen, sie wird nur auf dem Wege demütiger Buße erlangt.

- 33 Soll nach deinem Sinne Er's vergelten? Denn du hast gemäkelt,
So daß du zu bestimmen hast, nicht ich —
Was du weißt sprich denn aus!
- 34 Männer von Verstand werden zu mir sagen
Und wer, ein weiser Mann, mir zuhört:
- 35 „Iob redet ohne Erkenntnis
„Und seine Worte sind ohne Einsicht.“
- 36 Ei daß doch Iob geprüft würde bis aufs Aeußerste
Ob der Gegenreden nach der Weise Heilloser.
- 37 Denn er fügt zu seiner Sünde Frevel,
Unter uns klatscht er
Und macht viel Redens gegen Gott.

Die an Iob gestellte Frage, ob denn von seinem Standpunkt aus, ob nach seinem Sinne (**כִּי** in **כִּי יִשְׁפָּט** vom Bewußtsein wie 9, 35. 10, 13. 23, 10. 27, 11) Gott es (näml. nach 32^b: der Menschen Uebelthun und Thun überhaupt) vergelten solle, begündet Elihu daraus, daß Iob die göttliche Vergeltungsweise verschmäht (sich unzufrieden damit gezeigt) hat, so daß also (dieses zweite **כִּי** bed. auch *nam*, ist aber, weil auf Grund des ersten weitergehend, s. v. a. *ita ut*) er eine andere Vergeltungsweise zu erwählen (auszusuchen) hat, nicht Elihu (der mit der geschichtlich vorliegenden vollkommen Zufriedene, worauf dann die

Aufforderung folgt (דָּבַר nicht *infin.*, sondern wie 33, 32): und (וְ) der Folgerung) was du (gerechter Vergeltung Entsprechenderes) weißt sprich aus! Elihu seinerseits weiß, daß er gegen Iob, den Tadler des göttlichen Weltregiments, nicht allein steht, sondern daß Männer von Herz (Verstand) und jeder weise Mann (mit dem Plur. wechselnder individualisirender Sing.) der ihm zuhört darin ihm beipflichten werden, daß Iobs Reden ein erkenntnis- und einsichtsloses ist (הַשְׂכִּיל statt הַשְׁכִּיל wie Jer. 3, 15. Ges. § 53 Anm. 2). In v. 36 f. lassen wir einstweilen dahin gestellt was אָבִי bed.; jedenfalls ist יִבְחֶנּוּ optativ gemeint: geprüft möge Iob werden bis aufs Aeüßerste oder Letzte d. h. seine Leidensprüfung möge bis zum endlichen Austrag der Sache (vgl. Hab. 1, 4) fort dauern¹ ob der Gegenreden unter Männern des Unheils d. i. nach Art und Weise solcher (vgl. zu diesem בְּקִרְשֵׁים der Vergesellschaftung 36, 14); denn zu der הַטָּאָה, von welcher geläutert zu werden seines Leidens Zweck ist (עַל wie 1 S. 12, 19), fügt er פָּשַׁע, näml. den Frevel blasphemer Reden: unter uns (also ohne Scheu) klatscht er (näml. die Hände höhnisch ineinander, יִסְפִּיק nur hier so absolut für יִשְׁפַּק בְּפִי 27, 23., vgl. כִּשְׁפַק 36, 18²) und macht viel (יָרַב verkürztes *fut. Hi.* wie 10, 17 in indicat. Bed. wie 13, 27. 33, 27 u. ö.) seine Reden gegen Gott d. i. überbietet sich in Reden welche Gott unehrerbietig meistern und herausfordern — Iob schweigt jetzt, die Futt. 35^a 37 vergegenwärtigen den Hergang. Was aber bed. — fragen wir nun — jenes אָבִי 36^a? Der Acc. mit *Rebia* nach scheint es *pater mi* (Hier.) bed. zu sollen — denn als Subj. *pater meus*, von Iob verstanden, wurde es *Mehuppach Legarmeh* haben — wonach auch Saad. (*jâ rabbî*) und Gecat. (*munšû* mein Schöpfer) übers. Das Trg. verquickt אָבִי in verbalem und nominalem Sinne: רִצִּינָא פִּין רִאָבָא דְבִשְׁמִינָא יִבְחֶנּוּ אֵיּוֹב (nach a. LA. ohne diese Verquickung אֵיּוֹב דִּתְבַּחְתָּר אֵיּוֹב). Es wäre dies die einzige Stelle, wo ein alttest. Frommer Gott אָבִי nennt; sonst heißt Gott Israels Vater, und Israel das Volk oder der Einzelne, mit dem Volke sich zusammenfassend, nennt ihn אֲבִירִי. Indes wäre dieses *pater mi* gerade für Elihu nicht unpassend, denn was der Verf. des Hebräerbr. 12, 7 auf Grund von Spr. 3, 11 den Gläubigen sagt: εἰς παιδείαν ὑπομένετε ihr duldet zu dem Zwecke väterlicher Erziehung, ist Elihu's Grundged.; auch nennt er Gott 32, 22. 36, 3 mit gleicher Bez. auf seine Person עֲשֵׂי וּפַעְלִי — nichtdestoweniger bleibt dieses „mein Vater!“ (Hitz.) zumal in Verbindung mit dem folg. Wunsche abstoßend, eher ließe sich mit Vergleichung von 1 S. 24, 12. 2 K. 5, 13 annehmen, daß אָבִי ohne Bezug auf Gott ein solcher stoßseufzerartiger Aufruf geworden (s. die Anm. Wetzsteins) — jedenfalls eine bessere Auskunft als daß v. 36 f.

1) Hier עֲרִינָצָה, wogegen Ps. 49, 20 עֲרִינָצָה; nur לִנְצָה ohne Schwanken mit Segol.

2) Die Schreibung mit ס statt שׁ beschränkt sich im B. Iob nach der Masora auf 34, 26. 37. Die *plena scriptio* יספיק wird von der großen und kleinen Masora zu 1 K. 20, 10 bezeugt, auch durch die kleine Masora zu u. St. — die Beobachtung Hitzigs daß die *plena scriptio* bes. in Pausa Platz greift (vgl. בהשכיל 35^b) ist richtig.

noch zur beistimmenden Rede der Andern gehöre und Elihu sich selbst אבי anreden lasse (Wolfson Maur.). In der That אבי scheint irgendwie interjectionell zu sein; man erinnert sich an אבוי Spr. 23, 29., wogegen das von Ges. zu בי verglichene palästinisch-aram. בייא (s. Levy's Neuhebr. WB) das lat. *vae vae* ist. Die Conj. Kohlers (in Geigers Jüd. Zeitschr. VI, 139) אכי (soll denn Iob gar ewig etc.) gibt dem gebräuchlichen הדי eine unwahrscheinliche Nebenform, und Hitz., welcher nach οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ der LXX אכל schreibt, zerhaut den Knoten. Nach צדיק ich wünsche des Trg. leiten Kimchi, unter den Neuern Umbr. Schlottm. Carey u. A. אבי von אבה Wunsch (n. d. F. הבה), her, aber die participale Nominalform paßt schlecht zu dieser ohnehin angesichts des vorliegenden Sprachschatzes unwahrsch. Bed. Auch paßt diese Erkl. nicht recht zu dem zugleich mit zu erklärenden בי. Ewald § 358^a hält אבי für die vollere Form zu בי und meint אבי sei dialektisch = לבי = לי = לי, aber das ist ein etymologisches Kunststück. Auf der richtigen Spur befanden sich die beiden Schultens († 1750 u. 1793), wenn sie אבי auf בא zurückführten, aber ihre Erkl.: *rem eo adducam ut* (אבי = אביא, wie allerdings gar nicht selten z. B. 1 K. 21, 29 mit Voraussetzung einer ו בי neben בא geschrieben wird) ist künstlich und ohne Halt in Sprachgebrauch und Syntax. Den rechten Weg, aber bei unzureichenden Mitteln zu dessen Verfolgung, schlugen Körber und Simonis ein, indem sie (s. Ges. thes. u. בי) sich auf die Wunsch- und Huldigungsformel *banwâk allah* bezogen, welche auch *bajjâk* lautet. Der Kamus erkl. *bajjâk*, obwol schwankend, durch *banwâk*, dessen Sinn (er gebe dir eine Ruhestätte) durchsichtiger ist. In einem glossirten Cod. des Zamachschari wird *hajjâk allah wa-bajjâk* erklärt: Gott erhalte dein Leben und lasse dich einkommen in eine Ruhestatt *banwaaka* (also بوا = برى) *menzilan*. Mit diesem *bajjâk* scheint אבי nebst בי wirklich zusammengehören; es gibt ein altes *bajja*, welches wie beispielsweise بيمة das schützende Haus zeigt die Wurzelbed. 'eingehen, sich wo bergen' hat und gleicher Wurzel mit בא בוי und بوا ist (vgl. بوى ähnlich s. mit باء ب kommen mit etwas d. i. ihm gleich gewerthet s.); hienach bed. *abi* ich bitte flehentlich, und dieses *abi* von بی stellt sich neben *abgi* ich bitte wie dessen Steigerung. Wenn Wallin in DMZ VI, 210 berichtet, daß تبغى im Gôf und Gebel 'Sammâr *tabî* gesprochen werde (worin Fleischer eine Stütze für בי = בעי findet), so scheint da eine Verwechslung der Vv. بی und بغى zu Grunde zu liegen. Mag man aber אבי Elihu's mit ابغى (v. بغى) oder mit ابى (v. بی) combiniren (s. die unten in der Aram. mitgetheilte Erörterung Wetzsteins)¹, immer bleibt es ein merkwürdiges Beispiel

1) Das Wort אבי läßt eine doppelte Erklärung zu. Das Nächstliegende

für die dem übrigen Buche gleiche arabische und, so zu sagen, dialektisch haurânische Färbung des Abschnitts Elihu. Uebrigens geht die Sprache auch in dieser zweiten Rede auf hohem Kothurne, ohne daß ihre sonderbare Härte, wie dort, die nothwendige Folge nur mühsam

ist es, אָבִי als ursprünglichen Vocativ („o mein Vater!“) zu nehmen, der durch seinen Gebrauch in der Todtenklage schließlich zur bloßen Interjection des Schmerzes oder der Sehnsucht geworden ist. Für diese Erklärung bietet der heutige damascener Sprachgebrauch eine beachtenswerthe Analogie. Redet dort ein Kind Vater und Mutter an, so sagt es *jâ abî* mein Vater, *jâ ummî* meine Mutter! Dagegen bedient man sich in der Todtenklage der Charitative *beijî* (aus אָבִי verkürzt) und *mêmetî* (st. אִמִּי מְתִי). In andern arab. Ländern gehört nicht nur *abî* sondern auch *beijî* der Umgangssprache an, aber in Damask eignet letzteres nur der Todtenklage, aus welcher es aber als Interjection in die Umgangssprache übergegangen ist, wie folgende Stelle aus einer mir vorliegenden Erzählung zeigt, die im damasc. Dialekte geschrieben ist: „Während sie so im Bade sprechen, kommen mehrere Weiber, Kunden von der gemeinen Volksklasse. Man öffnet ihnen ein Bassin, um welches sie sich setzen, um sich einander zu waschen, und weil ihnen das Wasser zu heiß ist, rufen sie: weh' euch, bringt kaltes! Niemand kehrt sich an sie. Da schreien sie: *beijî*, die Pest

treffe dieses Bad und den, der es fortan betritt! *فَيَصْرَخُوا بَيَّ يَصْرَبْ هَا*)

آلحام, die Verwünschung lautet vollständig *يَصْرَبْ بِالْوَسْمِ*, doch scheut man sich das W. *wesm* auszusprechen). Seid ihr denn unersättlich im kalten? sagt die Badewärterin. Da antworten sie: Abends, wenn wir gehen, spreizest du deine Hand wie eine Worf gabel aus: Nichts geben wir dir.“ Es sollte mich wundern, wenn die Berichte sprachkundiger Reisender gar nicht erwähnten, wie häufig die syropaläst. Araber bei großer Erregung die Worte *jâ beijî jâ beijî* im Sinne des griechischen *παπᾶ* „o Jammer, o Herzeleid!“ ausrufen. Mit diesem *beijî* wird אָבִי identisch sein, so daß die Stelle lautet: ach, wie wünsche ich, daß Hiob empfindlicher geprüft würde! oder: O Jammer! daß er doch empfindlicher geprüft würde! Wahrscheinlich ist auch אָבִי Spr. 23, 29 hierher zu ziehen. Wie man heutigentags in Syrien überall ebensowol *abûj* mein Vater und *achûj* mein Bruder wie *abî* und *achi* sagt, so wird man auch im Altertume אָבִי und אָבִי gesagt haben (vgl. אָבִינִי und אָבִינִי); nur mag letzteres mit dem Weheruf אִי verbunden des Gleichklangs halber in der Todtenklage wie außerhalb derselben als Interjection gebraucht אָבִי gelautet haben. — Die zweite Erklärung von אָבִי ist, es als 1. pers. fut. zu nehmen. In Syrien ist das

W. *abî* (أَبِي) jetzt gewöhnlich in der Bedeutung „ich bitte“, und man nimmt es dort entweder und zwar vorherrschend für ein verstümmeltes أَبْغَى von بَغَى = בָּעָה, oder, und ich glaube richtiger, für die 1. pers. fut. des dem hebr. בּוֹא nahestehenden ZW's בִּי (בָּעָה), eingehen in ein Haus als Schützling. Die arab. Lexica geben davon nur das *Pi.* بَيَّاك, Gott bereite dir ein Asyl (بَوَاكْ مَنْزِلًا) und das *Hithp.* in der Bed. „sich an einer Schutzstätte befinden“; ferner das Nom. بِي ein fremder Schützling (بِي) nur in der sprichwörtlichen Redensart: *hei* (هَي ein Hergelaufener von هָي hereinfallen) *ibn bei*

concentrirter Gedankenfülle ist; auch herrscht hier überall nicht mehr das sonstige Ebenmaß der Strophenzeilen und nicht mehr die sonstige gleichmäßige Gedankenschwere derselben.

Fassen wir mit Absehen von dem pathetischen und schroffen Rah-

und *hejân ibn bejân*, ein unbekannter unbeachteter Fremdling. Aber in der lebenden Volkssprache haben sich noch andere Bildungen erhalten. Das part. *باى* *bâj* pl. *بايين* *bâjin* bedeutet, wie das gewöhnlichere *dachûl*, den Schützling, den *mustagîr*, über welchen wie über das Schutzrecht (*el-gîra*) überhaupt Burckhardts Beduinen (Weimar 1831 S. 131 f. u. 264 ff.) nachzulesen ist. In Tantâvy's *Traité de la langue arabe vulg.* findet sich pag. 75 das Sprichwort

وَالْوَحْلُ بِأَيِّ عَلَى الرَّحْلِ „O Schützling des Gassenschmutzes“, wie schlimm bist

du angekommen! Statt der Ehre (*بَيَاض*) holst du dir Schande (*سَوَاد*). Sinn: Nur beim Edeln soll man Hilfe suchen. Diese specielle Bed. des ZW's ging

dann in die allgemeinere ‚flehen, bitten‘ über, gerade wie bei *دَخَلَ*, denn

دَخَلَ اللّٰهَ und *دَخَلَكَ* sind die allbekannten Formeln, mit denen ein Bettler in Palästina sein Almosen verlangt. Von dieser allgemeineren Bed. haben die Hauranier noch folgende Verbalbildungen: praet. *bû* und *binâ* ich habe, wir haben gefleht; fut. *jebî, tebî, tabîn* (fem.), *abi*, plur. *jebû, jaben* (fem.), *tebû, taben* (fem.), *nebî*. Meine hauraner Gedichtsammlung bietet eine Menge Belege zu diesen Formen. Hienach würde *אֲבִי* Elihu's bedeuten: „ich bitte Gott“, daß Iob empfindlicher geprüft werde. Wollte man aber auch für *אֲבִי* die an erster Stelle gegebene Erklärung vorziehen, so wird man doch für das schwierige *בִּי* in der Formel *בִּי אֲדָרִי* immer auf das ZW *בִּיה* zurückkommen müssen. In der 1. Aufl. dieses Commentars habe ich *בִּי* für synonym mit

דָּחִיל und jene Formel im Sinne des arab. *دَخَيْلَكَ* genommen, welches wörtlich „ich bin dein Schützling“, und seinem Werthe nach nichts mehr und nichts weniger als „ich bitte dich inständig“ ist. Aber gewiß richtiger

nimmt man *בִּי* als *إِسْمِ فِعْلٍ* (wie *בִּי* die Kränkung), so daß die ein Annexionsverhältnis bildende Formel dem arab. *دَخَلَ سَيِّدِي* entspricht, welches

wörtlich „eine Bitte an meinen Herrn“ und als stehende Formel „ich bitte Sie“ bedeutet, vgl. *Dictionnaire franc.-arabe par Ell. Boethor* unter *prier, supplier* u. ö. Wol zehnmal hörte ich des Tags in Damask die Formel *dachl el-Bék*, welche wortgetreu das hebr. *בִּי אֲדָרִי* ist. Man hat mit diesem *בִּי* auch *bi-abi* der Todtenklage verglichen, des Sinnes: meinen Vater würde ich für dich hingeben, mit meines Vaters Leben deine Erhaltung mir erkaufen (Aufl. 1 S. 432 Anm., vgl. Hitzig, Hiob S. 257). Aber erstens möge man den Nachweis führen, daß in einer semit. Sprache ein solches *בִּי* (anstatt *בִּיהִי, בִּיהִי, בִּיהִי*,

בִּיהִי, בִּיהִי, בִּיהִי u. dergl.) vorkomme. Sodann muß gefragt werden, ob auch das *בִּי* *pretii* zu den betreffenden Stellen paßt? In Gen. 44, 18 bittet Juda, daß ihm Joseph ein Paar Worte zu sprechen erlaube. Ist es denkbar, daß er diese Bitte so formulirt: Ich löse dich vom Tode mit meinem eignen Leben (wenn du mir erlaubst daß . . .)? Man darf nicht vergessen, daß die stehenden Redensarten der Conversation bei den Semiten außerordentlich präcis und bezeichnend sind. *Wetzst.*

men den Kern der Rede ins Auge, so weist Elihu den Vorwurf der Ungerechtigkeit, den Iob erhoben, zuerst als dem Wesen Gottes widersprechend zurück 34, 10 f.; dann sucht er ihn, als dem Walten Gottes widersprechend, zu widerlegen und zwar 1) apagogisch aus der selbstsuchtlosen Liebe, womit Gottes Obhut den Odem alles Lebendigen bewahrt, während er, der Alles geschaffen, alles Geschaffene auf das frühere Nichts zurückführen könnte 34, 12—15.; 2) inductionsweise aus dem unparteilichen Gericht, welches er über Fürsten und Völker übt und woraus hervorgeht, daß der Weltbeherrscher auch der Allgerechte ist 34, 16—20. Hierauf beweist Elihu, daß Gott Gerechtigkeit üben kann, daraus daß er allwissend ist und ohne gerichtliche Untersuchung das Innerste des Menschen durchschaut 34, 21—28.; unerreichbar menschlicher Anklage und menschlichem Trotze waltet er über Völker und Einzelne, selbst über Könige, und nichts wendet seine gerechte Strafe ab, als demütige Buße mit der Bitte um Enthüllung der unerkannten Sünden 34, 29—32. Denn Gott richtet sich in seinem vergeltenden Walten nicht nach dem unzufriedenen Meistern anmaßender und doch rathloser Menschen 34, 33. Es verdient Anerkennung, daß Elihu hier mit schon früher (bes. 12, 15 ff.) Gesagtem nicht zusammentrifft, ohne dieses zu anderem Zwecke zu verwenden, und daß seine Theodicee eine wesentlich andere ist, als die aus dem Munde der Freunde vernommene. Sie ist nicht bloß phänomenell, sondern wurzelhaft. Sie unternimmt es nicht, die vielen anscheinenden Widersprüche mit der vergeltenden Gerechtigkeit, welche das äußere Geschehen aufweist, als mit ihr übereinstimmend erklären zu wollen; sie löst die Frage nicht schlecht empirisch, sondern aus der Idee der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Welt und verbürgt mit solcher inneren Nothwendigkeit den für menschliche Kurzsicht noch übrig bleibenden Räthseln ihre dereinstige Lösung.

Die dritte Rede Elihu's c. XXXV.

Schema: 6. 8. 10. 6.

[Da hob Elihu an und sprach:]

- 2 Achtest du das für Recht,
Sagst: meine Gerechtigkeit geht über Gottes,
- 3 Daß du fragest, was sie dir nütze,
Was frommt sie mir mehr als wenn ich sündige?
- 4 Ich werde dir entgegen Worte
Und deinen Genossen mit dir.

Das neutrische **זאת** 2^a weist vorwärts auf **בִּירְחָמִי** 3^a: dies daß du sagest; **הֲשֵׁב** mit Acc. des Obj. und **הֲ** des Präd. wie 33, 10 vgl. 13, 24 u. ö. Der zweite Fragsatz 2^b, obwol dem ersten gleichlaufend, ist ihm logisch untergeordnet und der Gesamtsinn des schwerfälligen Satzgefüges v. 2—3 ist dieser: Achtest du das für Recht und meinst um deswillen deine Gerechtigkeit über die göttliche stellen zu können, daß du dich

bis zu der Behauptung versteigst, Gott mache zwischen Gerechtigkeit und Sünde der Menschen keinen Unterschied und lasse die Gerechtigkeit unbelohnt, verhalte sich also nicht auch seinerseits gerecht? צָרָקָר (wofür Olsh. צָרָקָרִי lesen will, wie 9, 27 אִמְרִי für אָמְרִי) bildet mit מֵאֵל einen Nominalsatz: *justitia mea est prae Deo (prae divina)*, מֵן comparativ wie auch 4, 17. 32, 2 vgl. zu Sache 34, 5. Auf כִּי־חֲאָמַר folgt erst wie v. 14 *or. obliqua*: was sie (näml. צָרָקָר) dir nütze, dann *or. directa* (s. über diesen Wechsel Ew. § 338^a): was hab' ich für Nutzen (näml. בְּצָרָקִי) *prae peccato meo*, auch dieses מֵן ist compar., die immerhin zweideutige Verbindung wurde dadurch zulässig, daß man sprachgebräuchlich ‚Gewinn von etwas ziehen‘ durch הוֹצִיל, nicht durch מֵן הוֹצִיל ausdrückt. Uebrigens ist *prae peccato meo* s. v. a. *plus quam inde quod pecco*, vgl. Ps. 18, 24 מִצְוִי, Hos. 4, 8 אֶל־צִוִּים. Daß Iob was ihm Elihu v. 3 in den Mund legt, nicht direkt gesagt hat (er führt es 21, 15 als Rede der Gottlosen an), bemerkten wir schon zu 34, 9., aber als Consequenz liegt es allerdings in solchen Aussagen wie 9, 22. Die Polemik Elihu's gegen Iob und Consorten (רֵעִיָה sind nicht die Drei, wie LXX Hier. übers., sondern die אֲנָשֵׁי אֹנֶן, denen Iob durch solche Reden sich gleichstellt 34, 8. 36) ist also nicht unberechtigt, zumal da er die Folgerung zugleich mit ihrer Prämisse angreift. In Str. 2 wird zunächst die Berechtigung des Folgesatzes widerlegt.

- 5 Blicke gen Himmel und siehe,
Und schaue die Aetherhöhn: zu hoch für dich sind sie.
- 6 Wenn du sündigst, was wirkst du auf ihn?
Und sind viel deiner Frevel, was thu'st du ihm?
- 7 Wenn du gerecht bist, was gibst du ihm,
Oder was nimmt aus deiner Hand er hin?
- 8 Dem Mann wie du gilt deine Gottlosigkeit
Und dir, dem Menschenkind, deine Gerechtigkeit.

Himmelwärts soll er den Blick richten, um sich von der Höhe des Himmels aus einen Begriff von der Erhabenheit des überhimmlichen Gottes zu machen; die Verbindung הָיִט וְרָאָה ist wie Ps. 80, 15 u. ö.; שִׁחַק (v. שִׁחַק سَحَق zerreiben, dünnen, also Gegens. von צָרִים) sind die dünnen durchsichtigen Luftschichten oberhalb der herniederhangenden Wolken; מֵן nach גָּבַהּ bez. die dem Schauenden jenseitig bleibende Höhe. Aus der Erhabenheit Gottes wird dann weiter gefolgert, daß ein menschliches Einwirken auf ihn, gegen welches er sich leidentlich verhielte, unmöglich ist; die Vocalisation schwankt hier zwischen הַפְעֵל (die gew. Futurform wie 33, 29) und הַפְעִל (aus הַפְעֵל n. d. F. אֲזַעֵם Num. 23, 8).¹ Menschliches Sündigen oder Rechtthun vermindert oder erhöht nicht seine Seligkeit, Schaden und Nutzen ist nur auf Seiten des Menschen, von dem es ausgeht. Die Andern, welche das von ihm ausgehende Thun trifft, sind v. 8 nicht inbegriffen: gerechtes oder gottloses Handeln, will Elihu sagen, ist als solches und mit seinen Folgen lediglich dem Handelnden selbst zuge-

1) Efodi (Gramm. S. 176) liest הַפְעִל tif'āl (verlängert aus הַפְעֵל), aber, wie häufig, gegen Kimchi im Unrecht.

hörig, dem Manne „gleich dir“, dem Menschenkind d. i. dem des Bösen wie des Guten fähigen und je nachdem er sich für dieses oder jenes entscheidet sein Glück oder Unglück entscheidenden Menschen im Untersch. von Gott dem in seiner Allgerechtigkeit immer unveränderlich gleichen. Was hier Elihu sagt, haben wir auch schon von Eliphas 22, 2 f. gehört und Iob selbst spricht sich 7, 22 ähnlich aus, aber innerhalb des Gedankenkreises Elihu's wird das alles für Iob zu neuen wirksamen Motiven stiller Ergebung, denn was sollte Iob zur Rechtfertigung seiner Klagen über sein Leiden gegen Sätze wie diese einwenden, daß das Gute seinen Lohn und das Böse seine Strafe in sich selbst trage und daß weder Gottes Belohnung des Guten ein Werk der Schuldigkeit, noch seine Bestrafung des Bösen ein Werk der Nothwehr sei? Solchen Wahrheiten gegenüber muß er wirklich verstummen.

- 9 Ob der Bedrückungen Menge erhebt man zwar Geschrei,
Man ruft um Hülfe ob des Arms der Großen.
- 10 Aber man denkt nicht: Wo ist Eloah mein Schöpfer,
Der Loblieder darreicht in der Nacht,
- 11 Der uns belehrt durch die Thiere der Erde
Und durch die Vögel des Himmels uns weise macht?
- 12 Alsdann schreien sie, doch er erwidert nicht,
Von wegen des Uebermuts der Bösen.
- 13 Nur leeren Schein erhört Gott nicht,
Und der Allmächtige beachtet ihn nicht.

In 9^a ist die Accentuation des מְרִיב mit *Dechî*, wonach Dachselt erkl.: *prae multitudine (oppressionum) oppressi clamabunt*, irrig; auch ist (gegen Hitzig zu u. St. und Psalmen 2, 113) wie überall מְרִיב (vgl. aber לְרִיב Est. 10, 3. לְרִיב 1 Chr. 4, 38) zu schreiben und dieses (nach Codd. z. B. Cod. 1294 und den Ausgg. von Jablonski Majus Michaelis u a.) mit *Munach* zu acc., welchem עֲשׂוּיָקִים mit vicarirendem *Munach* folgt: *prae multitudine oppressionum* (עֲשׂוּיָקִים wie Koh. 4, 1^a und wol auch Am. 3, 9) *edunt clamorem* (Hi. wie z. B. הִזְנָה Unzucht treiben Hos. 4, 10. u. ö., vgl. zu 31, 18), über זָרִיעַ 9^b s. zu 22, 9, רָבִים sind Große und der Positiv gewinnt wie 5, 15 den Sinn eines Comparativs: Größere, Mächtigere (Hitz.). Auf die Plurale mit allgem. Subj. folgt 10^a der Sing.: und man sagt nicht (ganz so wie in הִזְזִיר 34, 31). Elihu entkräftet den von Iob 24, 12 ausgesprochenen Zweifel, daß Gott die Ungerechtigkeit gewähren lasse und die bedrückte Unschuld ohne Genugthuung bleibe. Das Ausbleiben dieser hat darin seinen Grund, daß die Leidenden zwar klagen, aber nicht ernstlich nach dem einigen rechten Helfer fragen, nach Gott ihrem Erschaffer (עֲשִׂים intensiver Plur. wie Jes. 22, 11. 54, 5. Ps. 149, 2), der Lieder זְמִירוֹת von dem schallnachahmenden זָמַר gibt (wie die Edda sagt: „Wuodan gibt Lieder dem Skalden“) in der Nacht d. h. der mitten in der Nacht der Trübsal Loblieder über das durchbrechende Licht der Hülfe in den Mund der Leidenden legt. An Besingung der Herrlichkeit des nächtlichen Himmels (Stick. Hahn) ist so wenig als an Sphärenmusik zu denken; die Nacht ist wie 34, 20. 25 die Zeit unversehens plötzlicher Wandlung, wie Ps. 42, 9 der Zeit unmittelbar darauf. In v. 11 fassen die meisten Ausll.

die beiden מן comparativisch; Elihu würde dann, indem er an den Leidenden das Fragen nach diesem Gott vermißt, das bewußte Verhältniß meinen, in das er uns zu sich gesetzt hat, und welchem gemäß der leidende Mensch nicht bloß instinctiv klagen, sondern demütig sich beugen und herzinnig beten sollte. Aber nach 12, 7 (vgl. Spr. 6, 6 וְרוּחַם) ist zu übers.: der uns lehret (מִלֵּפְנֵי = מִלְּפָנֶיךָ vgl. 2 S. 22, 40) von den Thieren der Erde (so daß von ihnen als Lehrmitteln Lehre für uns ausgeht) und von den Vögeln des Himmels uns weise macht: dieser Uebers., wonach v. 11 eine fortgehende, durch die Thierwelt vermittelte göttliche Belehrung aussagt, entspricht das mit dem Part. wechselnde Fut. besser; auch paßt der Ged. in den Zus., denn von den vielen Erkenntnissen und Tugenden, die sich von den Thieren lernen lassen, kommt hier das Beten in Betracht, die Löwen aber brüllen zu Gott Ps. 104, 21., das lechzende Vieh schreiet zu Gott Jo. 1, 20., die Raben rufen Gott an Ps. 147, 9. Fixiren wir nun den Gesamtged. von v. 10 f., daß das Leiden die meisten Menschen nicht zu Gott dem allmächtigen Helfer treibt, welcher demütig um Hülfe gebeten sein will: so liegt es näher, שָׁמָּה (s. zu 23, 7) im Sinne von alsdann (τότε) als mit Hinweisung auf den Schauplatz der Bedrückung im Sinne von allda (LXX Hier. *ibi*) zu fassen; schon H. B. Starcke erkl. der Vertheilung gemäß richtig: *Tunc clamabunt (sed non respondebit) propter superbiam (insolentiam) malorum*. Weder ist מִלֵּפְנֵי mit הִלָּפְנָה im Sinne von *non exaudiet et servabit* zu verbinden, bei welcher constr. *praeagnans* מן Ps. 22, 22 statt מִלֵּפְנֵי zu erwarten wäre, noch im Sinne von *non exaudiet propter* (Hirz. Schlott. Hitz.), denn die übermütigen רָעִים sind nicht die unerhörlich Klagenden, sondern, wie der Zus. lehrt, diej. von denen der Anlaß zur Klage ausgeht. Also: durch die Drangsal sich nicht zu Gott hintreiben lassend schreien sie alsdann, ohne jedoch bei Gott Erhörung zu finden, von wegen des Uebermuts böser Menschen, den sie zu erleiden haben. Weshalb ihr Schreien keine Erwiderung findet, sagt v. 13: Nur Leeres d. i. (wie Jes. 1, 13) Aeußerliches ohne die rechte Innerlichkeit, hier: bloßes Lippengeplärr ohne die Eigenschaften rechten Gebets hört Gott nicht (mit *Pasek* nach לֹא) und der Allmächtige beachtet das nicht. הֵאָסֵף hat hier die aus der affirmativen Grundbed. hervorgehende restrictive Bed. (eitel Leere oder Hohlheit), nicht adversative (jedoch Leeres), da der adversative Ged. *verumtamen non exaudiet* bereits in הִלָּפְנָה לֹא seinen Ausdruck gefunden hat.

- 14 Obschon du sagst, du schauest ihn nicht;
Die Rechtssache liegt vor ihm und du mögst sein harren.
- 15 Nun denn, wenn noch nicht gestraft sein Zorn,
Sollte er nicht wissen um den Protz gar wol?
- 16 Jedoch Iob reißt grundlos seinen Mund auf,
Ohne Erkenntnis macht er viel Redens.

Die Anrede ergeht nicht ausschließlich an Iob, denn es handelt sich hier ja zunächst um die in der Menschenwelt grassirenden und scheinbar straflos bleibenden Ungerechtigkeiten, aber insofern doch auch an Iob, als er 23, 8—10 vgl. 19, 7. 30, 20 so über Niehterhö-

rung seines Gebets geklagt hat. **כִּי** **אֵתָּה** bed. anderwärts *quanto minus* 4, 19 oder auch *quanto magis* Spr. 15, 11., aber nirgends *quanto minus si* (Hirz. Hlgt.) oder *quanto magis si* (Hahn), auch nicht Ez. 15, 5., wo es *etiamne quum* bed. Wie es aber selbstverständlich *etiam quum* bed. kann, so auch *etiamsi, etsi*, wie hier und Neh. 9, 18. Auf dies *quamvis dicas (opinieris)* folgt *or. obliqua* wie 3^a vgl. Ps. 49, 12. Der Sachverhalt — sagt der Nachsatz 14^b — ist ein anderer als du meinst; die zu entscheidende Sache liegt vor ihm, ist ihm also wohl bewußt und mögest du nur seiner harren (**וְהִחַל** statt **וְהָלַל** oder **וְהִתְחַל** nur hier, vgl. Ps. 37, 7 **וְהִתְחַלּוּ לִי**), die Entscheidung wenn sie auch verzieht wird nicht ausbleiben. In v. 15 f. wird von den meisten neuern Ausll. v. 15 als Vordersatz zu v. 16 gefaßt, in welchem Falle zwei Erkl. möglich: 1) Doch jetzt, weil nicht heimsucht (heimsuche) sein (Gottes) Zorn . . so reißt Iob seinen Mund auf; 2) Doch nun, weil er (Gott) nicht heimsucht seinen (Iobs) Zorn (vgl. zu dieser Bez. des **אִפֹּי** auf Iob 18, 4. 36, 13. 18) . . so reißt Iob u. s. w. Daß ein Satz mit grundangebendem **כִּי** seinem Hauptsatze vorausgeschickt wird, ist nicht ohne Beispiel Gen. 3, 14. 17., aber bei dieser Satzfügung pflegt sonst immer im Haupt- oder Nachsatz das Verbum vorzustehen (so daß also **וְיַפְצָה אִיּוֹב** zu erwarten wäre), obwol im Arab. diese Wortstellung **וְיַפְצָה** und zwar **وَايُوب** statt **فَايُوب** (bei Verschiedenheit des Subj.

im Vorder- und Nachsatz, s. de Sacy *Gramm. arabe* § 1201, 2) regelrecht ist. Deshalb möchte man meinen, daß v. 15 fragend zu fassen sei: Und nun (**וְעַתָּה**) logisch folgernd und abschließend, was hier dessen wahrscheinlichste Function ist Ew. § 353^b), sollte gar nicht heimsuchen (**פָּקַד**) so absolut wie 31, 14) sein Zorn und sollte er nicht Notiz nehmen u. s. w., **כִּי** interrogativ wie 1 S. 24, 20. 28, 13. 1 K. 11, 22 wie sonst **הֲכִי** (verhält es sich so daß oder: sollte es sich so verhalten daß) 6, 22 u. ö. und die Perf. im Sinne von *puniverit, cognoverit* (s. zu Gen. 21, 7). Aber bei dieser Auffassung ist der Anschluß von v. 16 unbequem. Das Richtige hat (abges. von **פָּשַׁע**) Ew.: Also, weil noch nicht gestraft hat sein Zorn, so weiß er von der Albernheit nicht sehr! Man hat 15^b als Nachsatz zu 15^a zu fassen, jedoch nicht als exclamativen, sondern als interrogativen. Dieser interrog. Gebrauch von **וְלֹא** ist nicht ungewöhnlich 2 S. 19, 44. Ez. 16, 43. 47. 56. 32, 27 und ganz ebenso wie hier nach einem hypothet. Vordersatze findet sich dieses interrog. **וְלֹא** 1 S. 20, 9. Ex. 8, 22. Bei dieser interrog. Fassung von v. 15 bleibt fraglich, ob er sich auf Iobs oder auf die in der Menschenwelt grassirende Sünde bez. Das Thema dieser 3. Rede Elihu's fordert die letztere Bez., wenn auch nicht ohne Seitenblick auf Iobs eignes übermütiges Gebaren. Wie passend sich v. 16 anschließt, zeigt die Uebers.: v. 16 ist Umstandssatz oder auch (was einfacher) ein wie häufig mit **ו** angeknüpfter Adversativsatz: aber Iob . . , **פָּצָה פִּהּ** von höhnischem Aufreißen (Aufsperren) des Mundes wie Thren. 2, 16. 3, 46., **הַבֵּל** ist dazu Acc. der Weise (= **בְּהַבֵּל**) und das nur hier und 36, 31 vorkommende **הַכְבִּיר** bed. ununterschieden *magnificare* und

multiplicare: Iob macht viel hohe pathetische Worte. Wie dieses *לֹא כִּבְרִיר*, so zu sagen, hebräoarabisch ist (arab. *akbara*), so ist v. 15 voll Arabismen: 1) die Verbindung *אֵין פִּקֵּר*, die im hebr. Sprachgebrauch nicht ihres Gleichen hat (mag sie urspr. relativ: *non est quod puniverit* Ew. § 321^b gemeint sein oder nicht), läßt sich freilich leicht durch die Punctuation *אֵין פִּקֵּר* (Hitz.) beseitigen, sie entspricht aber dem schon gut altarabischen Gebrauche von *لَيْسَ* als unveränderlicher Verneinungspartikel für *אֵין*,¹ hat den Werth einer verstärkten Verneinung (Carey: *not at all*). 2) Die Verbindung *יָדַע בְּ* Kenntniss von etw. haben 1 S. 22, 15 oder nehmen Gen. 19, 33. Ps. 31, 18 (wogegen oben 12, 9: Kenntniss gewinnen durch oder an etw.) gleicht der Constr. der Vv. *שָׁעַר עִלְמַ* und *בִּשְׁעַר* mit *ב* des Obj., vgl. zum Sinne 24, 12. *מֵאֵר* gehört nicht zu *בִּשְׁעַר*, sondern zu *יָדַע* wie Ps. 139, 14. 3) Vor allem aber ist *פֶּשַׁע* aus dem Arab. zu erkl.; die Bed. Menge (jüd. Ausl. nach *פִּישׁ* *Ni. se diffundere* Nah. 3, 18) paßt nicht, die Bed. Frevel (LXX Hier. u. A.: *פֶּשַׁע = פִּשַׁע*) bietet ein gewaltsam verstümmeltes und obendrein in diesem Zus. nicht significantes Wort, wogegen das arab. *فَشْش* (aber nicht in seinen metaphorischen Sprossen *fa'ss* hohlköpfig und intensiv *fa'sûs* oder *fa'ssâs* ein Mensch der wie eine Blase die man zusammendrückt oben Wind herausfahren läßt, Windmacher²) einen Begriff darreicht, wie wir ihn hier erwarten und bedürfen, zumal der syrisch-arabische Sprachgebrauch, dessen Colorit die Reden Elihu's mit dem älteren Buche theilen. Das V. *فَشْش* (hebr. *פִּישׁ* wov. der Flußname *פִּישׁוֹן*, verw. *פִּיץ* z. B. Spr. 5, 16) wird urspr. vom Wasser gesagt (*fa'ss el-mâ*): seinen Damm überströmen, sein Ufer überfluten, weshalb eine Niederung am See von *el-Higâne*, wohin das Wasser des Sees

1) Beispiele bieten die *Arab. Procc. ed. Freytag* I p. 32 *prov. 77* (s. dazu Meidani); *Buchârî ed. Krehl* p. 473 Z. 12; *Makkarî I* p. 227 Z. 3 *ليس ترجى لفائدة* *non speraris ad ullam utilitatem* d. h. *sperari nequit te ad quidquam utilem fore*, wo Wright unnöthiger Weise *لَسْتُ* mit Verbalflexion geschrieben hat, vgl. ebend. p. 401 Z. 14 *nam non intratur* (*فَلَيْسَ تَدْخُلُ*) *post paradisum ignis tartareus* (Niemand kommt aus dem Paradiese in die Hölle), wo schon das Versmaß ein *فَلَيْسَتْ* unmöglich macht. So sogar vor der ersten Person Plur. *Makkarî II* p. 778 Z. 4 v. u.: wir sind feig und brüllen nicht (*لَيْسَ كَزَارٍ*); wären wir tapfer und nicht feig, so würden wir brüllen (wie die Löwen). *Fl.*

2) So bei Hâgî Chalfa IV p. 349 Z. 5 Buchtitel: *El-fattâs 'ala'l-fassâs* der gegen den Windmacher Inquirirende d. h. wie H. Ch. es selbst erkl., gegen diej. welche untergeschobene, apokryphe Aussprüche Muhammeds überliefern. Flügel übers. dort nach Freytag unrichtig: *qui furem diligenter persequitur*. *Fl.*

nach den Winterregen austritt, *el-mefes's* genannt wird; dann vom Schlauch: auslaufen (*zarf mefs'su's* ein ausgelaufener Schlauch), von der Geschwulst (*waram*): sich verziehen, verschwinden und trop. vom Zorne (*el-chulk*): ausbrechen, sich an etw. auslassen, daher die RA: machst du mich zur *mefes'sa* (zum Gegenstand der Auslassung) deines Zorns? Von diesem *فش* (wov. verschieden *فاش med. Vav* obenauf schwimmen, trop. obenauf sein, sich nicht unterdrücken lassen und *med. Je*, vgl. *פיש* Hab. 1, 8. Jer. 50, 11. Mal. 3, 20., stolziren bed.) ist *פש* n. d. F. *פד*, *מד*, *מם* gebildet, ein Synon. von *פדון* oder auch *פדירה* in der Bed. des Protzes d. i. unnachgiebiger und ungestüm herausplatzen-der Aufgeblasenheit.¹

So zeigt sich der Abschnitt Elihu auch hier am Schlusse der 5. Rede dem älteren Buche auffällig verwandt durch gleichartige Arabismen, während wir andererseits die kühnen ureigenen Bilder, die bis c. 31 wie eine Woge die andere trieben, vermissen und einen Abstand der Kunst wie etwa zwischen Koheleth und Salomo gewahren. Die Hauptged. der Rede hörten wir auch schon von den drei Freunden und Iob selber. Daß die Frömmigkeit dem Frommen selber nützt, ohne Gott zu einer schuldigen Gegenleistung zu verpflichten, sagte schon Eliphaz 22, 2 f. und daß erhörliches Beten zur Zeit der Noth und vergebliches Schreien den Frommen und den Gottlosen unterscheidet, sagte Iob 27, 9 f. Elihu aber entnimmt diese Ged. ihrer bisherigen verfehlten Verwendung. Wenn die Frömmigkeit Gotte nichts gibt, das er belohnen müßte, so darf Iob sein Leidenswiderfahrnis, so räthselhaft es ihm ist, nicht als ungerechtes ansehen, und wenn die Frommen nicht sofort Gottes rächenden Zorn über den Hochmut ihrer Bedrücker erleben, so liegt die Frage, ob denn ihr Gebet um Hülfe rechter Art sei, näher als die Klage über Mangel an Gerechtigkeit in Gottes Weltregiment. Iob schweigt auch auf diese Rede. Den rechten Trost enthält sie nicht, wol aber demütig hinzunehmende Rüge.

1) Die Bed. *expandere* liegt auch dem N. *jissa* Lunge (in Aegypten) unter, die Bed. *discutere* (insbes. *carminare* krämpfen), welche auch das talm. *פשפש* hat, ist nur eine Nuance derselben, die Entstehung der trop. Bed. *fatuum esse* liegt in *gans jass's* leere Nüsse zu Tage. Der Reis aus dem paläst. Thale *Häle*, heißt es irgendwo, ist schlechter als der ägyptische, weil er (was ein Fehler im Orient) beim Kochen *tufesj's* d. i. zerplatzt, zerfährt, auseinandergeht (vgl. dagegen: Fällt Same zur Aussaat im Wasser zu Boden, so ist er gut; schwimmt er obenauf *jej's*, so ist er schlecht). Das Pi. jenes *fass'a* bed. machen, daß das Wasser überströmt, trop. *fassasa kulbahu* er machte seinem Herzen Luft d. h. offenbarte ein Geheimnis, das ihm drückte. Ein Sprichwort sagt: der Markt (mit seinem Leben und wechselnden Bildern) ist ein *fess's* der Sorgen d. i. zerstreut ein bekümmertes Herz. Im Hi sagt man desgleichen sprichwörtlich *el-buká jujis's* das Weinen leitet den Seelenschmerz ab. *Wetzst.*

Die vierte Rede Elihu's c. XXXVI. XXXVII.

Schema: 6. 7. 6. 6. 6. 7. 6. 8. 8. 8 | 11. 11. 8. 6. 8. 11.

[Da fuhr Elihu fort und sprach:]

- 2 Wart' auf mich ein wenig, so werd' ich dich berichten,
Denn noch gibt es für Eloah zu Sagendes.
- 3 Ich werde erheben mein Wissen zu Fernem
Und meinem Schöpfer Gerechtigkeit zusprechen.
- 4 Denn wahrlich nicht Lüge sind meine Worte,
Ein Vollkommner an Erkenntnissen steht vor dir.

Elihu's Reden wurden bisher mit **וַיִּצֵן** eingeführt, diese vierte, welcher keine Aufforderung an Iob das Wort zu ergreifen vorausgegangen, als Fortsetzung der andern. Iob soll noch ein wenig zuwarten, denn noch hat er (= **עוֹד לִי**) oder: noch gibt es für Eloah (**לְאֱלֹהִים**) vgl. 12, 4) Worte d. i. noch ist nicht erschöpft was sich zur Rechtfertigung Gottes gegen Iobs Klagen und Anklagen sagen läßt; das aram. **בְּתַר** (warten, eig. wol: herumstehen) erscheint nur hier ins Hebr. aufgenommen, wogegen **נִנְיָה** *nunciare* (arab. **وحى**, I. IV) ein schon Ps. 19, 3 vorkommender poetischer Aramaismus ist (vgl. zur Constr. 32, 6) und **זְעִיר** (eine innere Diminutivbildung nach Art des arab. **صَغِير** aus **صَغِير**)

bei Jesaia 28, 10. 13 der Vulgärsprache angehört, hier aber poetisch verwendet ist.¹ Das **ל** in **לְמַחֲזִיק** ist wie 39, 29 das der Richtung und **נָשָׂא** bed. demgemäß nicht holen 1 K. 10, 11., sondern erheben (wie in **נָשָׂא מִשָּׁל**): er will sein Wissen zu fernher = fernhin Liegendem erheben d. i. zu dem was jenseit gemeiner Fassungskraft liegt, es wird also nichts Alltägliches, Oberflächliches, Triviales sein, was er ausspricht. Die Uebers.: Ich werde entnehmen mein Wissen von weit her (Ausg. 1) ist nach Jes. 37, 26 möglich, aber näher liegt doch jene andere — der Ged. bleibt der gleiche. Der Ausdruck **נָתַן צֶדֶק** folgt der Analogie von **נָתַן כְּבוֹד** (עוֹד). Mit dem ausschließlich dem Elihu eignen **הֵצִי** wechselt **הֵצִי**, indem er sich **הַמַּיִם הַעֲזוּ** nennt, wie 37, 16 Gott **הַמַּיִם הַעֲזוּ** (vgl. 1 S. 2, 3 **הַמַּיִם הַעֲזוּ**). Von Rückhaltlosigkeit und Lauterkeit kann **הַמַּיִם** in dieser Verbindung mit **הַעֲזוּ** nicht gemeint sein, sondern wie Elihu dort Gotte allseitige Vollkommenheit des Wissens zuspricht, so nimmt er hier in Bezug auf die Theodicee, die er Iob entgegenstellt, Fehlllosigkeit und Ungetrübtheit der Erkenntnis in Anspruch.

- 5 Sieh Gott ist mächtig und handelt doch nicht verächtlich,
Mächtig an Kraft des Verstandes.
- 6 Er erhält nicht am Leben den Gottlosen,
Und Leidvoller Recht gewährt er.
- 7 Er entzieht nicht dem Gerechten seine Augen,
Sondern mit Königen auf den Thron,
Da setzt er sie hin auf immer und sie sind erhöhtet.

1) s. Cheyne, *Notes and Criticisms on Isaiah* (1868) p. 30 s. (zu Jes. 28, 10).

Das Obj. zu יָלֵא יִמָּאֵם ist wie 42, 6 dem Zus. zu entnehmen; der Sinn des מָאֵם ist wie 8, 20: er ist erhaben, ohne doch von seiner Höhe verächtlich herabzusehen (*non despicit*) oder bestimmter: ohne sich über das seinen Geschöpfen, auch dem geringsten, gebührende Recht ungerechter und liebloser Weise hinwegzusetzen — groß an (בְּבִיר wie 15, 10 mit Acc. des Maßes) Kraft des Herzens (vgl. 34, 34 אֲנֹשִׁי לִבִּי, arab. *ulu-l-elbâb*) d. i. des Verstandes (*νοῦς, πνεῦμα*), um Recht und Unrecht allenthalben und gründlich zu durchschauen. Wie sein Walten in der Menschenwelt diese mit Herablassung gepaarte nicht bloß äußere, sondern geistige Ueberlegenheit bewahrt, sagen v. 6. 7. Der Objektsbegriff לִבָּאֵם יִתֵּן מַלְכִּים tritt (wie Jes. 9, 11 der Subjektsbegriff) vermöge des nachsatzartigen und ihn wieder aufnehmenden Modus der Folge um so schärfer hervor Ew. § 344^b. Die Accentuation entspricht dem syntaktischen Verh. Wie לִבָּאֵם gemeint ist (er macht sie hinsitzen auf den Thron) zeigt Ps. 9, 5 vgl. 132, 12. Jes. 47, 1. Sachlich parallel sind 5, 11. 1 S. 2, 8. Ps. 113, 7 f.

- 8 Und wenn sie gefesselt sind mit Ketten,
Gefangen werden in Leidens-Banden:
9 Da macht er ihnen kund ihr Thun
Und ihre Frevel, daß sie sich überhoben;
10 Da öffnet er ihr Ohr der Mahnung
Und heißt sie sich bekehren von Heillosem.

Subj. sind keinesfalls die רָשָׁעִים (Hahn), sondern die צַדִּיקִים oder die für Zucht ebenso Empfänglichen als ihrer Bedürftigen, ganz so wie in Ps. 107, welcher den Reden Elihu's nächstverwandt ist. Die Ketten 8^a sind eigentlich und die Bande 8^b uneigentlich gemeint; der Psalmist paart beides in אֲסִירִי יָנִי וּבְרוּל 107, 10. Der Nachsatz beginnt v. 9 und wiederholt sich in anderer Wendung v. 10. Ew. Dillm. u. A. fassen v. 8—10 als Vordersatz zu dem Entweder — oder v. 11. 12., was eine schwerfällige Periode ergibt. פָּעַל im Sinne von *maleficium*

wie arab. فَعَلَة erinnert an מַעֲשֵׂה *facinus* 33, 17. 9^b בִּי ist wie 10^b objektives *quod*. Man übers. aber nicht *quod invaluerint* (Roseum.), was gegen den nächstliegenden Sinn des *Hithpa*, sondern nach 15, 25: *quod sese extulerint*. מִדְּרָס παιδεία *disciplina* wechselt hier mit dem 33, 16 gebrauchten seltneren מִדְּרָס; dort lasen wir auch schon die RA אָזַן אֶזְנִי das Ohr aufdecken d. h. erschließen. אָמַר בִּי entspricht wie 37, 20 dem arab. *amara an (bi-an)* anbefehlen (fordern) daß Ew. § 136^s. Der Grundged. Elihu's tritt hier wieder einmal zu Tage: die Leiden der Gerechten sind wolgemeinte Züchtigungen, welche sie den Sünden entwöhnen sollen, denen sie, fleischlich sicher geworden, verfallen sind — eine auf ihr Heil abzweckende Bußpredigt Gottes.

- 11 Wenn sie hören und sich unterwerfen,
Verbringen sie ihre Tage in Wolsein
Und ihre Jahre in Annehmlichkeit.
12 Und wenn sie nicht hören,
Fahren sie ins Geschoß dahin
Und verhauchen in Unvernunft.

Das Entweder — oder erinnert an Jes. 1, 19 f. Auch hier drückt sich der Gegensatz im Wortklang aus: *הַעֲבֹרִי* und *הַיָּעֲבֹרִי* stehen einander entgegen. Da 10^b eine göttliche Willenserklärung vorausgegangen ist, so ist für jenes der Sinn von *obsequi* zu Willen sein (vgl. 1 K. 12, 7) angezeigt, nicht *colere scil. Deum* (wie Jes. 19, 23., arab. *ʿābid* Gottesverehrer, Frommer). Statt *יָבִילִי* Jes. 65, 22 (wozu die Masora *לִירָה* d. i. „nirgends sonst“ bem.) und 21, 13 *Chethîb* heißt es hier unbestritten *יָבִילִי* (Trg. *רִשְׁתִּי לְמִיָּהּ* *peragent* wie Ez. 43, 27). *נְעִרִימָם* ist wie Ps. 16, 6 Plur. der Ausdehnung: *amoena*. Zu *עָבַר בַּטֹּלָה* ins Geschoß hineinstürzen d. i. peremptorischer Strafe verfallen vgl. 33, 18.; zu *בְּבִלִי דַעַר* 35, 16. 4, 21. Unbußfertigkeit wandelt das Leiden, welches ein Rettungsmittel sein soll, in gänzliches Verderben, doch gibt es solche, die sich dadurch nicht warnen und schrecken lassen.

13 Doch die von ruchlosem Herzen hegen Groll,
Flehen nicht wenn er sie gefesselt.

14 So stirbt denn in Jugendfrische ihre Seele hin
Und ihr Leben wie das der Lustbuben.

15 Doch den Dulder entrückt er durch sein Dulden
Und öffnet durch Bedrückung ihr Ohr.

Wer im Leiden mit Gott grollt und nicht um Hülfe schreit (selbstverständlich: zu Ihm), der zeigt ebendadurch, daß er ein *הַיָּתֵר* Gottentfremdeter (s. zu 13, 16) und kein *צָרִיק* ist. Schon dieser Zus. legt es nahe, unter *אָסָא* nicht den göttlichen Zorn zu verstehen: *θησαυρίζουσιν ὀργήν* (Rosenm. nach Röm. 2, 5) oder: sie laden Zorn auf sich (Wolfson, welcher *עֲלֵיהֶם* ergänzt), sondern Ungeduld, Unmut und Murren des Menschen selber: sie fassen und hegen Zorn, lassen ihn sich festsetzen, näml. *בְּלִבָּם* (vgl. 22, 22 *לִבָּם* zu Herzen nehmen, dem Herzen einprägen). Mit *הָמָח* für *הָמָחָה* (Jes. 50, 2) oder *הָמָחָה* folgt abrupt wie z. B. Hos. 7, 16 die aus dieser Vereitelung der göttlichen Gnadenabsicht entspringende Strafe; *הָמָח* wechselt mit *נָפֶשׁ* wie 33, 22. 28., *נָפֶשׁ* (gleichfalls ein Lieblingswort Elihu's) ist nicht anders als 33, 25 und in dem sich gleicherweise mit Elihu wie mit dem B. Iob berührenden Ps. 88 v. 16 gemeint. Das *ב* von *בְּקִרְשֵׁים* ist wie 34, 36 (vgl. *תַּחַת* 34, 26) gebraucht: unter den *קִרְשִׁים* d. i. als ob (Trg. *הָיָה*) sie zur Zahl dieser gehörten. Hitz. geradezu: in der Weise solcher, indem er das *ב* als *essentiae* faßt, was unnöthig. Hier. übers.: *inter effeminatos*, denn *קִרְשִׁים* (heidnisch s. v. a. *קִרְשִׁים*, wie *בְּמָרִים* heidnisch s. v. a. *בְּהִנָּים*) heißen die männlichen Hierodulen (s. Keil zu Dt. 23, 18)¹, ein auch in Israel je und je überhand genommener heidnischer Greuel (1 K. 14, 24. 15, 12. 22, 47), der mit dem von Syrien aus überkommenen Astarte- und Baalsdienst zusammenhing und auf den hier der Scene entsprechend angespielt wird. Für den Dulder dagegen, welcher nicht bloß zwangsweise, sondern willig duldet, wird dieses sein Dulden Mittel der Rettung und sittlicher Läuterung. Das Lautspiel *יַחֲלִץ* und *בְּלִחָץ* ist so gut

1) Die Hierodule heißt assyr. *ka-dis-tuw*, was durch *mil-ta-rît* (= *מְשִׁרְתָּה*) Dienerin erklärt wird.

es ging in der Uebers. wiedergegeben. Das כ ist beidemale dem Grundged. Elihu's gemäß das des Mittels.

- 16 Und auch dich lockt er aus der Bedrängnis Rachen
Auf weiten Plan, daß Boden beengnislos,
Und deines Tisches Besetzung soll Fettes voll werden.
17 Aber Frevler-Urtheilens bist du voll geworden —
Urtheil und Gericht vermögen zu packen!
18 Denn Ingrimms möge doch ja nicht dich verlocken in Hohnsprechen,
Und laß die Größe des Lösegelds dich nicht verleiten.

Mit 16^a geht Elihu zur Application des in der vorigen Str. Gesagten auf Iob über. Da es üblich ist, אַחַר (wie אַחֶרֶץ und אַחֶרֶץ), obwol nicht zum nächstfolgenden Satzgliede gehörig, an die Spitze des Satzes zu stellen, so kann אַחֶרֶץ אַחֶרֶץ אַחֶרֶץ für אַחֶרֶץ אַחֶרֶץ nicht auffallen. Das Prät. אַחֶרֶץ ist nicht verheißend, sondern Elihu sagt, in welcher Absicht Gott das gegenwärtige Leiden über Iob verhängt hat. אַחֶרֶץ ist wie 2 Chr. 18, 31 gebraucht: aus der Drangsal (אֶרֶץ für אֶרֶץ bei Groß-Rebia), die ihn in ihrem Rachen hat und zu verschlingen droht, lockt Gott ihn hinweg zu großem Glücke, was Elihu mit den Psalmbildern vom weiten Plan und fetten Tische (vgl. z. B. Ps. 4, 2. 23, 5) ausdrückt. רַחֵם ist Locativ und wie רַחֵם Dan. 9, 25 Fem.; לֹא-מִצָּק הַחֲתִיךָ ist entw. Relativsatz: dessen Unten (Boden) Unbeengtes, Nichtbeengnis (in welchem Falle מִצָּק nicht Constr. vom *n. hofal*. מִצָּק Jes. 8, 23., sondern Hauptform wie מִצָּק 7, 15. Ew. § 160^c Anm. 4), Saad. لا ضيق في موضعها (*cujus in loco non angustiae*), oder es ist virtuelles Adj.:

ohne (לֹא = בְּלֹא wie 34, 24 vgl. zu 12, 24) Beengnis ihres Unten *eorum quae sub se habet* (vgl. zu 28, 5); der Zusatz bez. die Weite als ausnahmslos solche, keinerlei Gefahr der Beengung darbietende. Die Conj. אַחֶרֶץ (Hirz. Hitz.) ist unbrauchbar, schon deshalb weil sie das Fut. statt des Perf. fordern würde. An die Stelle des Locativs tritt 16^c ein besonderer Satz: und die Niederlassung oder Auftragung d. i. das Aufgetragene (v. נִיחַ niederschweben, sich niederlassen) deines Tisches soll voll werden von Fett; מִלֵּא (sei es Adj. oder Verb.) richtet sich attraktionell nach dem Gen. des regierten Nomens und es ist unnöthig, נִיחַ mit Rosenm. Hitz. u. A. von נִיחַ (aramaisirend für נִיחַ) abzuleiten. In v. 17 ist הֵן von Iobs absprechendem Urtheil über Gott und seine Führungen gemeint (vgl. Ps. 76, 9., wo es richterliche Entscheidung, und Spr. 22, 10., wo es rechthaberisches Aburtheilen bed.); 17^a ist nicht Bedingungssatz (Hahn), in welchem Falle das *praet. hypoth.* vorausstehen würde, sondern adversativer Aussagesatz: aber Frevler-Richtens (frevlen Richtens) bist du voll (מִלֵּא von der Person wie Mi. 6, 12), worauf dann ebenso ἀσυνόλετος wie 14^a der schlimme Ausgang ausgesprochen wird. Hitz. Ges. Ausg. 1 erklären: solches Richten und Strafgericht halten sich gegenseitig fest d. i. jenes hat dieses zur unausbleiblichen Folge. Aber weder רִיחַם noch רִיחַם sind in reciproker Bed. semitisch, und רִיחַם hier durch Ergänzung von *sese* oder vielmehr *sese invicem* reciprok zu machen ist Willkür. Hitz. übers. ohne Ergänzung:

„Urtheil und Vollstreckung werden Platz greifen“. Deutsch ist das, aber nicht hebräisch. Mit Hitz. 17^a von Iobs Urtheilen und 17^b vom Urtheil Gottes, מִשְׁפָּט vom Vollzug dieses Urtheils verstehend entgegen wir zu ergänzendem ‚dich‘, indem wir das Fut. als warnendes Notabene fassen: Urtheil (Strafsentenz) und Urtheilsvollstreckung werden oder vermögen zu packen, unentrinnbar zu ergreifen (vgl. die Futura 32, 13. 34, 17), wobei als Obj. sich hinzudenkt wer immer sie provocirt. In v. 18 überlassen wir die Dickmilch oder Sahne (חֶמָה = חֶמְצָה wie 29, 6) denen welche glauben, Sahne könne metaphorisch s. v. a. Ueberfluß bed. (Ew. Hirz. Vaih. Hlgtst.). Auch Renans Uebers.: *N'espère pas détourner la colère de Dieu par une amende* überlassen wir als unmöglich ihrem Erfinder; der Ged.: „wähne nicht dich durch Reichtum, durch ein großes Lösegeld bei Gott abfinden zu können“ ist ohnehin hier ganz ungehörig. Auch läßt sich חֶמָה, welches wie z. B. חֶמְצָה Spr. 12, 25 (Ew. §. 1748) als Masc. construiert ist, nicht von Gottes Zorn wie 5, 4. 19, 29. 21, 20 verstehen, da der Dichter חֶסֶד nicht das eine Mal Gotte ein wolgemeintes Locken, das andere Mal ein Verlocken *in malam partem* zugeschrieben haben wird; das Verlockende ist hier in Gegens. zu Gottes lockendem Wolmeinen Iobs eigne חֶמָה und zwar nicht die Hitze seines Leidens (Hahn), sondern seiner Leidenschaft vgl. חֶם v. 13., שֹׁפֵק aber ist nach 34, 37., vgl. 27, 23 und zu 20, 22 (nach Schultens), Händegeklatsch = Hohn und כִּפָּר bed. Sühne oder Büßung wie 33, 24. חֶסֶד, welches 1 S. 26, 19. 2 S. 24, 1 verlocken (anstiften) gegen jem. bed., kann allerdings nicht, wie wir Dillm. zugeben, verlocken zu etw. bed., was wie Jos. 15, 18 durch ל ausgedrückt sein würde; aber חֶסֶד steht häufig in der Bed. ‚verlocken, verführen, bethören‘ absolut; wir fassen בשֹׁפֵק als Angabe des Verhaltens (wie z. B. Koh. 10, 17 vgl. oben 24, 5), worin das Bethörende der Leidenschaftlichkeit hervortritt. Elihu ermahnt Iob, sich nicht durch Leidenschaftlichkeit bethören zu lassen, indem er in Höhnern ausbricht, sich nicht durch das Lösegeld, welches als Preis der Wiederbeglückung von ihm gefordert wird, näml. demütiges Dulden der göttlichen Züchtigung, als ob dieses Lösegeld maßlos groß wäre, vom rechten Wege abbringen zu lassen.

- 19 Soll dich hinstellen dein Schreien außer Bedrängnis
Und alle Anstrengungen der Kraft?
- 20 Sehne nicht die Nacht herbei,
Die hinwegheben wird Völker von ihrer Stätte!
- 21 Hüte dich, wende dich nicht Heillosem zu,
Denn daran hast du Lust mehr als am Dulden.

Diej. Ausll., welche in 18^b die Warnung fanden, Iob möge nur nicht wännen, sich durch ein beträchtliches Lösegeld vom Gerichte loskaufen zu können, erkl. nun weiter: wird er schätzen deinen Reichtum (Farissol Rosenm. Umbr. Carey Ebr. u. A.), oder: wird ausreichen dein Reichtum (Hirz. Schlottm.), oder irgendwie anders (Ew.). Aber abgesehen von der Ungehörigkeit dieser sonst im Buche unerhörten Insinuation und von dem Zwange, der dem חֶמְצָה angethan werden muß, um sich ihr zu fügen, ist שׂוּעָה, obwol es als Abstr. von שׂוּעָה 34, 19

wie in dem Jesus-Namen: Weite = Wolsein d. i. Heil und in weltlichem Sinne Wolhabenheit (Reichtum) bed. könnte (v. שׁוּעַ wov. תְּשׁוּעָה = רִשְׁעָה), doch vorliegendem Sprachgebrauch nach (s. 30, 24)

Nebenform von שׁוּעַ (שׁוּעָה) Hilfseschrei, und auf diese Bed. führen auch 35, 9 f. 13 u. a. St. Noch weniger läßt sich das Folg. jenem Freikaufungsged. anpassen; Hirz. übers.: O! nicht Gold und alle Schätze des Vermögens nicht! Aber בָּצָר ist nirgends s. v. a. בָּצָר 22, 24., wol aber bed. צָר v. 16 Bedrängnis und der Ausdruck לֹא בָצָר in Bedrängnislosigkeit ist wie בְּחַמָּה 4, 21. לֹא בִיר 34, 20. Endlich bed. אֲמִיץ כֹּחַ mächtig an physischer Kraft 9, 4. 19 und מְאִמְצֵי-כֹחַ Machterweise der Kraft, nicht „Schätze des Vermögens.“ Richtig Stick.: „Wird denn dein wildes ungestümes Schreien und all deine Kraftanstrengung, wie sie ein Krieger im Gedränge aufbietet, um sich herauszuarbeiten, dich hinstellen wo freier Raum ist“; nur ist mit Hahn das Bild des Kriegers zu streichen, עָרָה ist nur ein exquisites Wort für שׁוּעַ, שׁוּעָה hinstellen, aufstellen 37, 19. Elihu gibt Iob die Nutzlosigkeit seines ungestümen Rechtsens mit Gott zu bedenken und warnt ihn hierauf v. 20 vor seiner grausigen Provocation göttlichen Gerichts: *ne anheles* (7, 2) *noctem illam* (mit emphatischem Art.) *sublaturam populos loco suo*; לְהַעֲלוֹת ist s. v. a. *futuram* (הַהוּא oder הַעֲתִידָה) *ut tollantur* (Kal) oder besser *ut tollat* (Hi.) = *sublaturam* (s. zu 5, 11 לְשׁוּעַ collocaturus, 30, 6 לְשׁוּעַ habitandum est), synkopiert in üblicher Weise aus לְהַעֲלוֹת im Sinne von Ps. 102, 25., und תַּחֲתָם bed. wie 40, 12 (vgl. zu Hab. 3, 16) nichts anderes als daß sie da wo sie sich eben befinden, festgebannt ohne Möglichkeit der Entrinnung, dem Dasein entrückt werden. Sonderbar Hitz. (zu u. St. und Ps. 102, 25): aufzusteigen unter ihnen unter welchen die Völker sind d. i. zu den Himmeln. Wie zwecklos wäre die Umschreibung von הַשְׁמִימָה und übrigens sagt das A. T. dies nur von dem Einen Elia. Es ist ein עֲלוֹת בְּתוֹרָה 6, 18 gemeint. Wenn ganze Völker solchem Geschehe verfallen, um wie viel weniger wird der Einzelne sich dessen erwehren können! Und doch drängt sich Iob vor das Tribunal des furchtbaren Strafrichters, statt sich unter seine gewaltige Hand zu beugen — möge er noch bei Zeiten vor dieser absoluten Unsittlichkeit אָנֹכִי zurückschrecken, denn er hat ihr den Vorzug gegeben vor עָנִי (wie 15^a) stillem resignirtem Dulden (= עָנִי Ps. 22, 25). בָּחַר עַל bed. 2 S. 19, 39 jemandem aufzulegen belieben, hier (vgl. 37, 16) wie sonst בָּחַר seine Wahl auf etw. lenken, etw. zum Vorwurf seiner Wahl machen, viell. auch unter Mitwirkung der RA עַל הַחֲצִיגָה und ähnlicher. Stick. Ruetschi mit Hier. Lth.: infolge Leidens, aber für מֶנֶן bei בָּחַר ist die comparative Bed. (7, 15. Ps. 84, 11) vorauszusetzen. Ew. ist geneigt wie Syr. und viell. LXX בַּחְרָה passivisch zu vocalisiren und Grätz (Zeitschr. 1871 S. 148) meint בַּחְרָה bocharta aussprechen zu dürfen; aber „geprüft durch Leiden“ mußte בָּעִי statt מֶעֱנִי heißen.

22 Sieh Gott waltet erhaben in seiner Kraft,
Wer ist gleich ihm ein Lehrmeister?

23 Wer hat ihm aufgegeben sein Verfahren,
Und wer dürfte sagen: du thust Unrecht!?

24 Denke darauf daß du erhöhst sein Thun,
Welches besungen haben Männer.

25 Alle Menschen weiden sich daran,
Sterbliche erblickens aus der Ferne.

Das nach Analogie von **הִרְשִׁיעַ** 34, 12 gebrauchte *Hi. הִרְשִׁיעַ* erhaben (näml. über menschliches Verstehen Ps. 139, 6) handeln ist ausschließlich Elihu eigen. Die Erhabenheit scheint für **מִוֶּרְחָה** 22^b die Bed. ‚Herr‘ zu fordern, die ihm LXX (*δυναστεως*) geben, vgl. arab. *mar-un* (*imru-un*), syr. *mor* (mit Art. *moro*) oder *more* (mit Art. *morjo*), chald. **מִרְא**, talm. **מִר** (vgl. Philo 2, 522 *ed. Mangey*: οὕτως, näml. *μάργω, παρὸν τὸν κύριον ὀνομάζεσθαι παρὰ Σύροις*¹⁾), aber mit Recht bleiben Rosenm. Schlottm. Hitz. nach Trg. Syr. Hier. bei der Bed. Lehrer, denn 1) hat **מִוֶּרְחָה** (v. **הוֹרָה** Ps. 25, 8. 12. 32, 8) etymologisch mit **מִר** (v. **מִרְא** ^{מִרְא} *opimum, robustum esse*) nichts zu schaffen; 2) ist es gerade Elihu eigen, Gott als Lehrer sowol durch Träume und Leidenschickungen 33, 14 ff. 34, 32., als durch seine Creaturen 35, 11 darzustellen, und 3) lag die Bezeichnung Gottes als unvergleichlichen Lehrers nahe genug, nachdem 22^a sein Walten als überschwenglich erhabenes bez. ist, welches ebendeshalb menschlicher Forschung eine unendliche Perspective eröffnet und zugleich sich bescheidende Ehrfurcht gebietet. In 23^a ist nicht zu übers.: Wer untersucht ihm sein Verfahren (Ew. Hitz.), was sprachgebrauchs- und stilwidrig (s. dagegen 21, 31), sondern nach 34, 13: wer hat ihm aufgetragen seinen Weg d. i. *quis ei praescripsit quae (et quomodo) agere deberet* (Rosenm.), er ist keines Mandatar, Niemandem verantwortlich und Niemandem etwas zu leisten schuldig, und wer dürfte sagen (*quis dixerit*, Perf. wie Gen. 21, 7. Ps. 11, 3 vgl. oben 35, 15^b): du thust Unrecht — ein lernbegieriger Schüler soll der Mensch sein, nicht ein selbstkluger Meisterer des Absoluten, dessen Walten nicht nach fremden, sondern nach seinen eignen inneren Gesetzen beurtheilt sein will. So soll denn Iob darauf denken (*memento = cura*) daß er (**כִּי** wie 10^b mit folg. zweiten Tempus in subjunctiver Bed.) Gottes Thun hoch preise (**הִשְׁבִּיחַ** anders als 12, 23), das von **אֲנָשִׁים** Menschen rechter Art (37, 24) besungene (vgl. z. B. Ps. 104, 33), Hier. *de quo cecinerunt viri*; die Bed. *intueri* (Rosenm. Umbr.) hat **שִׁיר** nirgends, dagegen liebt Elihu direkte (33, 27. 35, 10) und indirekte Hinweisungen auf die Psalmen. Alle Menschen — fährt er mit Bezug auf Gottes **פַּעַל** Walten fort — schauen es, näml. wie **בִּי** besagt, mit Wolgefallen und Staunen, Sterbliche erblicken es (ehrfürchtig) aus der Ferne — mit Perfecten 24^b 25^a, welche rückblickender Ausdruck des Erfahrungsthatssächlichen sind, wechselt 25^b das Fut. als Ausdruck desselben als fortgehenden Hergangs.

26 Sieh Gott ist erhaben über unser Erkennen,
Die Zahl seiner Jahre, die ist unausforschlich.

1) Auch im Altägyptischen bed. *marina* ‚Vornehmer, Fürst, Herr‘; das Wort ist als ausländisches gekennzeichnet und kommt öfter in Beziehung auf die *Apriu* (Ebräer) vor. *Lauth.*

- 27 Denn er zieht Wasser-Tropfen nieder,
 Sie sickern als Regen bei seinem Nebeldunst,
 28 Welchen rieseln die Aetherhöhen,
 Niederträufen auf der Menschen viele.
 29 Versteht man vollends die Ausbreitungen des Gewölks,
 Das Gekrach seines Zeltcs?

Dem ך der Folge in 26^a entspricht das des Quasi-Nachsatzes in 26^b (Ges. § 145, 2); מִסֵּפֶר שָׁנָיו (vgl. Ps. 102, 25. 28) ist nach Nominal-satzweise nominativisch gedachter Subjectsbegriff (wie 15, 17. 23, 12 vgl. 4, 6^b). מִשְׁכָּנָא hier und 37, 23 kommt sonst nur im bibl. Chaldäisch vor. Im Folg. beschreibt Elihu die wundersame Entstehung des Regens. „Wenn Iob nur gekommen wäre — sagt ein Midrasch (*Jalkut* § 518) — uns den Sachverhalt des Sindflut-Geschlechts (s. bes. 22, 15—18) zu erklären, so wäre das schon genug, und wenn Elihu nur gekommen wäre, uns den Sachverhalt der Regen-Entstehung (מַעֲשֵׂה יְרִידַת גְּשָׁמִים) zu erklären, so wäre das schon genug.“ In Gesenius' HW wird v. 27 übers.: Wenn er die Wassertropfen zu sich aufgezogen hat, so . . . Aber es heißt ja יִגְרַע, nicht יִגְרַע, und יִגְרַע bed. weder im Hebr. noch im Arab. *attrahere in sublime* (Rosenm.), sondern nur *attrahere* (√ גִּיר) und *detrahere*; letztere Bed. ist im Hebr. (15, 8. 36, 7) die herrschende. Mit בִּי wird die überschwengliche Erhabenheit des den Wechsel der Creatur Ueberwährenden an einem Beispiele gezeigt: er entzieht (zapft gleichsam ab) Wasser-Tropfen, näml. den am Himmelsbogen festgehaltenen oberen Wassern, die als Nebel und Wolken über uns hinziehen, und diese Wasser-Tropfen sickern nieder (יִקַּח nicht in trans. Bed., da die Wasser-Tropfen der Regen selbst sind, sondern in intrans.) als Regen לְאֹדִי bei seinem Dunste d. i. indem den Luftraum (רִקְיָא) von ihm gewirkter Dunst (vgl. assyr. *id-du* vom aufbrodelnden Asphalt) erfüllt, dessen Niederschlag eben jener Regen ist, welchen wie v. 28 sagt der Wolkenhimmel שְׁחָקִים wie Spr. 3, 20 von seinen dünnen Luftschichten benannt im Untersch. vom nächsten Dunstkreis) rieselt, herabträuft auf ein großes Volk (Gen. 50, 20) d. i. weithin über die Menschenmenge, welche den vom Regen betroffenen Landstrich bewohnt; wie יִקַּח intrans. so sind umgekehrt נָזַל (wie Jes. 45, 8) und רָצַח (wie auch Spr. 3, 20) trans. gebraucht. אֵם אֵם 29^a eröffnet eine steigernde Frage: zudem könnte einer = könnte vollends (gar) einer verstehen, was allerdings dem Sinne nach s. v. a. um wie viel weniger (אֵם אֵם); אֵם ist aber das fragende *an* und אֵם אֵם entspricht dem הֲאֵם im ersten Gliede der ausgeprägten Doppelfrage 34, 17. 40, 8 f. מִפְּרִשִּׁי sind nicht Berstungen v. פָּרַשׁ = פָּרַס *frangere, findere*, sondern Ausspannungen wie Ez. 27, 7 zeigt, v. פָּרַשׁ *expandere* Ps. 105, 39 vgl. oben zu 26, 9; es ist das Anwachsen der oft von einem Anfange aus, „klein wie eines Mannes Hand“ (1 K. 18, 44), sich zusammenziehenden und immer weiter den Himmel überziehenden Gewitterwolken gemeint, die majestätische Allmacht birgt sich hinter diesen wie in einer aus dichtem Gezweig geflochtenen סִכָּה (Ps. 18, 12) und der rollende Donner heißt hier das Gekrach תִּשְׁאֹת wie 39, 7 vgl. 30, 22 חֲשָׁתָה *Cheth*. v. שׁוּא

tosen, wov. auch שִׁאָה 30, 3., wenn es nicht n. d. F. שִׁאָה von שִׁאָה gebildet ist) dieses Wolkenzeltes, in welchem der Donnerer waltet.

- 30 Sieh er breitet über sich sein Licht,
Und die Wurzeln des Meeres nimmt er zur Decke.
31 Denn dadurch richtet er Völker,
Gibt er Nahrung im Ueberfluß.
32 Beide Hände überdeckt er mit Licht
Und entbietet es als zum Ziele Treffender.
33 Es meldet ihn an sein Dröhnen,
Das Herdenvieh sogar daß er im Anzug.

Hirz. Hahn Schlottm. Hitz. verstehen unter כֶּסֶף 30^b den Himmels-ocean oder das Meer der oberen Wasser, aber ob ים irgend wo in diesem Sinne gebraucht sei, ist mehr als fraglich (s. zu 9, 8); andere (wie Umbr. Ew. Dillm.) die aus den Tiefen des Meeres himmelauf emporgezogenen Wassermassen, wozu sich eine von Stick. (der jedoch das י von יִשְׂרָאֵל für *Iav adaequationis* hält) angeführte persische Stelle aus Schebisteri vergleichen läßt: „Aus dem Meere empor hebt sich Ausdünstung und kommt nieder durch Gottes Befehl auf Wüsten.“ In beiden Fällen wäre כֶּסֶף s. v. a. עָלָיו *obtegit se*, was nach Jon. 3, 6 möglich ist, aber dies gegen sich zu heben scheint, daß 30^a Licht, dessen Effulgurationen die Blitze, als Decke (vgl. Ps. 104, 2) Gottes bezeichnet und nun 30^b als ebensolche die in Gestalt schwarzer Wolken emporgezogenen Meereswasser. Wer ein Gewitter in der Nähe des Meeres erlebt hat, wird eine der folg. drei Erkl. für wenigstens an sich statthalt halten: 1) Er bedeckt den aufgewühlten Meeresgrund (vgl. Ps. 18, 15 f.) mit den sich wieder legenden Wogen (Blumenf.), aber dann wäre 30^a von dem der Wolkennacht des Gewitters folgenden Lichte des wieder geklärten Himmels zu verstehen, was sich im Hinblick auf 32^a verbietet; 2) während der Himmel droben von Blitzen grell erleuchtet wird, erscheinen die Abgründe des Oceans in um so tiefere Nacht gehüllt (Ebr.); die Beobachtung ist richtig, aber dann würde יַפְנֵי oder doch יְהִימוֹת naturwahrer als יִשְׂרָאֵל gesagt sein. Eine dritte Beobachtung ist die, daß die Blitze bei einem Gewitter, zumal einem nächtlichen, gleich herabgeworfenen Schlingen פָּחִים Ps. 11, 6 in die Meerestiefe hinabfahren und das Wassermeer auf Augenblicke wie in ein Flammenmeer verwandeln, wonach sich erklären läßt: 3) Sieh er breitet über sich sein Licht (näml. das wetterleuchtende Licht) und des Meeres Wurzeln d. i. das Meer bis in seine Tiefen bedeckt er damit, indem er es bis tief hinein licht macht (Stuhlmann. Wolfs.). So, wie es scheint, auch Hier.: *Et (si voluerit) fulgurare lumine suo desuper, cardines quoque maris operiet.*¹ Aber es ist wahr was gegen diese Erkl. (Ausg. 1) eingewandt worden ist, daß כֶּסֶף

1) Das Trg. übers. אֵר v. 30. 32 mit מְטָרָא *pluvia* nach dem irrigem Ausspruch R. Jochanans: כָּל אֵרָה שֶׁנֶּאֱמַר בְּאֵלֶיהָ אֵינִי אֵלָא בְּרִירָהּ גְּשָׁמִים. AE und Kimchi erkl. hienach sogar עָלָיָא Jes. 18, 4. LXX übers. 30^a: ἰδοὺ ἐκτεταῖ ἐπ' αὐτὸν ἡ ὥρα (Α ἐπ' αὐτὸν το τοξον; Α ἐπ' αὐτὴν ἡ ὥρα mit den Correctionen ἡ ὥρα und τοξον), wahrsch. nach der LA אֵירָה für אֵירוּ, vgl. Bickell p. 14.

für die momentane Erleuchtung durch den Blitz kein passendes Wort ist, und wir werden so auf jene Erkl. zurückgeworfen, welche beide Zeilen von Selbstbedeckung Gottes versteht, 30^a von Wappnung mit effulgurirendem Lichte, 30^b von der Zusammenziehung schwarzen Gewölks, welches den Meeresgründen entstammt und von den geschleuderten Blitzen, wie v. 32 schreibt, durchbrochen wird. In v. 31 wird dies daß er Licht der Blitze zu seiner Erscheinung macht (פָּרַשׁ עָלָיו) und daß er sich mit Wolken aus Meeresgründen bedeckt, aus der dabei obwaltenden theils strafrichterlichen theils wolthätigen Absicht begründet; כֵּן geht neutr. (wie בָּהֶם 22, 21) auf die Phänomene des Gewitters, מַכְבִּיר (mit adverb. לִי wie לָרֹב 26, 3) Großmachendes = Großmachung, Reichlichkeit ist *n. hifil.* n. d. F. מִשְׁחִיהָ *perdens* = *perditio* von dem ausschließlich bei Elihu vorkommenden הַכְבִּיר 35, 16. In v. 32 ließe sich בָּפִים für בָּפִים vermuten: er hüllt die Felsenzacken in blitzschwängere Gewitterwolken, aber auch בָּפִים begreift sich: Gott ist krieglerisch als Blitze-Schleuderer (vgl. den phönizischen Gottesnamen חָץ רִשָּׁה oder bloß רִשָּׁה) vorgestellt: er deckt über beide Hände Licht d. i. wappnet beide über und über mit Licht (vgl. שָׁלַח und שָׁלַח *totum se operire armis*) und entbietet es (עָלָיו auf אֹר als Fem., wie Jer. 13, 16 und zuweilen im Talm., bezüglich). Was aber bed. בְּמַפְיָע? Hahn faßt מַפְיָע als *n. hifil.* wie מַכְבִּיר: Gegenst. des Treffens, aber wo bliebe da die urspr. hifilische Bed.? Es müßte בְּמַפְיָע (7, 20) heißen, wie Olsh. lesen will. Hitz. übers.: er beauftragt es (das Licht) mit Einschreitung, aber das müßte בְּהַפְיָעָה n. d. F. הַפְיָעָה u. dgl. heißen. Ges. Ew. Hirz. Dillm. Zöckl. übers. nach dem Vorgange von Theod. (LXX) Syr. Hier.: gegen den Widersacher; מַפְיָע bed. zwar Jes. 59, 16 das Gegentheil: *intercessor* (eig. den fürbittenden Anläufer), indes wäre es möglich daß dieses Wort ebenso wie פָּגַע *c. acc.* (welches gew. feindliches Begegnen Ex. 5, 3 u. ö., zuweilen aber auch freundliches Jes. 47, 3. 64, 4 bed.) ein ἐναντιόσημον wäre. Wir ziehen es vor, beim Sprachgebrauch zu bleiben, nach welchem הַפְיָע *facere ut quid incurset s. petat* Jes. 53, 6., מַפְיָע also den Treffenmachenden (Treffenden) im Gegens. zum Fehlschießenden bed.; das כֵּן ist das hier so wie Ex. 6, 3. Ps. 55, 19. Jes. 40, 10 gebrauchte כֵּן *essentiae* (s. zu 23, 13), und מַפְיָע wird hienach nicht auf den einschlagenden Blitz, sondern auf Gott, der ihn da wo er will einschlagen läßt, zu beziehen sein. Mit beiden Händen greift er in die Materie des Blitz-Lichts hinein, füllt sie damit, so daß sie ganz und gar davon bedeckt sind, und ertheilt ihm Befehl (bestimmt ihm sein Ziel), ein sicher Treffender! In 33^a verderben sich Trg. Syr. Symm. Theod. (aus dem v. 32 f. bei LXX ergänzt ist¹) Hier. Lth. u. A. das Verständnis, indem sie רֵעִי = „sein Freund (Genosse)“ übers.; unter den Neuern vertreten nur noch Umbr. Schlottm. diese Bed., Böttch. Welte versuchens nach

1) s. Bickells Nachweis dieser und anderer Interpolationen der alex. Uebersetzung p. 50. α hat wie B: αναγγέλει περι αυτου φίλον (corr. φίλος) αυτου πῶς κτησις και περι αδικιας.

Coccejus, Tingstad u. A. mit der Bed. ‚Gedanke = Beschluß‘, die Meisten aber von Ew. bis Hitz. entscheiden sich für die ebenso einfache als sprachgebrauchs- und zusammenhangsgemäße Auffassung: Es thut Kunde über ihn (kündigt ihn an) sein Dröhnen (רעו wie Ex.

32, 17 v. רוע, dessen *Hi.* הרוע das Syn. v. רעס ist, wie arab. صَاعِقَة

Donnergekrach, Wetterstrahl das Syn. v. רע). Wäre מפניע auf den einschlagenden Blitz zu beziehen, so könnte עליו auf diesen zurückgehen: Kunde von ihm gibt sein Donner, indem der Donner den Blitz wie das Wort den Gedanken begleitet, und in diesem Falle könnte רע den Doppelsinn des Donners und des Genossen haben, da der Donner der unmittelbar folgende Genosse des Blitzes ist. Aber עליו und עליה können nicht auf dasselbe Obj. gehen, und naturgemäßer wäre vom Blitze יגיד על רעו d. h. daß er den Donner ansagt, der als sein Inseparabel auf ihn folgt. In 33^b vocalisiren Theod. (LXX) Syr. Hier. מקנה wie der masor. Text, übers. aber *possessio*, womit nichts anzufangen. Das Trg. in seinen drei Uebersetzungsversuchen von v. 33 denkt an קנאה und קנא, wonach Hahn: Eiferung des Zorns (verkündet) den Kommenden, was מקנה statt מקנה voraussetzt, und Schlottm. nach Symm.: Zorneseifer (ergeht) über den Frevel, wobei nach Syr. Symm. Theod. (LXX) עילה (עילה) ἀδικία zu lesen wäre. Aehnl. schon Schult.: *rubedinem flammantem nasi contra elatum* und Tingstad: *zelum irae in iniquitatem*. Aber daß die Sprache ein Subst. מקנה Eiferung gekannt, ist nicht wahrsch., obwol Ez. 8, 3 הַמִּקְנָה s. v. a. הַמִּקְנָה ist; eher empfiehlt es sich mit Dillm. entw. nach Hitz. מִקְנָה מִקְנָה zu vocalisiren oder nach Berg Bleek Böttch. מִקְנָה (= מִקְנָה): (über ihn) der eifern macht Zorn wider die Ungerechtigkeit.¹ Der Text aber wie er vorliegt ist auch nicht sinnlos. Schon AE und Duran verstehen ihn von dem an dem Herdenvieh מִקְנָה sich zeigenden Vorgefühl des herannahenden Gewitters. Demgemäß übers. Ew.: Ihn meldet an sein Donnerruf, das Vieh sogar daß er im Zuge (Anzuge), und eigentümlich neu (יגיד nicht von vorahnendem, sondern von dankbarem Blöken verstehend) Ebr.: auch das Vieh auf dem neu aufspriessenden Grase. Aber eine solche Versetzung des אף ist ohne Beispiel. Hirz. Ges.: Es verkündigt ihm sein Donnergeroll der Herde, ihn und zwar den Aufsteigenden (Heranziehenden). Aber diese Interpunktion verdirbt die Versgliederung. Besser Rosenm. wie Duran: *pecus non tantum phiviam proximam, sed et antequam nubes in sublime adscenderint adscensuras praesagit* nach Virgil, *Georg.* 1, 374 s.: *illum (imbrem) surgentem vallibus imis Aeriae fugere grues*. Aber עליו geht auf Gott und also auch על-עילה, näml. den die Gewitterwolken herauf-führenden (Jer. 10, 13. 51, 16. Ps. 135, 7) und selber in ihnen aufsteigenden oder, was עלה häufig bed., kriegerisch heranziehenden: Es gibt Kunde von ihm (dem richterlich-gnädig sich Offenbarenden) sein Donnergekrach, das Herdenvieh (gibt Kunde) sogar von dem Auf-

1) Mischnisch bed. מִקְנָה, man bringt ein Eiferopfer, *Sota* IV, 4.

steigenden, indem es näml. wenn das Gewitter im Anzug ist ängstlich sich zusammendrängt und zu bergen sucht. Die Redenden sind Araber, die Scene ist auf dem Lande, auf die Thierwelt verweist Elihu auch 35, 11., dieser Zug im Bilde des Gewitters ist begreiflich. Aber wir verkennen nicht: einen befriedigenden Abschluß der Schilderung gibt das nicht; *מקנה* als Herdenname paßt nicht recht zu diesem Zug im Bilde; statt *עולה* sollte es *העולה* heißen und der im Wetter sich kundgebende hieße nach biblischer Vorstellung mit größerem Rechte *הירר* (Ps. 18, 10. Mi. 1, 3). Wir neigen uns deshalb der Ansicht zu daß der Verf. *על-עולה* *אח מקנה* ausgesprochen hat. Das *Pi.* ziehen wir nach Sach. 8, 2 dem *Hi.* vor, welches Ez. 8, 3 „zur Eifersucht reizen, Eifer erregen“ bed. Die *plena scriptio* *עולה* legt die Correctur *עולה* nahe. Wir übers. den so zurechtgestellten Text: „(Ihn) wenn er eifert in Zorn über Ungerechtigkeit.“

- 37, 1 Ja darob erzittert mein Herz
Und bebt auf von seiner Stätte.
2 Hört, o hört auf das Getöse seines Halles
Und das Gemurmél, das aus seinem Munde gehet.
3 Unter den ganzen Himmel läßt er es dahin fahren
Und seinen Blitzstrahl nach den Säumen der Erde.
4 Hinter ihm drein brüllt Donnerhall,
Er donnert mit dem Halle seiner Majestät
Und spart die Blitze nicht, wenn ertönt sein Hall.
5 Es donnert Gott mit seinem Halle wunderbarlich,
Vollführend Großes, uns unerkennbar.

Bridel wird wol Recht haben wenn er hinter c. 36 die Bem. einschaltet: *L'éclair brille, la tonnerre gronde.* *לואת* geht nicht auf die im Geiste vorgestellte, sondern auf die jetzt von Aug' und Ohr warzunehmende Erscheinung des Gewitters. Die Verbindung *שמעו שמוע* kann sowol höret immerzu Jes. 6, 9 als höret genau 13, 17. 21, 2 bed., hier das Letztere. *רעם* vom Donner entspricht den ebenso gebräuchlichen Vv. *رجس* und *رجز* (vgl. Mr. 3, 17 *βῆνι ῥεγς* *υἱοὶ βροντῆς*). Die fünfmalige Häufung von *קול*, für dessen dunkeltönigen Laut unser „Stimme“ ein schlechter Ersatz ist, erinnert an die sieben *קולות* in Ps. 29. Parallel ist *הגה* *הגה* Gemurmél, wie anderwärts vom Knurren des Löwen und Girren der Taube. *מפי רצא* ist durch die Wortstellung sich kennzeichnender Relativsatz. Das Suff. von *ישרהו* geht auf den Donner; *ישרהו* ist nicht *perf. Pi.* von *ישר* (Schlottm.), welches *ישרהו* (Jer. 20, 15) lauten würde, auch paßt „eine bestimmte Richtung geben“ (2 Chr. 32, 30) nicht zum Donner: es ist *fut. Kal* von *שך* lösen, loslassen, entbinden (Ew. Hirz. u. A.): der Donner, indem er verhallt, scheint sich allmählich bis an die Enden des Himmels zu entfernen (Dillm.). Was 3^a vom Donner, sagt 3^b vom Lichte, näml. Wetterlichte d. i. Blitze, Gott entsendet ihn nach den Zipfeln *πτέρυγες* d. i. Enden der Erde hin. Naturgemäß geht *אחריו* 4^a auf den Blitz, dem das Donnergebrüll folgt, und *העקבם* auf die Blitze, die Gott, wenn einmal sein Gedröhn sich vernehmen läßt, nicht zurückhält, sondern in schneller Folge leuchten läßt. Das V. *עקב* bed. wie mischnisch aram.

syr. **עֲכַב** anhalten, hemmen, denn die $\sqrt{\text{עכ}}$ (עכ z. B. **عجز** gehemmt, impotent s.) vereinigt die Bedd. der Krümmung (wov. **עֲכַב** Ferse) und der Hemmung, welche ein Zurückbeugen und gleichsam Anhängen *accrocher* ist. Ewalds Uebers.: sollte er sie (die zu strafenden Menschen) nicht finden (eig. *non investigaverit*) gibt einen in diesem Zus. fremdartigen Ged. In 5^a ist **נִפְלְאוֹתָיִךְ** *mirabilia* s. v. a. *mirabiliter* wie Dan. 8, 24 vgl. Ps. 65, 6. 139, 14. **וְלֹא יֵדַע** will sagen, daß Gottes Großthaten hinsichtlich der Verkettung von Ursache und Wirkung und der Verwendung der Mittel unser Erkennen übersteigen.

- 6 Denn zum Schnee spricht er: Falle erdwärts,
 Und zum Regen-Gusse
 Und Gusse seiner gewaltigen Regen.
 7 Aller Menschen Hand legt er unter Siegel,
 Daß zur Erkenntnis kommen alle Leute seiner Schöpfung.
 8 Es kriecht das Wild ins Versteck,
 Und in seinen Lagerstätten verbleibt es.
 9 Aus der Kammer kommt Windsbraut
 Und von den Wolkenfern Kälte.
 10 Von Gottes Hauch gibts Eis,
 Und des Wassers Weite wird zur Enge.

Wie **אָבַר** 34, 36 und **פָּשׁ** 35, 15., so gehört auch **הִנָּה** 6^a zu den eigentümlichen Arabismen des Abschn. Elihu; es bed. *delabere* (Hier. *ut descendat*), eine Bed., welche **הִנָּה** **هَرَى** von der Grundbed. *χαλναι* aus gewinnt: frei, haltlos dahinfahren und bes. herabfahren (s. zu 6, 2), von wo viell. auch die Bed. *feri* und *esse*, eig. *accidere* (vgl. **وقع**) ausgeht.¹ Das **ל** von **לִשְׁלֹג** wirkt in 6^{bc} noch fort. **גֶּשֶׁם** (verw. mit chald. **גֶּשֶׁם** = arab. *ġism* Körper) bez. den massenhaften Regen; der Ausdruck **גֶּשֶׁם מִטָּר** Regen-Guß 6^b wird in 6^c, wo **מִטְרֵי** nicht Regentropfen (Ew.), sondern wie arab. *amtâr* die Regen bed., noch überboten. Es sind die Naturwunder der rauhen Jahreszeit (**יְהִי גֶשֶׁמִּים** Ezr. 10, 13., **סְחָרִי** Hohesl. 2, 11) zwischen der Herbst- und Frühlingsnachtgleiche gemeint; die Regen nach der Herbstnachtgleiche (Frühregen), welche sie eröffnen, und die Regen vor der Frühlingsnachtgleiche (Spätregen Sach. 10, 1 wo die Verbindung **גֶּשֶׁם-מִטָּר** Guß-Regen), welche sie abschließen, mit den Schneefällen dazwischen, welche oft große Verwüstungen anrichten, bes. der eig. Winter mit seinen eisigen Winden und Regengüssen, wo das Geschäft des Bauern wie Nomaden in Stocken geräth und Alles sich ins Haus zurückzieht oder einen schützenden Winkel sucht.² So ist v. 7 gemeint. Aller Menschen Hand versiegelt er (**כָּף** wie 33, 16), daß sie sich näml. wegen der Kälte draußen nicht zur Arbeit öffnen kann (Hirz. Kamph. Dillm. Hgst. u. A.), auf daß zur Erkenntnis (näml. des Allwirksamen) kommen alle Leute seines Werkes d. i. ihm als

1) s. die Anmerkung in Ges.-Dietrichs HW S. 228 der 7. Ausgabe, vgl. Wetzsteins Anm. S. 462 letzte Zeile und 463 erste Z.

2) s. über Schnee in Syrien und Palästina Seetzens Reisen 4, 146–148.

seiner Hände Werk 34, 19 ihren Ursprung verdankend (Dillm. Hitz. u. A.) — ein sonderbarer Ausdruck, dem ebenso leicht wie 33, 17 durch Einschaltung eines מ abzuhelfen ist: לְרַעַת בָּל-אֲנָשִׁים מַעֲשֵׂהָי damit männiglich sein Werk d. i. seine den menschlichem Wissen und Einwirken entzogenen Witterungs- und Jahreszeitenwechsel beherrschende Allmacht erkenne, wonach auch Hier. übers.: *ut noverint singuli opera sua*. Hitz. liest in 7^a בָּעֵר statt בִּיר: er consignirt sie wie in die Casernen — aber das auf die vom Froste gelähmten Finger deutende בִּיר ist bedeutsamer. In 7^b steht die Conj. אֲנָשִׁים עֲשֵׂהָי (Schultens d. J., Reiske Hirz.) durch ihre unbequeme *synecdoche num.* gegen מַעֲשֵׂהָי (Olsh. Kamph.) zurück. In v. 8 setzt das *fut. consec.* die Beschreibung dessen fort, was in Folge der kalten regnerischen Jahreszeit geschieht; der Ausdruck erinnert an 38, 40 und Ps. 104, 22 wie 34, 14 f. an Ps. 104, 29. Der Winter ist auch die Zeit der stürmischen und rauen Winde. In 9^a meint Elihu die Stürme, welche von der großen weiten Wüste herüber kommen 1, 19., also die zu Stürmen anwachsenden Süd- (Jes. 21, 1. Sach. 9, 14) oder vielmehr Südostwinde (Hos. 13, 15); הַחֲדָר (eig. der umschlossene, abgeschlossene Raum, nie die Vorrathskammer, so daß mit Dillm. 38, 22. Ps. 135, 7 zu vergleichen wäre, sondern *adytum, penetrale*, wie arab. *chidr* z. B. in *Vita Timuri* 2, 904: sie zogen nach Entfernung der oben aufliegenden Erde *sitr chidriha* den Vorhang ihres Innersten hinweg, d. i. deckten ihre unterste Tiefe auf) ist hier als Abbreviatur von חֲדָרֵי חֵימָן 9, 9 das Tiefinnere des Südens (Südostens), insbes. der südlich (südöstlich) gelegenen großen Wüste. Im Gegens. zum Südostwind scheint מְזָרִים 9^b d. i. Zerstreuende, Vertreibende (vgl. den Windnamen *dârijât* im Koran *Sur.* 51, 1¹) die Nordwinde zu bez. Die Uebers. der LXX ἀπὸ τῶν ἀρκτοπόλων scheint aus ἀπο τῶν ἄρκτων oder ἄρκτωσεν (Hier. *ab arcturo*) verschrieben zu sein. Reiske findet in מִזְרִים unstatthafter Weise das arab. *mirzam* (Benennung zweier Sterne, von denen Nordwind, Regen und Kälte abgeleitet wird, auch das Trg. denkt an ein Sternbild: מִזְרֵי מִזְרִים (aus dem Fenster d. i. Himmelsdach-Fenster der *mezarim*), Aq. Theod. ἀπὸ μαζούρ (= מִזְרִית 38, 32). Ueber מִשְׁמַת-אֵל (mit causalem מֵן) in Bezug auf den Wind s. zu 4, 15.; יָתֵן es gibt d. i. kommt zum Vorschein ist wie Gen. 38, 28. Spr. 13, 10. 10, 24 (wo Hitz. wie auch hier יָתֵן zu lesen für nöthig hält) gebraucht. Der Sinn von מִצָּק bestimmt sich wie 36, 16 nach dem Gegensatze: *coarctatum* v. צִוּק (nicht *fusum* von נָצַק), das צ ist wie 36, 32 das im Hebr. in noch weiterem Umfang als im Arab. gebräuchliche sogen. כ *essentiae* als Exponent des Präd.: des Wassers Weite ist (wird) Beengtes (gewaltsam Zusammengezogenes). Hitz. erkl.: Bäche und Flüsse werden eingeengt, indem an beiden Ufern sich Eis ansetzt; wir verstehen es von dem in die Breite sich ergießenden, die Ufer bespülenden oder auch überwogenden lebendigen Wasser selbst, welches bei der fort-

1) Jenes *dârijât* wird auch anders erkl., aber die erste Erkl. bei Beidâwi (2, 183 der Fleischerschen Ausg.) ist „die Winde, welche den Staub und Anderes verstreuen (hinwegwehen).“

gehenden Verwandlung in Eis auf immer engeren Raum, immer schmalere Streifen reducirt wird.

- 11 Auch belädt er mit Wasserschwall das Gewölk,
Breitet weithin seine Lichtwolken aus,
- 12 Und diese ringsumher drehn sie sich,
Von ihm gesteuert, daß sie ausrichten
Alles was er ihnen geboten
Ueber die weite Erdenwelt hin.
- 13 Bald zur Geißel, bald seiner Erde zugut,
Bald zur Gnade läßt ers sich entladen.

Mit אָה die Schilderung weiterführend kommt Elihu angesichts des am Himmel stehenden Gewitters immer wieder auf dieses Eine Naturwunder zurück. Die alten Uebers. combiniren בָּרִי theils mit בָּר *electus* (LXX Syr. Theod.) oder *frumentum* (Symm. Hier.) theils mit בָּרָה = בָּרִי in der Bed. *puritas, serenitas* (Trg.), wonach Rosenm. Umbr.: Heiterkeit vertreibt die Wolke; aber בָּרִי ist, wie schon Schult. erkannt

hat, das mit בָּ versehene hebräoarabische רִי רִי (v. רִי aus *rinj*) reich-

liche Bewässerung, und רִי רִי bed. nirgends ‚vertreiben‘, auch nicht ‚herabstürzen‘, so daß von Wolkenbruch die Rede wäre (Ges.), denn die von Stick. dafür angezogene IV. Form *araha* existirt im Sprachgebrauch nicht und ‚herabstürzen‘ bed. dieses Verbum überhaupt nicht, sondern ‚hinwerfen‘¹; man hat ohne Zweifel nach טָרָה Bürde das arab. طَرَحَ *aufladen* zu vergleichen: mit Flüssigkeit (Ew. Hirz. Hahn

Schlottm.) oder: Naß (Hitz.), besser: mit Wasserfülle belastet er die Wolkenmasse (vgl. *rawj-un* als Bez. einer Platzregenwolke). עָנַן אֲדָרִי sein Lichtgewölk heißt das mit Blitz-Licht imprägnirte und הִפִּיץ hat hier seine hebräoarab. Wurzelbed. *effundere, diffundere* mit vorwiegendem Merkmal nicht der Versprengung, sondern der weiten Ausbreitung (arab. *faiḍ* Ueberfluß). 12^a יְהוָה geht auf das blitzesschwangere Gewölk; dieses dreht sich, den Standort suchend, wo es sich entladen soll, rundum (מְסֻבּוֹת Adv. wie נִפְלְאוֹת v. 5 vgl. מִסָּב ringsum 1 K. 6, 29), vermöge seiner (Gottes) Steuerung oder Lenkung (תְּהַבִּילָה ein Mischle-Wort, von LXX oder vielmehr Theod. ins Griechische herübergenommen²), damit sie (diese blitzevollen Wolken, deren Collectiv עָנַן ist) verrichten von Infin. פָּעַל, nicht פָּעַל 24, 5, Alles was er ihnen gebietet (hier Groß-Schalscheleth, s. Psalmen II [1871], 366 vgl. 364) über die Fläche der Erdenwelt hin; אֶרְצָה wie 31, 13 und die Verbindung הַבֵּל אֶרְצָה wie Spr. 8, 31 vgl. יְהוָה אֶרֶץ Ps. 90, 2. Die Bez. der Suff. auf die Menschen ist hier ebenso unzulässig als 4^c; die Uebers.:

1) Von طَرَحَ hinwerfen kommt *matrah*, das Mutterwort unseres „Matratze“; die VIII. Form *ittaraha* bed. 1) sich werfen; 2) etwas von sich werfen, mit Acc. der Sache.

2) Vgl. 28, 13 γαβίς; 36, 30 ἡδῶ; 38, 13 νεέλασσα, ἀσίδα, νέσσα; 38, 32 μαζορῶθ und dazu Bickell p. 14.

nach (gemäß) ihrem (der Menschen) Thun dasjenige was nur immer er ihnen befiehlt über die weite Erdenwelt hin (Dillm. nach Ew. Hirz.) gibt dem ל eine unwahrsch. Bed. und unbemessene Tragkraft. In v. 13 haben jedenfalls zwei אם, wie 34, 29 zwei ך, die correlative Bed. *sive* . . *sive* (arab. *in* . . *wa-in*) und ein drittes, wie es scheint, conditionale, aber welches? Nach Ew. Hirz. Hahn Schlottm. Dillm. Zöckl. das mittlere: wenn sie (die Geißel) seinem Lande zukommt d. i. noth thut. Aber schon das zueignende Suff. von לֹאֲרָצוֹ zeigt, daß das ל als *dat. commodi* gefaßt sein will: sei es zur Geißel, sei es seinem Lande zugut, worauf dann ein condit. Verbalsatz folgt: falls er in gnädiger Absicht es (das Gewitter) treffen d. i. dieses sein Land davon betroffen werden läßt (הִמְצִיא hier mit dem Acc. des Treffenden, wogegen 34, 11 des zu Treffenden). Die Accentuation freilich scheint ein dreifaches *sive* anzunehmen: den Menschen zur Strafe, den Menschen zur Wolthat und seiner Erde zugut mit Absehn von den Menschen. Dann hätte Elihu bei לֹאֲרָצוֹ אם die menschenleeren Steppen im Auge. Da ein condit. אם neben zwei correlativen mislich ist, was auch gegen Hitzigs אם לא רָצוֹ gilt (soll bed.: wenn sie nicht zufrieden sind, näml. mit Gott 34, 9), so geben wir mit Schärer nach LXX Trg. und allen alten Uebers. dieser gleichartigen Fassung des dreifachen אם den Vorzug, zumal da sie eine annehmbare Dreitheilung ergibt. Die Erde ist auch an sich, abgesehen von den Menschen, Augenmerk ihres Schöpfers.

14 O höre hierauf, Ijjob;

Steh still und betrachte Gottes Wunder!

15 Weißt du's wie Eloah sie beladet

Und erglänzen lässet seines Gewölkes Licht?

16 Verstehst du dich auf die Wägungen des Gewölks,

Die Wunderdinge des Vollkommen an Wissen?

Still stehen soll Iob, um, statt über Feindschaft Gottes zu klagen (vgl. den Ausdruck 30, 20), von dessen wunderbarem Walten in der Naturwelt einen Schluß auf sein Leidensrathsel zu ziehen. In 15^a gehört ך wie 35, 15 zus.; עֲלֵיהֶם geht vorgreifend auf die Wolken in dem Collectiv עֲנָנֵי und die Beladung und gleichsam Befrachtung (Gen. 21, 14) dieser ist nach v. 11. 26, 8 zu verstehen: er lädt ihnen Wasser auf, aus denen sich das Gewitterlicht des Blitzes entwickelt. הוֹרִיץ ist *perf. consec.* in causativem Sinne, dessen Möglichkeit keines Beweises bedarf. In Ausg. 1 war nach Rosenm. Hirz. übers.: wenn Eloah darauf sinnt und erglänzen läßt (erglänzen zu lassen), aber על 34, 23 bed. nicht sinnen oder achten, und wozu dieser Umschweif statt directer Bezeichnung der Handlung? Eher ließe sich mit Umbr. Ew. Dillm. nach Hier. erkl.: wenn er ihnen Auftrag gibt (על שׁים wie Ex. 5, 8); aber die Beauftragung vollzieht sich eben dadurch daß Gott den Wolken den in Blitzten sich entladenden Gewitterstoff zu tragen gibt. Ohne anderweiten Beleg ist wie 36, 21 בָּרַר על so hier 16^a יָדַע על Kenntnis über etw. haben. Auch מַפְלִי is *ἀπ. γεραγμα*, es für verschrieben aus מַפְרִישׁ 36, 29 oder für abgelautet daraus (wie אֶלְמִנוּת = אֶרְמִנוּת Jes. 13, 22) zu halten ist unnöthig: das V. פָּלַס bed. ebnen, bahnen (näml.

einen Weg, auch abgeschwächt: einen Weg einschlagen Spr. 5, 6), einmal: darwägen Ps. 58, 3 als Denom. von פָּלַם Wage (und zwar Schnellwage *statera*), welche so als Mittel der Abgleichung genannt wird; מִפְּלִי bed. demgemäß entw. als Syn. von מִשְׁקָלִי (so der Midrasch, s. *Jalkut* § 522) die Gewichte (Verhältnisse der Schwere) oder auch die gleichgewichtigen Schwebungen (AE Kimchi u. A.) *quomodo libentur nubes in aëre*.¹ Auch מִפְּלִיאִה ist ein wie מִבְּרָלִיֹּה Jos. 16, 9 sonst nicht vorkommendes Wort mit מִ für נִ; הַמִּים הָרִים (vgl. 36, 4) nennt Elihu Gott als den Allwissenden, dessen Wissen sowol der Tiefe als dem Umfang nach absolut ist.

- 17 Du dessen Kleider heiß werden,
 Wenn schwül wird das Land von Süden her:
 18 Dehnest du mit ihm den Aetherhimmel,
 Den festen gleich gegobnem Spiegel?
 19 Thu' mir kund was wir ihm sagen sollen! —
 Wir können nichts aufstellen vor Finsternis.
 20 Soll's ihm gemeldet werden, daß ich reden wolle?
 Wünscht sich etwa einer vernichtet zu werden?

Die meisten Ausll. verbinden 17^a mit v. 16: (weißt du), wie es zugeht daß . . aber אֲשֶׁר nach יֵרֵב bed. *quod* Ex. 11, 7., nicht *quomodo*, wie es zuweilen im vergleichenden Vordersatze statt כאשר vorkommt Ex. 14, 13. Jer. 33, 22.; man übers. also: du dessen . . , verbinde dies aber nicht mit v. 16 (s. z. B. Carey), sondern wie Bolduc. Ew. Dillm. mit v. 18: du der du, wenn das Land (der Theil der Erde wo du dich befindest) Ruhe hält d. i. in Schwüle, dumpfe Hitze eingeht (vgl. 34, 29) von Süden her (näml. mittelst der von dort kommenden Luftströmungen, ohne daß deshalb דָּרוֹם דֶּרֶךְ strahlen geradezu den Südwind bed.), der du, wenn das geschieht, dich lediglich leidend verhältst, indem die Hitze von außen her dir durch deine Kleider hindurch beschwerlich wird: hältst du etwa (ohne הָ wie z. B. 38, 18) mit ihm das Himmelsgewölbe ausgespannt, das an Festigkeit einem gegossenen Spiegel gleiche? Anderwärts wird das halbkreisförmig die Erde mit ihren Wassern überspannende Firmament einem durchsichtigen Sapphir Ex. 24, 10., einem Teppich Ps. 104, 2., einem Flortuch Jes. 10, 22 verglichen; die Vergleichung mit einem gegossenen Spiegel oder auch, was Hitz. vorzieht (רָאִי wie רָאִי Ez. 28, 7) Spiegel von Gegossenem (מִצָּק hier nicht von צִיָּק 37, 10. 36, 16., sondern von רָצַק) wird also nach Petavius zu verstehen sein: *Coelum aëreum στεγνόντα dicitur non a naturae propria conditione, sed ab effectu, quod perinde aquas separet, ac si murus esset solidissimus*. Auch in חֲרִיקֵי liegt beides:

1) Das Wort ist also eine Metapher von der Wage, und es mag bemerkt werden, daß gerade das syrische Arabisch wegen der dortigen ausgedehntesten Anwendung der Wage an solchen Metaphern ungemein reich ist. Uebrigens hat das Arabische kein entsprechendes Nomen: das von Ges. im *Thes.* u. HW aus Schindlers *Pentaglotton* beigebrachte *teflis* (Wage) ist ein in dieser Bedeutung aller Beglaubigung aus Originalquellen oder aus dem neuern Sprachgebrauche entbehrendes Wort.

Festigkeit und Dünnhheit, der Grundbegriff (רָק) ist stampfen, dicht machen *stipare* (فغ), stopfen im Sinne von *resarcire*), dichtend dehnen.

Mit חֲרִיקָה ist der Objectsdativ לְשִׁחָקִים (a. LA לְשִׁחָקִים) verbunden, was bei dem als innerliches Transitiv zu fassenden *Hi*. (Festigkeit, Dehnung geben) nahe liegt. Also: Gott ist wie der alleinige Schöpfer (9, 8) so der alles bedingende Erhalter der Welt — laß uns wissen (חֲרִיקָה), nach vorzuziehender babylonischer LA חֲרִיקָה *Cheth.*, wonach LXX Syr. übers., חֲרִיקָה *Keri*) was wir ihm sagen sollen, um näml. zu zeigen, daß wir es besser zu machen wüßten! Wir können nicht aufstellen, näml. irgend etwas auf Einrichtung und Regierung der Welt Bezügliches (vgl. צָרָה מְלִין 32, 14 und צָרָה im Sinne kriegerischer Aufstellung 33, 5) von wegen Finsternis, näml. unseres Verstandes *σκότος τῆς διαβολας* (Eph. 4, 18); מַפְסִי ist fast so wie 23, 17., anders aber als 17, 12 und חֲשֵׁה anders als in beiden St., näml. wie oft im N. T., von intellektueller Finsternis gebraucht (vgl. Koh. 2, 14. Jes. 60, 2). Der Sinn von v. 20 ist im Hinblick auf 36, 10 nicht zu verfehlen: kann ich, der finsternisumhüllte kurzsichtige Mensch, wünschen daß zu Gottes Kunde gelange daß ich kritisirend über und wider ihn reden wolle, oder sollte einer ernstlich wünschen (אָמַר Perf. wie 25, 15^b: *an jusserit s. dixerit quis*) daß er verschlungen d. i. zu nichte gemacht werde (vgl. לִבְלִי 2, 3)? Er würde, indem er Gehör seitens Gottes für sein ungeziemendes Räsonniren fordert, selber, was widernatürlich, ihn vernichtendes Strafgericht herbeinöthigen.

- 21 Und jetzt sieht man zwar nicht das Sonnenlicht,
Das glanzvoll in den Aetherhöhen steht:
Doch fährt ein Windhauch drüber hin, klärt er sie auf.
- 22 Aus dem Norden wird Gold gebracht, —
Ueber Eloah liegt schauererregend Majestät.
- 23 Den Allmächtigen, den erreichen wir nicht,
Den Ueberragenden an Kraft,
Und Recht und der Gerechtigkeit Fülle beugt er nicht.
- 24 Darum fürchten ihn Menschen,
Nicht beachtet er alle Selberweisen.

Wer Gottes Walten meistert, spricht sich selbst das Todesurtheil — wie würde dagegen geduldig ergebene Harren sich belohnen! Das ist die Gedankenverknüpfung, in welcher diese Schlußstr. sich anschließt. Haben wir aus 37, 1 den richtigen Schluß gezogen, daß die Gewitterschilderung Elihu's von einem den Himmel überziehenden Gewitter begleitet ist, so wird וַיִּצְחָה, mit welchem die Rede wie 35, 15 zum Schlusse lenkt, nicht rein conclusiv, sondern temporell zu verstehen sein: Und dermalen sieht man nicht das Licht (אֵר von der Sonne wie 31, 26). welches (nicht: während es, was יִהְיֶה heißen müßte) glanzvoll an sich, obwol verhüllt, am Aetherhimmel steht (בְּהִיר) wieder ein hebräoarab. Wort,¹ arab. *bâhir*, bes. vom Monde, wenn er blendend

1) s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 1, 424 und Geiger in der DMZ XX, 466. Da בִּהַר auch folgende Bedd. aufweist: den Mund zuhalten,

leuchtet), doch braucht nur ein Windhauch darüberhin zu fahren, so reinigt er ihn d. i. bringt den Aetherhimmel mit dem Sonnenlichte zum Vorschein (Grundbed. v. זָהַר ظَهَرَ hell aufleuchten). Elihu will sagen,

daß der zur Zeit verhüllte Gott, an welchem man irre zu werden Gefahr läuft, sich plötzlich, uns zu beschämender Ueberraschung, enthüllen kann und daß uns deshalb demütig stille Beugung unter sein dermalen räthselhaftes Verhängnis ziemt. Im Hinblick auf die Entwölkung der umwölkten Sonne, worauf v. 21 hinweist, scheint זָהַב 22^a das Gold der Sonne (Rosenm. Umbr. Hitz. Hgst.) zu bed.; *es-šemsu bi-tibrin* die Sonne ist Gold, sagt Abulola. Aber זָהָב ist dieser bildlichen Fassung des זָהַב entgegen; bei Ezechiel 1, 4 hat es guten Grund, daß die Wetterwolken, welche die Glorie des auf Cheruben fahrenden himmlischen Richters aus sich erschließen, vom Norden kommen; aber der Sonne goldenes Licht kommt ja doch von Osten und nicht von Norden. Zöckl. versteht deshalb nach LXX *νέγη χρυσανγούνητα* „helles wie Gold erglänzendes Lichtgewölk“, aber daß solches geradezu זָהַב genannt werde ist noch unwahrscheinlicher als daß geradezu die „güldene Sonne“. Der Norden ist ja wirklich in der Anschauung der Alten die eig. Region des Goldes: dort bewachen Greife (*γρούπες*) die Goldgruben der arimaspischen Berge (Herod. 3, 116), dort vom Kaukasus-Engpaß an die gordyäischen Berge entlang wird Gold von unbezähmten Völkerstämmen (Plin. *h. n.* 6, 11) und bei den Scythen von Ameisen zu Tage gefördert (ebend. 33, 4); das nördliche Asien mit dem Altai-Gebirge galt als der Hauptfundort des Goldes.¹ So wird also 28, 1. 6 zu vergleichen sein. Was Iob dort in c. 28 zu großartiger ausführlicher Darstellung bringt, daß der Mensch die verborgenen Schätze des Erdinnern bloßlegt, daß aber Gottes Weisheit ihm transcendent bleibt, das ist hier auf compendiarischen Ausdruck gebracht: Aus dem Norden kommt Gold, welches der Mensch aus dem Dunkel der geheimen Nordgegend (צָפוֹן *ζόφος* v. צָפֹן verw. צָפֹן, צָפֹן u. s. w., s. zu 20, 26) herbeiholt, auf Eloah dagegen ist furchtbar Majestät (nicht genitivisch: Furchtbarkeit der Majestät Ew. § 293^c, sondern gleicher Satzbau wie Gen. 29, 2) d. i. sie deckt ihn gleich einem Gewande (36, 30 vgl. Ps. 104, 1) in schreckeneinflößender unnahbarer Weise — er wohnt in

die Nase in den Staub drücken, מִשְׁחָה *oppressus* (vom Trunkenen, Brustbeklommenen), so scheinen die Bedd. des Ueberstrahlens und *pass.* des Blendetwerdens hier Besonderungen der allgem. Bed. *opprimere* zu sein.

1) s. den Art. Gold S. 91. 101 bei Ersch und Gruber. Im Assyrischen heißt das Nordland, dessen Hauptproduct das Gold *hurasu* ist, *mat a-ra-lu* (II. R. 51, 11^{ab}), ein Name der dann auch Name des Todtenlandes *mītuw* als des unsichtbaren Orts (*asar la amari* IV. R. 24, 8^b) geworden ist. Betreffs der indischen Sagen über *Uttaragiri* (das Hochgebirge) und über den nordischen Sitz des Reichthums-Gottes *Kurêra* vgl. Lassen, Indische AK 1, 848. Der Norden, sagt die Märchensammlung des Somadeva (S. 84 der Uebers von Brockhaus), ist reich, aber beschmuzt durch Berührung mit den Barbaren. Auch der Talmud (*Bathra* 25^b) sagt: הַרוּצָה שִׁינְשִׁיר יִצְפִּין (wer reich werden will, wende sich nach Norden).

unnahbarem Lichte. Die umwölkte Sonne, sagte v. 21, hat nichts von der Intensität ihres Lichtes eingebüßt, obwol der Mensch, um ihrer wieder ansichtig zu werden, auf ihre Entwölkung zu warten hat. So haben wir, wenn Gottes Walten uns räthselhaft ist, ohne Murren auf seine Enträthselung zu warten. Während von Norden Gold kommt — fährt v. 22 fort — welches durch Bloßlegung des Innern der nördlichen Gebirge gewonnen wird, ist dagegen Gott von unnahbar furchtbarer Glorie umgeben: den Allmächtigen — so vollendet v. 23 den Ged. auf welchen v. 22 abzielt — erreichen wir nicht (מִצָּא wie 11, 7), den Großen an Kraft, d. h. das Wesen des Absoluten bleibt uns jenseitig, der Rathschluß des Allesvermögenden undurchdringlich, doch können wir allezeit dessen gewiß sein, daß sein Walten recht und gut ist: „Recht und Gerechtigkeitsfülle (וְרָבִי, nicht וְרָבִי, trotz des Makkef) beugt er nicht.“ Der Ausdruck ist sonderbar: מִשְׁפָּט עֲנָה ist wie talm. עֲנָה דִין (vgl. assyr. *annû* Missethat = Beugung des Rechten) s. v. a. sonst מִשְׁפָּט חֲסֵה, und daß er רַב־צָרָקָה nicht beugt (vgl. עֲנָה צָרָק 8, 3) will positiv sagen, daß er die Gerechtigkeit in ihrer ganzen Fülle ohne Schmälerung zur Geltung kommen läßt: רַב־צָרָקָה ist das Abstractum zu צָרָק כְּבִיר 34, 17., also *summa justitia*. Man kann sich versucht fühlen רַב־צָרָקָה zu מִשְׁפָּט וְרַב־צָרָקָה zu ziehen (Schlottm. Kamph.) oder וְרַב nach Spr. 14, 29 statt וְרַב zu lesen, aber der Ausdruck, den man so gewinnt, ist noch mislicher als die Verbindung מִשְׁפָּט • לֹא עֲנָה; nicht bloß mislich aber, sondern eine falsche Pointe an die Stelle der richtigen setzend ist die LXX LXX Hier.), wonach Rosenm. Ges. Hirz.: er erwidert nicht d. i. gibt dem Menschen keine Rechenschaft. Mit Recht theilt die Acc. v. 23 in zwei Hälften, deren zweite mit מִשְׁפָּט beginnt — ein bedeutsames ו, zu welchem J. H. Michaelis bem.: *Placide invicem in Deo conspirant infinita ejus potentia et justitia quae in hominibus saepe disjuncta sunt*. Elihu schließt mit der praktischen Folgerung: Darum fürchten ihn (וְרָאִיּוּ Perf. des Erfahrungsthat-sächlichen; LXX Syr. Hier.: וְרָאִיּוּ, aber die Tempusfolge ist wie 36, 25) Menschen, näm. rechter Art, gesunden Schlages, unverdorrene, unverbildete; nicht sieht (beachtet) er Herzens-Weise d. i. die ihm gegenüber ihr לֵב ihren Verstand geltend machen, statt demütig dessen Beschränktheit zu erkennen und bekennen. Das *qui sibi videntur* (Hier.) liegt nicht in לֵב (vgl. Ex. 31, 6 und dagegen Jes. 5, 21), sondern im Gegensatze. Hier. Rosenm. Stick. u. A.: den nicht schaut die Gesamtheit der Hochweisen, aber dieser Ged. würde erfordern וְרָאִיּוּ oder wenigstens וְרָאִי. Die assonirende Zusammenstellung von וְרָאִי und וְרָאִי ist häufig z. B. 6, 21; וְרָאִי ist weder wie 28, 24 oder 41, 26 noch wie in dem denkwürdigen Gottesworte an Samuel 1 S. 16, 7 gebraucht, dagegen läßt sich 34, 21 und bes. Ps. 138, 6 vergleichen.

Gott gegen Iobs Anklage der Ungerechtigkeit zu vertheidigen ist Elihu's Hauptzweck (36, 2—4) auch in dieser letzten Rede. Er zeigt wie Allmacht, Liebe und Gerechtigkeit in Gott beisammen sind. Die Allmacht Gottes erkennend sollen wir uns hüten, den über uns und unser Fassungsvermögen schlechthin Erhabenen zu meistern; die Liebe

Gottes erkennend uns hüten, seine auf unser Heil abzweckenden Leidensschickungen für feindliche Verfolgung zu erklären; seine Gerechtigkeit erkennend uns hüten, unsere eigne Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen geltend zu machen und uns so der bußfertigen Beugung unter seine wolgemeinte Züchtigung zu entziehen. Das Eigentümliche der Reden Elihu's tritt in dieser vierten gleich scharf wie in der ersten hervor: 1) Sie fordern von Iob bußfertige Beugung, nicht indem sie ihn wie die Drei grober gemeiner Sünden anklagen, sondern weil auch bessere Menschen an verborgenen sittlichen Schäden leiden, welche von ihnen erkannt werden müssen, um nicht daran zu Grunde zu gehen; Elihu leistet hier Iob was bei Bunyan (Pilgerreise Cap. 4) im Hause des Auslegers jener Diener, welcher den Saal auskehrt, so daß Christ von dem auffliegenden Staube schier erstickt wäre. Sodann 2) lehren sie, daß Gott sich eben solcher Leiden, wie jezt Iobs, bediene, um dem Menschen seine verborgenen Schäden zur Erkenntnis zu bringen und ihn, wenn er sich davon heilen läßt, um so reichlicher zu segnen, daß somit die Leiden der Gottesfürchtigen heilsame Arzneien, erzieherische Züchtigungen, rettende Warnungen seien und daß sich also wahre, nicht bloß geheuchelte Frömmigkeit in der Leidenschule durch ernste Selbstprüfung, reuige Selbstanklage, demüthige Ergebung bewähren müsse.

Elihu enthebt demnach das Leiden Iobs dem Gesichtspunkte der Frevler-Strafe (s. 32, 3). Andererseits aber macht er doch Iobs Sünde zur Ursache seines Leidens, während im Sinne des übrigen Buches Iobs Leiden von vornherein mit Sünde Iobs gar nichts zu schaffen hat, sondern ihn als den Gerechten der er ist bewähren soll: sein Leiden war wirklich kein verdientes, es war ein Räthsel, unter das es sich, ohne daran zu rütteln, demüthig hätte beugen sollen. Daß er dies nicht thut, das ist die Versündigung, deren ihn Jahve überführt, wogegen er ihm gegenüber den drei Freunden Recht gibt. Mit dieser Kritik Iobs, welche Gott selbst vollzieht, ist die in den Reden Elihu's vorliegende Kritik kaum vereinbar. Der ältere Dichter kettet im Gegens. zu der falschen Vergeltungslehre Sünde und Strafe oder Züchtigung im Leiden Iobs gänzlich auseinander, und lehrt, daß es ein Leiden der Gerechten gebe, welches lediglich auf Prüfung und Bewährung derselben sein Abschn hat. Sein Thema, nicht Elihu's (wie Simson¹ mit Hengstenberg meint), ist das Geheimnis des Kreuzes. Denn Kreuz im biblischen Sinne ist Leiden welches die Gerechtigkeit der Leidenden zum Anlaß und die Förderung und den Sieg des Reiches Gottes zum Grunde und Ziele hat. Leiden um eigner Sünde willen ist kein Kreuz. Elihu aber läßt Sünde und Leiden unzertrennlich beisammen und setzt der falschen Vergeltungslehre die Unterscheidung erzieherischer Züchtigung und strafrichterlicher Vergeltung entgegen. Zwar behaupten Riehm und Kamph. daß auch er 36, 13 ff. neben der Züchtigung die Prüfung und Bewährung als Zweck des Leidens der Frommen hervorhebe, aber wir

1) Zur Kritik des B. Hiob 1861 S. 34.

finden das nicht. Und angesichts dieses Sachverhalts drängt sich uns immer aufs neue¹ die Folgerung auf, daß der Abschn. Elihu seine Entstehung dem Streben verdankt, die schwindelerregende Kühnheit, mit welcher der ältere Dichter seine Idee zur Darstellung bringt, zu mildern. Der Verf. hat bei dem B. Iob Aehnliches gefühlt, wie jeder Christ fühlen muß. Eine solche Behauptung gänzlicher Schuldlosigkeit, wie wir sie gegenüber freundschaftlichen Bußermahnungen in Iobs Reden vernehmen, ist allerdings da wo „der Staub des Saales aufgefliegen ist“ nicht möglich. Die Freunde haben nur darin gefehlt, daß sie Iob mehr und mehr zu einem verdienstermaßen bestraften Frevler machten. Elihu weist ihn auf Selbstüberhebung, fleischliche Sicherheit und überhaupt jene Schäden hin, von denen sich auch der Frömmste nicht freisprechen kann und darf. Eine „zarte Musik“ (Godet) möchte ich diese Reden nicht nennen, sie ist im Gegentheil sehr schrill wie z. B. was Eliphas עֵלִיפָאס heißt hier 36, 13. 18 אֶחָד und חֶמֶה genannt wird; aber daß Iob sie schweigend hinnimmt läßt sich doch als Erfüllung der Zusage 6, 24 ansehen.

Wir verkennen auch nicht daß die Einleitung der Reden Elihu's 32, 1—5 der Idee des Ganzen gemäß ist, denn es verhält sich wirklich so, daß Iob sich nicht zu rechtfertigen gewußt hat, ohne Gott anzuklagen, und daß die Freunde Gott nicht zu rechtfertigen gewußt, ohne Iob anzuklagen. Aber daß Elihu dies so leiste, wie es die Grundvoraussetzung des Buches erwarten ließe, wie Riehm urtheilt, will sich uns beim besten Willen nicht herausstellen, und wir wagen auch nicht mit Godet zu behaupten, bis der Schleier gehoben wird, sei und bleibe was Elihu sagt die wahre Lösung. Denn den Schleier hebt auch Jahve nicht, Elihu aber, von dem Hgst. behauptet daß er ihn hebe, hebt ihn in einer mit dem Prologe nicht stimmenden Weise. Diese und andere Erwägungen, besonders daß die Rede Jahve's 38, 2 voraussetzt, Iob habe zuletzt gesprochen und sei noch im Sprechen begriffen, während er auf Elihu's Reden sich ausschweigt; ferner daß Elihu im Epilog unberücksichtigt bleibt und, was allein schon als Beweis genügt, daß seine Reden weit hinter der künstlerischen Vollendung des übrigen Buchs zurück bleiben, wie sogar an unwillkürlich unterlaufenden Reminiscenzen aus jenem zu Tage tritt (vgl. 33, 15 mit 4, 13; 34, 3 mit 12, 11; 35, 5 mit 22, 12; 35, 8 mit 22, 2; 37, 8 mit 38, 40), vertreten uns den Weg zum gewünschten Ziele. Auch manche dem übrigen Buche fremde Ausdrücke wie חַיָּה, חַיָּה (für חַיִּים), חָה, Constructionen wie בָּחַר עַל 36, 21 und יָדַע עַל 37, 16., und Redensarten wie אֵלֶּה אֲנִי 33, 16. 36, 10. 15 und עֲבַר בְּשִׁלְחָה 33, 18. 36, 12., sind Anzeichen eines anderen Schriftstellers. Daß der Abschnitt Elihu mit dem übrigen Buche gleiches hebräoarabisches und zwar hauranisches Gepräge und gleiche Wechselbeziehungen zu älteren und jüngeren Schriftstücken gemein hat, erklärt sich daraus, daß der Verf. das ältere Buch ganz und gar mit sich verschmolzen hat (wie allein schon die Berührungen

1) s. Herzogs RE Art. Hiob S. 119.

der 4. Rede mit c. 28 und den Reden Jahve's beweisen) und daß er allem Anschein nach ein Landsmann des älteren Dichters ist. Denn מַעֲבָר 34, 25 ist ein Aramaismus wie ihn jederzeit ein Dichter wagen konnte; עָבַר (nachbiblisch עָבַר) 37, 4 ist ein sonst nicht vorkommendes aber deshalb nicht junges Wort; פְּרָעוֹ 33, 24 gehört zu den Arabismen dieses Abschnitts; Wörter wie פֶּשַׁת, חֶם, קֶע verrathen Vorliebe zu bedeutsamen Kürzen des Ausdrucks — die stilistische Verschiedenheit erklärt sich durchweg aus Verschiedenheit der Person, ohne in eine um vieles jüngere Sprachzeit hinabzunöthigen. Der Verf. dieser Reden bekundet sich durch nichts als „ein halbes Jahrtausend jünger“ (Holtzm.): er ist der zweite Herausgeber des Buchs, möglicherweise der erste, der den bis dahin verborgenen Schatz, durch seine eigne dichterisch zurückstehende, heilserkenntnisgeschichtlich aber unschätzbare Einlage bereichert, ans Licht zog.

Wir erinnern uns nun, daß in der nach unserer Ansicht letzten Strophe der letzten Rede Iobs 31, 35—37 dieser die göttliche Entscheidung zwischen sich und seinen Gegnern herbeiwünscht, ja herausfordert. Daß er sich für einen צַדִּיק hält, ist an sich untadelig, denn er ist es; daß er aber מַצְדִּיק נַפְשִׁי מֵאֱלֹהִים ist d. h. seine eigne Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen behauptet und durch sein eignes Recht das göttliche in Schatten stellt, das ist zwar erklärlich als die Folge der falschen Vorstellung, die er sich von seinem Leiden macht und in welcher er von den Freunden bestärkt wird, aber da Gott seinem Wesen nach nie Unrecht thun kann, so ist alle Rechthaberei des Menschen Gotte gegenüber ein sündliches Angehen wider das Geheimnis göttlicher Führung, unter welche er sich vielmehr demütig beugen sollte. Wir haben aber gesehen, daß die falsche Vorstellung Iobs von Gott als seinem Feinde, dessen Verfahren er als ein gerechtes nicht anerkennen kann, nicht seine ganze Seele erfüllt. Die Nacht der Aufrechnung, in die er gehüllt ist, wird durchbrochen von Lichtblicken zuversichtlichen Hoffens auf Gott als seinen Rechtfertiger und Erlöser. Fleisch und Geist, Natur und Gnade, Wahn und Glaube sind in ihm im Kampfe. Diese zwei Elemente sondern sich im Verlauf des Streitgesprächs immer schärfer, aber zum Siege des Glaubens über den Wahn kommt es nicht, es gehen in Iobs Seele zwei Vorstellungsreihen unvermittelt neben einander. Die Monologe laufen zur Hälfte in das demütige Bekenntnis aus, daß Gottes Weisheit unausforschlich und Gottesfurcht der dem Menschen beschiedene Antheil an der Weisheit sei, zur andern Hälfte in die trotzigste Herausforderung, das Gott auf seine Selbstvertheidigung antworten möge, und das vermessene Erbieten, ihm über jeden seiner Schritte Rechenschaft zu geben, ja mit fürstlichem Hochgefühl vor ihm hinzutreten. Soll nun der Ausgang des Drama's der sein, daß sich Gott wirklich als Iobs Rechtfertiger und Erlöser offenbart, so wird Iobs Trotz und Vermessenheit vorher gestraft werden müssen, damit die Demut und Ergebung den Sieg

darüber erlange. Gott kann sich zu Iob nicht als seinem Knechte bekennen, ehe dieser die sündige Schwäche, unter der er sich als Knecht Gottes bewährt hat, bußfertig als solche erkennt und so sich in seinem wahren Wesen, welches keine erkannte Sünde hegt, aufs neue darstellt. Das geschieht, indem Jahve erscheint und den Titanen erst recht winzig in seinen Augen macht, um den äußerlich und innerlich Erniedrigten dann zu erhöhen.

Die Lösung im Bewusstsein c. XXXVIII—XLII, 6.

Die erste Rede Jahve's und Iobs Antwort c. XXXVIII—XL, 5.

Schema: 4. 8. 8. 8. 6. 6. 6. 6. 6. 10. 7 | 8. 8. 8. 12. 15. 10 | 2. 4. 1

[Da antwortete Jahve dem Ijjôb aus dem Sturme heraus und sprach:]

2 Wer da verdunkelt den Rathschluß

Mit Reden ohne Erkenntnis?

3 Auf gürtete als ein Mann deine Hüften:

Ich will dich fragen und du berichte mich!

„Der Allmächtige erwidere mir!“ hat Iob 31, 35 gesagt; Er erwidert nun wirklich und zwar aus dem Sturme heraus (*Chethib* nach einer nur hier und 40, 6 vorkommenden Schreibweise מַחֲסֵרָה), welcher der Verbote seiner Selbstoffenbarungen in der Niederwelt zu sein pflegt, derj. wenigstens, durch welche er sich in seiner ehrfurchtgebietenden Größe und richterlichen Hoheit zur Erscheinung und Geltung bringt; der Art. ist der gattungsbegriffliche. Man übers. nicht: wer ist derjenige welcher . . was הַמַּחֲסֵרָה heißen müßte, sondern: wer doch (da) ist verfinsternd, הַמַּחֲסֵרָה macht das fragende מִי lebhafter und fingerzeigender Ges. § 122, 2., das Part. מַחֲסֵרָה ist der Voraussetzung günstig, daß Iob unmittelbar vorher solche Reden geführt und von Jahve, ohne daß ein Zwischenredner aufgetreten, darin unterbrochen wird. Absichtlich heißt es עֲצָה für עֲצָתִי (vgl. עֲמִי für עַם Jes. 26, 11), um das, um was es sich handelt, qualitativ (was Rathschluß ist) zu bez.: es ist ein absichts- und zusammenhangsvoller Rathschluß oder Plan, den Iob verfinstert d. i. falsch beurtheilend entstellt oder wie wir sagen: in falsches Licht stellt, und zwar durch einsichtslose Reden. Indem nun Jahve sich mit Iob auf eine Verhandlung in Frag' und Antwort einläßt, thut er nicht etwa was Iob gewünscht (13, 22) und noch weniger was er gefürchtet (9, 16—18), sondern etwas Anderes worauf Iob gar nicht gedacht hat. Er überrascht ihn mit Fragen, die ihm, dem keiner Antwort darauf Fähigen, das Unrecht und die Widersinnigkeit seines herausfordernden Auftretens zum Bewußtsein bringen sollen. Statt בִּקְבֹר (der reci-

1) Wesentlich ebenso Merx und nur deshalb anders weil er das Oktastich für die Grenze des Strophenumfangs hält und weil er in 38, 34 ff. drei Zeilen, im Bilde des Rosses 39, 19—25 eine Zeile hinzudenkt, im folgenden Bilde der Raubvögel aber eine ausmerzt.

pirten LA Ben-Aschers) bot der Text Ben-Naftali's בָּנִי (wie Ez. 17, 10), um nicht zwei so gleichartige aspirirte *mutae* zusammentreffen zu lassen. Ueber das Fehlen des Artikels vgl. zu 16, 14.

- 4 Wo warst du als ich gründete die Erde?
Sag' an wenn du so urtheilsfähig bist!
- 5 Wer hat bestimmt ihre Maße, falls du es weißt,
Oder wer hat gespannt über sie die Meßschnur?
- 6 In was sind ihre Säulenfüße eingesenkt,
Oder wer hat hingeworfen ihren Eckstein,
- 7 Während jubelten zusamt die Morgensterne
Und jauchzten alle Gottes-Söhne!

Das Examen beginnt mit einer ähnlichen Frage wie 15, 7 f.; dem Meisterer Gottes als solchem gegenüber hatten die Freunde Recht, obwohl nur negativ, da ihr Gebaren, als ob sie den Schlüssel zum Geheimnis göttlicher Weltregierung besäßen, auf Selbsttäuschung beruhte. בִּינָה bed. Verstandnis gewinnen Spr. 4, 1 oder besitzen 1 Chr. 12, 32. 2 Chr. 2, 12 oder יָדַע nicht im Sinne von *novisse*, sondern *cognoscere* gefaßt) sich aneignen Spr. 4, 1. Jes. 29, 24. Mit אָם (vgl. 18^b) wechselt 5^a בִּי, denn בִּי יָדַע bed.: gesetzt daß du es weißt und dieses *si forte scias* ist fast s. v. a. *an forte scis* Spr. 30, 4. Die Herstellung der Erde ist durchweg mit der eines Menschenbauwerks verglichen. Die Frage: wohinein (כֵּן wie 6, 16) sind ihre Säulenfüße oder Grundlagen (Basen) eingesenkt (טָבַע mit etw. Flachem auf etw. aufdrücken, vgl. طَبَق

zwei flache Dinge auf einander legen, dann sowol durch Pressen oder Drücken formen oder prägen, als in weichen Stoff eindrücken d. i. einsenken *immergere* oder einsinken *immergi*) und in anderer Wendung: oder wer hat (von sich weg) hingeworfen (יָרָה, 'werfen' mit dem Vibrationslaut ר) ihren Eckstein (welcher ihrem Gebäude Halt gibt und Festigkeit sichert? — diese Doppelfrage deutet darauf hin, daß die Erde frei im Weltraum schwebt 26, 7. Damals war kein Mensch gegenwärtig, denn die Menschen waren noch nicht geschaffen, die Engel aber waren schon geschaffen und, bei der Grundlegung der Erde zwar nicht als Bauleute, wol aber als theilnehmende Zeugen betheiligt (Schriftbew. 1, 400), begingen sie die Gründung der Stätte der künftigen Menschheit und der liebesrathschlußmäßigen Großthaten Gottes festlich (wie beim Tempelbau Grundsteinlegung Esr. 3, 10 und Einsetzung des Giebelsteins Sach. 4, 7 festlich begangen wurden), denn die Engel sind eher als die sichtbare Welt geschaffen, wie hier vorausgesetzt wird. בָּנִי heißen wie c. 1. 2 die in einer Schöpfungsweise, die sich der Zeugung vergleicht, aus Gott hervorgegangenen und mit ihm Eine πατρίδι bildenden Engel.¹ Die „Morgensterne“ aber werden neben ihnen genannt, weil zwischen Sternen und Engeln, welche beide in צבא השמים

1) Nach dem Minokhired schuf Ahura unter dem Jubelrufe der unendlichen Zeit und anderer Genien. Die Gestirne, von deren Erschaffung des Parsismus schweigt, gehören ihm zu der Geisterwelt, welche vor der Körperwelt existirte. Also auch hier berührt sich die eranische Lehre mit der biblischen (s. Spiegel im Ausland 1868 No. 18).

zusammengefaßt werden, ein von der h. Schrift vielfach bezeugter Zus. besteht¹; das Substrat der Engel, sagt demgemäß Hitz. zu 1, 6., sind die Sterne. בֹּקֶר בֹּקֶר ist der Morgenstern, von dem ein assyr. Syllabar sagt: *Dilbat ina samsi âsi Istar kakkabi* Venus bei aufgehender Sonne ist die Istar unter den Sternen (Schrader in Riehms BL I, 102), vgl. Jes. 14, 12. Den Morgenstern zu nennen veranlaßte der Morgenanbruch der werdenden Erdwelt, von dem die Rede ist, und am meisten empfiehlt es sich doch, daß in dem Plur. mit dem eig. Morgenstern die an jenem Weltmorgen gegenwärtig gewesenen Sterne zusammengefaßt sind (Hofm. Schlottm. Dillm. Hitz.); ähnlich, aber doch ungleich ist בְּסִילִים Jes. 13, 10., welches *per antonomasiam* den Orion und die Sterne seines Gleichen bez. Freude und Licht sind Wechselbegriffe und die Scala der Töne vergleicht sich der Scala des Lichts und der Farben; darum kann die Lichtfülle, in welcher die Sterne des Schöpfungsmorgens zusamt bei Grundlegung der Erde strahlten, als einhelliger Jubel gelten.

- 8 Und [wer] sperrte mit Thüren das Meer,
 Als es durchbrach, aus Mutterschöße hervorging,
 9 Als ich Gewölk als Kleid ihm umthat,
 Und Nebeldunkel als seine Windeln,
 10 Und ich ihm abklüftete meine Grenze
 Und herrichtete Riegel und Thüren,
 11 Und sprach: Bis hieher komme und nicht weiter
 Und hier sei ein Damm gegen deine stolzen Wellen!?

Der Zustand des תָּהוּ וְבִהוּ war die erste Hälfte und der Zustand der תְּהוֹם die zweite Hälfte des Urzustandes der werdenden Erdwelt. Die Frage geht aber nicht auf die תְּהוֹם, in welcher himmlische und irdische Wasser noch ungeschieden waren (Hitz.), sondern mit Ueberspringung dieses Mittelzustandes auf das Erdmeer, dessen Wassermassen Gott wie mittelst Thür und Riegel abschloß, als es, zunächst (was von da an eine seiner Natureigentümlichkeiten geblieben ist) in Nebeldunst eingewandelt (חָתַל v. חָתַל verstecken, versteckt s. und handeln²) und erst nach und nach in seiner Besonderheit sich darstellend, aus dem Innern des noch chaotischen Erdkörpers hervorbrach (יָצָא vom Fötus wie Ps. 22, 10). Die Infinitivconstruction wurde 7^b im historischen Modus der Folge fortgesetzt, hier 8^b in bloßem Imperf. Daß das Meer trotz der Flachheit seiner Ufer sich über das Festland ergießt, ist ein Werk der Allmacht, welche über ihm d. i. ihm Zwang anthuend eine bestimmte Grenze (חָק wie 26, 10. Spr. 8, 29. Jer. 5, 22 = גְּבִיל Ps. 104, 9) brach, näml. die abgeschrofften Wandungen des Meeresbeckens, und welche ebendamt einen festen Verschuß herstellte, hinter dem es verwart wäre. Die Versuchung, שָׁבַר in dem Sinne von הפַּר חָק zu fassen liegt ferne, da שָׁבַר von Gesetzesbruch nicht ge-

1) s. den Aufsatz „Die Bibel und die Sterne“ in Luth. Zeitschr. 1869 S. 409 ff.

2) Also gleicher Abkunft mit חָתַל, dem Namen der Katze.

braucht wird. Die Grenze nennt Jahve als von ihm gezogene חֶקֶל, wie sie Spr. 8, 29 mit Bezug auf ihn חֶקֶל יְהוָה heißt. Statt יִפֹּחַ Jos. 18, 8 hat 11^b das *Chethib* יִפֹּא. Zu רָשִׁית חֶקֶל hinzuzudenken, wenn nicht viell. פֹּא als Subst. gemeint ist (Hitz. vgl. Ew. § 294^a): ein Hier (einen örtlichen *terminus ad quem*) setze man = sei gesetzt gegen die stolze Erhebung deiner Wogen (vgl. das substantivirte אֵל 24, 25).

- 12 Hast du seit deinem Leben entboten einen Morgen,
Angewiesen dem Morgenrothe seine Stätte,
- 13 Daß es erfasse die Zipfel der Erde,
So daß geschüttelt werden die Frevler herunter?
- 14 Daß sie sich wandelt gleich Siegelringes-Thon,
Und die Dinge sich darstellen wie im Gewand,
- 15 Und entzogen den Frevlern wird ihr Licht,
Und der hochgeschwungene Arm gebrochen?

Das Morgenroth, von Einem Punkte aus sich verbreitend, faßt den Teppich der Erde gleichsam bei den Zipfeln und schüttelt (נָעַר wie in *na'ura* Wasserad) die Frevler, die über Nacht sich darauf gelagert hatten, aus ihm heraus. מִיָּמֶיךָ seit deine Lebenstage begonnen wie 1 K. 1, 6 vgl. בְּרִמִּי so lange mein Leben währt Ps. 116, 2. Statt יִדְעָתָה שְׁחָר mit *He otians* liest das *Kerì* (vgl. 2 S. 5, 2) יִדְעָתָה הַשְׁחָר, gewiß mit Recht: der Wechsel von Indetermination und Determination ist wie Hab. 3, 8. Jer. 12, 12 beabsichtigt. Subj. zu 14^a ist die Erde: der Morgenanbruch ist wie der Siegelring, welcher der Erde wie dem Siegelthone (γῆ σφραγιστρὶς Herod. 2, 38) ein bestimmtes Gepräge aufdrückt, die in das Nachtdunkel verschwommenen Formen werden sichtbar und unterscheidbar. Subj. zu 14^b sind nicht Morgen und Morgenroth (Sult.), noch weniger die Zipfel der Erde (Ew. liest, auf dicht bezüglich: יִתְיַבֵּץ, 'sie werden blendend weiß'), sondern die einzelnen Gegenstände der Erde (vgl. Ps. 119. 91): das Licht des Morgens gibt allen ihr eigentümliches Lichtkleid, so daß sie, bisher von gleichmäßigem Dunkel überlagert, nun selbständig auftreten, plastisch hervortreten in der bunten Mannigfaltigkeit ihrer Formen und Farben. In כְּמוֹ לְבוֹשׁ ist לְבוֹשׁ accusativisch gedacht, während in כְּלָבוֹשׁ (Ps. 104, 6) genitivisch (*instar vestis*). Bis zu Ende der Str. steht Alles unter dem logischen Regimen des zweckbegrifflichen לֵ 13^a. Der Frevler Licht ist nach 24, 17 das Nachtdunkel, welches für sie bei ihren Werken der Finsternis dasselbe ist was für andere Menschen das Tageslicht. Dieses Licht *per antiphrasin* entzieht ihnen, den Feinden des eig. Lichts (24, 13), der Sonnenaufgang und die Ausführung der schon vorbereiteten bösen That wird vereitelt (vgl. Jes. 10, 32 f.), Das ג von רָשָׁעִים v. 13 und 15 ist עֵין חֲלוּיָהּ (Strack, *Prolegg. critica in V. T.* p. 92).

- 16 Bist du gekommen bis zu den Sprudeln des Meeres,
Und hast du im Grunde der Tiefe dich ergangen?
- 17 Wurden dir enthüllt die Thore des Todes,
Und sahest du die Thore der Todesnacht?
- 18 Hast du Einsicht genommen in die Breiten der Erde?
Sag' an, wofern du weißt das alles!

Die $\sqrt{\text{נב}}$ hat den Grundbegr. des sich Hervordrängenden, wov. נבך im Arab. von augenfällig emporsteigendem Lande (*nabaka* Hügel, Berglehne) und hier (wurzel- und sinnverw. נבע, syr. talm. נבג, نبع,

نبط *scaturire*) von hervorquellendem sprudelndem Wasser; Hitzigs von Olsh. gebilligte frühere Conj. נבלי beseitigt ein vollkommen durchsichtiges Wort. Ueber חקר s. zu 11, 7. Was Iob v. 17 gefragt wird, muß er nach seinem eignen Bekenntnis 26, 6 mit nein beantworten. Um den Zusammenstoß zweier Hauchlaute zu vermeiden, fehlt das fragende ה vor התבוננת Ew. § 324^b; es fehlt aber auch sonst wo es selbstverständlich 37, 18. 39, 2. 40, 30. חרבק ער bed. nach 32, 12 sorgsam auf etw. achten; der Sinn der Frage ist also, ob Iob genau Acht gegeben auf die Breiten (רחבי vgl. מרחבי Hab. 1, 6) der Erde und ob er somit umfassende und gründliche Kenntnis derselben besitze; בָּלָה geht nicht auf die Erde (Hahn Olsh. u. A.), sondern neutrisch auf die vorausgeg. Fragpunkte.

- 19 Welches ist der Weg dahin wo wohnt das Licht,
Und die Finsternis wo ist ihre Stätte,
20 Daß du sie hinbringen könntest zu ihrer Grenze,
Und daß du kundig wärst der Pfade ihres Hauses?
21 Du weißts, denn damals wurdest du geboren,
Und die Zahl deiner Tage ist groß! —

Die Fragen v. 19 betreffen die Principien des Lichts und der Finsternis d. i. ihre letzten Gründe, von wo aus sie in kosmische Erscheinung treten. רִשְׁפֵּי-אֵוֶר ist virtueller Genitiv, regirt von הִרְרָה. Was von der Grenze d. i. dem äußersten Ausgangsorte der Finsternis und den Pfaden zu ihrem Hause gesagt ist, gilt auch vom Lichte (vgl. 24, 13); das Suff. geht auf das eine wie das andere: Licht und Finsternis haben einen für den Menschen unnahbaren und seiner Forschung unerreichbaren letzten Entstehungsgrund, der Mensch ist unvermögend, sie zu erfassen und zu ihrer Grenze d. i. dem *terminus a quo* ihrer Gebiete zurückzubringen oder, wie wir sagen, sie bis zu ihren Ursprung zurückzuverfolgen; er kennt nicht die zu ihrem Hause, d. i. dahin wo sie zu Hause sind, führenden Steige (vgl. zu der genit. Verbindung Gen. 3, 24. Spr. 7, 27). Das Zugeständnis v. 21 ist ironisch: ja du bist so alt wie der Schöpfungsanfang, wo Licht und Finsternis als unterschiedliche gegen einander abgegrenzte (s. 26, 10) Naturmächte in die entstehende Welt eingeführt wurden, du bist so alt als die Welt, um genaue Wissenschaft von ihrer und deiner gleichzeitigen Entstehung zu haben (s. 15, 7). Wie bei אָז (Ew. § 136^b) ist 15, 7 bei einer rückwärts blickenden Frage das zweite Tempus Ausdruck eines Geschehens in der Sphäre der Vergangenheit. Die Attraktion bei מִסְפָּר ist wie 15, 20. 21, 21: überall richtet sich das Präd. nach dem Genitiv.

- 22 Bist du gekommen zu den Vorräthen des Schnee's
Und sahst des Hagels Vorräthe du,
23 Die ich aufgespart für Drangsals-Zeit,
Für den Tag der Schlacht und des Krieges?
24 Welches ist der Weg, da sich theilt das Licht,
Sich verbreitet der Ostwind über die Erde?

Die Fassung der Frage v. 22 (vgl. Ps. 135, 7) bemißt sich allerdings nach dem Kindheitsstande altertümlicher Naturerkenntnis, zugleich aber nach der Aufgabe des Dichters und sogar, wie hier in der Hervorkehrung der verderblichen Wirkungen nicht bloß des Hagels, sondern auch des Schnee's, nach der Scene des Vorgangs; Wetzstein besitzt ein Schreiben des Muhammed el-Chatîb el-Boşrâwi, in welchem dieser einen furchtbaren Schneefall in Hauran schildert, durch welchen im Febr. 1860 zahllose Schaf- Ziegen- und Kameelherden und viele Menschen umgekommen sind. קֵץ-צָר könnte nach 24, 1. 19, 11 Gerichtszeit für Dränger d. i. Widersacher bed., besser aber nach 36, 16. 21, 30 Drangsals-Zeit; starker Schneefall, heftiges Schloßenwetter bringen schwere Zeiten über Menschen und Vieh und geben zuweilen auch in feindlichem Zusammenstoß (קָרָב v. קָרַב / aneinanderstoßen) und Krieg die gottgewollte Entscheidung (Jos. 10, 11 vgl. Jes. 28, 2. 17. 30, 30. Ez. 13, 13). In 24^a ist nicht wie 19^a die Ausgangsstätte, sondern die Vertheilungsweise des Lichts über das Weltall gemeint, wie 24^b die Gesetze, nach denen der Ostwind sich über die Erde ergießt d. i. verbreitet; אֵשׁר ist nicht der Blitz (Schlottm.), sondern das Licht überhaupt: Licht und Wind (beispielsweise der von Sonnenaufgang her) stehen als unberechenbar in ihren Bahnen neben einander; יָחַד *se diffundere* wie Ex. 5, 12. 1 S. 13, 8. Ges. § 53, 2.

- 25 Wer spaltet der Regenflut Kanäle
Und den Weg dem Donnerstrahle,
26 Daß es regnet auf Land wo Niemand wohnt,
Auf die Wüste die von Menschen leer,
27 Zu sättigen Oede und Verödung
Und sprießen zu lassen frischen Graswuchs?

In 25^a ist die Herableitung überschwemmender Regenflut nach bestimmten Gegenden der Erde gemeint — diese dem Platzregen, dem Wolkenbruch erdwärts angewiesene Richtung wird einem vom Himmel erdwärts geführten Aquäduct verglichen — und erst 25^b ist wörtlich so wie 28, 26 vom Blitze die Rede, welcher, für den Menschen unberechenbar, bald hier bald dort einschlägt. Ueber פֶּלֶג (= فَلَاج

s. zu Spr. 5, 16. Eine solche Flut, die sich ein Rinnsal gespalten, heißt eben פֶּלֶג. Jene Leitung des Regens nach bestimmten Bereichen erstreckt sich auch auf die menschenlose Steppe. בֶּלֶא (für בֶּלֶא) ist virtuelles Adj. (s. zu 12, 24), womit relatives בֶּלֶא-אֲדָמָה wechselt (vgl. Jer. 2, 6); die superlativische Verbindung שָׂדֵה וּמִשְׁאֵה (v. שָׂדֵה = שָׂדֵה wüste s. und dröhnen d. i. wüste tönen) ist wie 30, 3.

- 28 Gibts für den Regen einen Vater,
Oder wer erzeugt des Thaus Tropfen?
29 Aus wessen Schöß geht hervor das Eis,
Und Reif des Himmels wer gebiert den?
30 Gleich Stein verdichten sich die Wasser,
Und des Wasserschwalls Fläche schließt sich zusammen.

Auf den Wind folgt der Regen (vgl. z. B. Spr. 25, 23). Regen und Thau haben keinen geschöpflichen Vater, Eis und Reif keine geschöpf-

liche Mutter. Daß מִי הוֹלִיד מִי nach dem Erzeuger, מִי יָלְדוֹ מִי nach der Gebälerin fragt (s. Hupf. zu Ps. 2, 7), zeigen beidemal die Parallelglieder; *ex utero cuius* heißt מִי מִבֶּטֶן im Untersch. von מִי מִיָּה *ex quo utero*. אֲגִלֶּיִךָ wird von LXX B א trefflich βόλους δρόσου übers.: Ges. Schlottm. corrigiren βόλους, aber βῶλος bed. nicht bloß die Scholle, sondern auch den Klumpen und die Kugel, es sind die nach Art des tropfbaren Flüssigen, wenn es sich selbst überlassen bleibt, in Kugelgestalt zusammenhaltenden (LXX A: συνοχὰς καὶ βω. δρ.) Wassertheilchen des Thaues gemeint, v. אֲגִל, welches nicht mit אָגַל, sondern mit اَجَل *retinere*, II *colligere* (wov. *agil* stehend Wasser, *ma'gal* Dämpfel, Teich) zusammengehört; אֲגִלֶּיִךָ ist Constr. wie אֲגִלֶּיִךָ von אָגַל. Die Wasser „bergen sich“ indem sie als Flüssiges verschwinden, also gefrieren; die Fläche der Wasser (LXX ἀβεβούς, wofür Zwingli *in marg.* ἀβύσσου) „packt sich gegenseitig“ oder drängt sich aneinander, indem sie sich zu einem festgeschlossenen Continuum gestaltet (41, 9 vgl. 37, 10).¹

- 31 Kannst du das Gewinde der Pleiaden knüpfen,
Oder die Bande des Orion lösen?
32 Kannst du herausführen die Mondstationen zu rechter Zeit,
Und das Bärengestirn samt seinen Kindern leiten?
33 Kennst du die Gesetze des Himmels,
Oder bestimmst du seinen Einfluß auf die Erde?

Daß מִצְרֵנֶיהָ hier das Gebinde oder Gewinde (v. צָרַן = צֶנֶר 31, 36) bed., ist außer Frage gestellt durch die übereinstimmige Uebers. der LXX (δεσμόν) und des Trg. (צִירָה = σείράς), das Zeugnis der Masora, wonach das Wort hier eine andere Bed. als 1 S. 15, 32 hat, und die Sprache des Talmud, in welcher מִצְרֵנֶיךָ *Kêlim* c. 20 die Endknoten einer Matte, mit deren Lösung sie auseinandergeht, und *Succa* 13^b die Bande (aus Binsen), womit Weidenzweige, um eine *Succa* zu bilden, oben zusammengeschnürt werden, מִצְרֵנֶיךָ aber *Sabbat* 33^a Myrtensträuschen (um am Sabbath daran zu riechen) bed.; מִצְרֵנֶיהָ erklärt sich also nach der oben zu 9, 9 erwähnten pers. Vergleichung der Pleiaden mit einem Juwelen-Bouquet und nach der mit einem Halsband (*ikd-et-turajâ*) z. B. bei Sadi im Gulistan S. 8 der Uebers. von Graf: „als wären die Baumwipfel vom Halsband der Pleiaden umflossen.“² מִצְרֵנֶיהָ bed. den Haufen³, so daß Beigel (bei Ideler, Sternnamen S. 147) nicht

1) s. über Eis in Syrien und Palästina Seetzens Reisen 4, 148.

2) Vgl. die arabischen Dichterbilder von den Pleiaden bei Hengstenberg, *Amrulkaisi Moallakah* (1823) p. 40 s.

3) Das V. צָרַם ist im *Pi*. (aufhäufen, einen Haufen bilden, *part. mukawam* aufgehäuft) und *Hithpa*. (sich anhäufen, zuhauf kommen) in Syrien noch allgebräuchlich und *kam* heißt jede vor Alters verödete Ortschaft, deren Bausteine wüste Haufen bilden [vgl. Fleischer, *De Glossis Habichtianis* p. 41 s.]. Wenn nach Kamus im Altjemanischen *kim* im Sinne von *mukâwim* den Genossen (synon. *chilt, gils*) bed., so wäre das Neutrum מִצְרֵנֶיהָ die Genossenschaft oder ein Haufen, Complex (*coetus*) von Genossen. Viell. dachte man sich die מִצְרֵנֶיהָ als einen Trupp Kameelreiter, wenigstens nennen die Beduinen den Stern unmittelbar vor dem Siebengestirn der Pleiaden den *hâdi* d. h. den dem Zuge vor-

übel übers.: „Kannst du die Brillanten-Rosette der Pleiaden zusammenreihen.“ Was **בְּסִילִי** (von dem, wie es scheint, der Monat **בְּסִילִי** assyr. *kušallu* oder *kišilivu* den Namen hat) betrifft, so halten wir fest, daß es den Orion bez. (wonach die griech. Ueberss. *Ὠρίων*, die syr. *gaboro*, die armenische *haik*¹, das Trg. **נִפְלָא** oder **נִפְרִילָא** der Gigant); Orion und die Pleiaden sind am syrischen Himmel länger des Jahrs, als bei uns, sichtbar und kommen dort um 17⁰ höher als bei uns über den Horizont. Allerdings ist das Bild von einem an den Himmel gefesselten Riesen als semitische Anschauung noch unerwiesen und man könnte deshalb versucht sein, **בְּסִילִי** mit Saad. Gecat. Abulwalid u. A. für den *Suhêl* d. i. Kanopus zu halten, zumal da dieser als säumiger Helfer (**בְּסִילִי** hebr. der Thor, arab. der Träge *ignavus*²) in sagenhafte Bez. zu dem Bärengestirn gesetzt wird, welches (nicht die Gluckhenne **זִנְהָא**, wie das Trg. übers.) hier **עֵרֶשׁ** wie **9, 9 עֵשׁ** heißt und als Todtenbahre **נֶעֱשׂ** (noch jetzt Name dieser in den syr. Städten und Dörfern) mit den die Leiche ihres von *Gedi* dem Polarstern getödteten Vaters geleitenden Söhnen und Töchtern betrachtet wird. Vom Orion verstanden sind **מְשֻׁכוֹת** (v. **מָשַׁךְ** Richt. 5, 14 = **مَسَك** *tenere, detinere*) die Fesseln

(vgl. **مَسَكَة** *compes*, syn. **مَقْرُور** 39, 5), womit er an den Himmel geschmiedet ist (denn den Gurt des Orion, welcher neben dem Knoten der Pleiaden bei den Arabern sprichwörtlich ist, s. DMZ IX, 385., kann **מְשֻׁכוֹת** nicht bed.); vom *Suhêl* verstanden, wären es die Hemmnisse, die ihn frühzeitig aufzubrechen und das Ziel zu erreichen verhindern.³

reitenden Sänger, welcher durch die Töne der *hidâh* [s. oben zu 3, 6] die Kameele fröhlich stimmt und dadurch zur Eile antreibt. Auch das arab. *ṭarāijâ* (das Diminutivfemininum von *ṭarān*) bed. den Sternhaufen von dem gern in Bezug auf Sterne gebrauchten **نَجْمَات** zahlreich s. Der gew. arab. Name der Pleiaden ist *el-negm*, das Gestirn **نَجْمَات** *εἶς*, weil sie (bes. durch ihre monatlichen Conjunctionen mit dem Monde) der Zeitmesser und Kalender der Nomaden und Landbauern sind. Wetzst. [vgl. DMZ XXII, 95.]

1) s. Spiegel, Eranische AK 1, 732.

2) Nöldeke in dem Art. Orion in Schenkels BL geht von der irrigen Voraussetzung aus, daß **كسسل** urspr. straucheln = **כַּשַׁל** bed.; der Wurzelbegriff von **כַּשַׁל** **כַּסַּל** (versch. v. **כַּשַׁל**) ist der des Dicken, Massigen, Fleischigen (vgl. zu Spr. 1, 22 u. ö.).

3) Im Juni 1860 war ich in einem Lager der *Mo'gîl*-Beduinen Zeuge eines Zankes, in dem Einer Andere beschuldigte, durch ihre Saumseligkeit dem Feinde den Raub seiner Kameele ermöglicht zu haben, und als die Beschuldigten versicherten, bald nach dem Ueberfalle zur Verfolgung der Räuber aufgebrochen und erst bei Sonnenuntergang umgekehrt zu sein, rief der Mann aus: Wahrhaftig ihr kamt mir zu Hülfe wie *Suhêl* dem *Gedi* (**פֻּזַחַת לִי פֻזַּח סוּחֵל** *ללגרי*). Ich fragte meine Nachbarn, was die Worte bedeuteten, und erfuhr, sie seien ein Sprichwort von häufiger Anwendung und folgendem Ursprunge. Der *Gedi* (d. h. der Polarstern, in Damask *mismâr* **מִשְׁמַר** genannt) tödtete den *Na's* (**נֶעֱשׂ**) und wird deshalb von den Kindern des Getödteten, welche die Blutrache am Mörder ausüben wollen, allnächtlich umkreist. Voranziehen die Söhne (weshalb die Dichter gewöhnlich *beni* statt *benât* *Na's* sagen) mit des Vaters Leiche und hinter diesen die Töchter. Die eine der Letzteren heißt die *waldâna* Wöchnerin; sie hat erst kürzlich geboren und trägt ihr Kind in ihrem Schoße,

Der Name der מְזָרוֹת (LXX μαζοντορθ) ist jetzt auf assyr. Thontafeln als Benennung der drei Nachtwachen, in welche die Nacht getheilt ward, aufgefunden worden. Die Nachtwache heißt *mazarta* (v. מזר = נצר) und der Plur. kommt neben Gestirnen vor: „Ich beachtete nicht die Sterne des Himmels (*kakkab samamî*) und nicht *mazarati*“ — wir verstehen darunter bis auf weiteres die Mondwachen d. h. Mondstationen, welche das den Monat messende Fortrücken des Mondes bezeichnen.¹ Wacht *mazarta* und Station *šibittu* kommen auch im Assyr. als Synonyma vor. Im Arab. heißen diese 28 Mondstationen (die *naxatra* des Inder²) منازِل (v. نزل hinabsteigen, sich niederlassen); man darf aber daraus nicht schließen, daß מְזָרוֹת und מְזָלוֹת 2 K. 23, 5 ein und dasselbe sei (obwol מְזָרָה ‚dein Glückstern‘ auf cilicischen Münzen diesen Lautwechsel nahe legt); מְזָלוֹת scheint die 12 Zeichen des Thierkreises, die gleichfalls als *menāzil* oder *buruğ* (Stationshäuser) gedacht wurden, zu bez., der spätere Sprachgebrauch aber trug מְזָל auch auf die Planeten über, welche weil sie in der Aequatorialebene der Sonne liegen wie diese (obwol unregelmäßiger) durch die Sternbilder des Thierkreises laufen. Die Frage 32^a würde, wenn מזרות s. v. a. מזלות, sagen: Kannst du für jeden Monat das bestimmte Zodiakalbild herausführen? Ist aber das jedenfalls zu vergleichende assyr. *mazarati* (*mašarati*) so wie wir angenommen zu deuten, so will die Frage sagen: Kannst du die Mondwachen d. i. den Mond in seiner Tag um Tag veränderten Stellung heraustreten lassen d. i. zum Vorschein bringen? Die חֲקוֹת des Himmels (hier wie Jer. 33, 25 vgl. 31, 35) sind die Gesetze nach denen der Himmel seine Gestalt wechselt indem Gestirne erscheinen und verschwinden; מְשַׁטֵּר v. מְשַׁטֵּר ordnen, controliren ist nach Analogie von רָדָה, נָצַר, מָשַׁל mit ב, und שְׁמִים frei als Sing. (Ew. § 318^a) construiert.

34 Kannst du zum Gewölk erheben deine Stimme,
Daß ein Schwall von Wassern dich bedeeke?

35 Entsenden Blitze, daß sie gehen
Und zu dir sagen: Hier sind wir?

36 Wer hat gelegt in die Nieren Weisheit,
Oder wer hat dem Hahne verliehen Einsicht?

von ihrer Niederkunft her ist sie noch blaß. Die klare Atmosphäre des syr. Himmels läßt das Kind im Schoße der *waldane* ganz deutlich erkennen. Um nur dem *Gedi* in dieser Gefahr beizustehen erscheint der *Suhel* im Süden und strebt mit blinkendem Glanze gegen Norden, aber er hat sich zu spät aufgemacht; die Nacht vergeht, bevor er sein Ziel erreicht. Später habe ich diese Erzählung öfter gehört, die auch unter den Hauraniern allbekannt ist. *Wetzst.*

1) Anders Talbot in den biblisch-archäologischen *Transactions* 1872 p. 341: *the watches of the night by coming successively to the meridian*. Schrader in dem Art. Sterne in Schenkels BL versteht nach Sterns Vorgänge unter מזרות = מזלות das Regengestirn, die Hyaden, was schlecht zu 2 K. 23, 5 paßt.

2) s. A. Webers Abb. über die vedischen Nachrichten von den *naxatra* (Mondstationen) 1860 [vgl. Lit. Centralbl. 1859 Col. 665 und Indische Studien IX (1865), 367. 427], und daneben Steinschneider, Hebr. Bibliographie 1861. Nr. 22 S. 93 f.

- 37 Wer zählt die Wolkenschichten mit Weisheit ab,
 Und des Himmels Schläuche, wer legt sie um,
 38 Indem der Staub zu Gußwerk ineinanderfließt.
 Und die Schollen zusammenkleben?

Wie 25^b wörtlich wie 28, 26 lautete, so 34^b wörtlich wie 22, 11; das \aleph von חֶסֶד ist in beiden Stellen dagessirt wie 36, 2. 18. Hab. 2, 17. Was Jahve hier menschlicher Naturkraft abspricht, ist, wie die Gesch. Elia's zeigt (Jac. 5, 18), menschlicher Glaubenskraft möglich, was aber hier außer Betracht bleibt. Immer und immer wieder kommt die Bezeugung göttlicher Allmacht und menschlicher Ohnmacht auf den Regen und das Gewitter mit den Gotte sich zu Diensten stellenden Blitzen zurück. 35^b entfaltet in synon. Parallelismus das וְיִלְכִי (vgl. πάρεσμεν von den Sternen Bar. 3, 34). Die meisten Neuern suchen deshalb nach Schult. auch טַחֲוֶה und שִׁבְיִי zu himmlischen Meteoren und Phänomenen zu machen; man vergleicht zu ersterem den arab. Wolkennamen *tachâ* (*tachwa*), und letzteres, v. שִׁבְיָה (סִבְיָה) *spectare*, soll etwas am Himmel sich zu schauen Gebendes sein: eine Lufterscheinung (Hirz.) oder Lichterscheinung (Ew. Hahn), so daß Umbr. wie auch noch Dillm. Hitz. übers.: „Wer legte Weisheit in die dunklen Wolken (v. طَحَا dunkel s.) und gab Verstand dem Luftgebilde.“

Aber warum soll denn טַחֲוֶה v. טַחֲוֶה طيخ *oblinere, adipe obducere*

hier nicht wie Ps. 51, 8 die (in ein Fettpolster eingebetteten) Nieren bed. und zwar als Sitz des Ahnungsvermögens wie בְּלִיָּה 19, 27 als Sitz tiefinnerlichen Sehns nach Künftigem, zumal da hier, nachdem so eben von Constellationen und siderischen Einflüssen die Rede war, die Erwähnung der Divinationsgabe nicht unerwartet kommt und überdies, wie ein Blick auf die folg. Str. zeigt, der bisher festgehaltene Zus. hier schon in Auflösung begriffen ist? Bed. טַחֲוֶה die Nieren, so liegt es nahe auch שִׁבְיִי psychologisch zu erkl. und Intellekt (Trg. I Syr. Ar.) oder ähnlich (Saad. Gecat.) zu übers., wie Ges. Carey Renan Schlottm. Hgst. Aber es liegt eine andere beachtenswerthe, obwol von Rosenm. Hirz. Schlottm. Hahn nicht einmal erwähnte Ueberlieferung vor, nach welcher שִׁבְיִי den Hahn *gathum* bed. Wir lesen *Rosch ha-Schana* 26^a: „Als ich nach Techûm-Ken-Nisraja kam, erzählt R. Simeon b. Lakiś, nannte man dort die Braut נִינְפִי und den Hahn שִׁבְיִי, wonach Iob 38, 36 zu erkl. ist: שִׁבְיִי = תִּרְנְנִיל“ (vgl. Blau in DMZ XXV, 550. XXVII, 349). Ebenso erkl. der Midrasch *Fajikra rabba* c. 25: „Im Arabischen¹ nennt man den Hahn סִבְיָה.“ Vergleichen wir damit *Fajikra rabba* c. 1: „סִבְיָה ist arabisch, in Arabien nennt man den Propheten סִבְיָה,“ so scheint שִׁבְיִי den Hahn als Schauer, als Propheten zu bez.² Was die Wortbildung betrifft, so wäre sie allerdings eine schlechthin unbegreifliche (Ew. Olsh.), wenn das Wort den Ton auf *penult.* hätte,

1) Die LA ברומי im Jalkut zu Iob § 905 ist nach ebend. I § 615 zu verbessern, wo richtig בערבי.

2) Ähnlich ist der Name des Spechts, welche den spähenden, weissagenden Vogel bed.

aber Codd. und die besten alten Ausgaben haben das *Munach* bei der Endsylbe; Norzi, dem dies entgangen, notirt wenigstens שָׁכִיר mit *Chirek* und Ton auf *ult.* als Variante. Es ist ein sogen. relatives Nomen wie אֱוִיר, נָכִיר, רָגִל u. dgl.¹: שָׁכִיר *speculator* von שָׁכַח (שָׁכַח, שָׁכַח) *speculatio*, wie רִשְׁוִי 1 S. 14, 49 und פָּלֵאִי Richt. 13, 18 (vgl. Ps. 139, 6), eine Nebenform zu dem gleichbed. chald. סָכִיר (סָכִירָא). Bei dieser Grundbed. *speculator* begreift sich, wie סָכִיר im Samarit. das Auge, hier aber bei dem hebr. Dichter den Hahn bed. kann, von welchem z. B. Gregor sagt: *Speculator semper in altitudine stat, ut quidquid venturum sit longe prospiciat*. Daß diese Bed. *speculator* = *gallus* wenigstens in der talmud. Zeit allgemein angenommen war, beweist die dem welcher den Hahn krähen hört vorgeschriebene Beracha: „Gelobt sei der welcher dem Hahne (שָׁכִיר) Einsicht gegeben zu unterscheiden zwischen Tag und Nacht!“ Demgemäß übers. Trg. II: wer hat לְתִרְנוֹל בָּרָא *gallo sylvestri* (wogegen Trg. I לְבָאִי *cordi, scil. hominis*) Verständnis gegeben, seinen Herrn zu loben, und Hier.: (*quis posuit in visceribus hominis sapientiam*) *et quis dedit gallo intelligentiam*. Aehnlich wird im Rigveda V, 85 von Varuna gesagt: „Die Lüfte hat mit Wolken er durchwoben, ins Roß den Muth gelegt, die Milch in Kühe, Verstand ins Herz, in Wasserfluten Feuer (des Blitzes).“ Was bei Cicero *de divin.* II, 26 in Frage gestellt wird: *Quid in mentem venit Callistheni dicere, Deos gallis signum dedisse cantandi, quum id vel natura vel casus efficere potuisset*, nimmt hier Jahve für sich in Anspruch. Passend erscheint in diesem astrologisch-meteorologischen Zus. der Wetterprophet יִזְרָאֵל. ִזְ. unter den Thieren neben den nach semitischer Anschauung (Psychol. S. 268 f.) divinatorischen Nieren; auch der Koran macht den Hahn zu dem Wächter, der die himmlischen Scharen zu ihrem Dienste erweckt, und wie hoch man ihn als prophetisch (mantisch) Begabten stellte, hat Masius in seinen Naturstudien gezeigt; überdies war der Hahnencultus im semitischen Heidenthume ein siderischer Dienst: die Sabier opferten Hähne, bei ihnen wahrsch. (s. Chwolsohn 2, 87) wie der weiße Hahn der Jeziden ein solarisches Symbol (DMZ 1862 S. 365 f.). — In 37^a hat סָפֵר gleiche Bed. wie 28, 27. Die folg. Zeile übers. Hier.: *et concentum coelorum quis dormire faciet*; נָבִילִי bed. aber hier nicht Harfen, sondern Schläuche (vgl. das verwandte Bild Spr. 30, 4) und הַשְׁכִּיב nicht: schlafen legen, sondern hinlegen, umlegen = entleeren, ausgießen, was das arab. *sakaba* geradezu bed. בָּצֵקִי ließe sich activ fassen: indem er gießt, aber nach 1 K. 22, 35 ist auch die intrans. Fassung möglich: indem sich ergießt d. i. zusammenfließt der Staub לְמִינֵץ zu Gegossenem d. i. nicht: zu Flüssigem (vgl. 22, 16), sondern im Gegenh.: zu Gußwerk d. i. wie zu gegossenem Metall (37, 18), denn die trockene, sandige, stäubende Erde wird durch den Regenguß fest gemacht (arab. *firmata est terra imbre*, vgl. لَبَدَ *pluviam emisit donec arena*

1) s. Curtiß, *The name Machabee*, Leipzig, Hinrichs 1876 p. 29.

cohaereret). גִּבְרִים *glebae* wie 21, 33 v. جِبْ رَبِّ mit der Grundbed. zusammenfahren, von der sich dann die Bedd. verdichten, festigen (*murağ'gab* gestützt) und zusammenschrecken abzweigen.

- 39 Erjagst du der Löwin Beute
Und stillst die Gier der jungen Leuen du,
40 Wenn sie sich ducken in den Lagerstätten,
Sitzen im Dickicht auf der Lauer?
41 Wer bereitet dem Raben seine Zehrung,
Wenn seine Jungen zu Gott schreien,
Umherirren ohne Nahrung?

Ueber den Reichtum der alttest. Sprache an Löwennamen s. zu 4, 10 f. Der gewöhnlichste Name אֲרִיָּה verhält sich zu אֵרֶה ebenso wie der arab. Löwenname نهّاس, نهّاس (assy. *nisu*) zu نهّس, Fleisch mit den Vorderzähnen abreißen. אֲרִיָּה ist von der Löwin üblich; der genauere Name dieser ist לִבְיָה, denn לִבְיָה ist = לִבִּי wov. לִבְיָה Löwen und לִבְיָה Löwinen. Die Löwin wird zuerst genannt, weil sie für ihre Jungen (יָרִים) zu sorgen hat, dann die noch jungen, aber doch schon sich selbst überlassenen Löwen בְּיָרִים. Die RA מִלֵּא חָיָה (vgl. חָיָה vom Nahrungsbedürftigen Leben 33, 20) ist s. v. a. מִלֵּא נֶפֶשׁ Spr. 6, 30 (Psychol. S. 204 unt.). Der Psalter bietet hier zu jedem Worte Parallelen, vgl. zu 39^b Ps. 104, 21.; zu רָשָׁח Ps. 10, 10.¹; zu מְעוֹנוֹת *lustra* (hier wie in dem nachgebildeten 37, 8) Ps. 104, 22; zu סֶכֶה das gleichbed. סֶכֶה Ps. 10, 9. Jer. 25, 38. Auch das Bild von den schreienden Raben hat sein Seitenstück an Ps. 147, 9. *quum* hat das zweite Tempus in Präsensbed. nach sich wie Ps. 11, 3. Wie hier, werden auch in der Bergpredigt bei Lucas 12, 24 statt der Vögel des Himmels die Raben genannt, welche allerwärts unter den nach Nahrung suchenden Vögeln sich durch ihr heiseres Gekrächz am bemerklichsten machen.

- 39, 1 Weißt du die Gebärzeit der Fels-Geißen,
Beobachtest der Hindinnen Kreisen du?
2 Zählst die Monde die sie vollbringen
Und weißt die Zeit ihres Gebärens?
3 Sie knieen hin, lassen ihre Jungen durchbrechen,
Werfen ab ihre Wehen.
4 Es erstarken ihre Kinder, werden groß in Wildnis,
Laufen weg und bequemen sich nicht zur Rückkehr.

Auf Nachweis der Ohnmacht folgt Nachweis der Unkenntnis, jedoch *non hic agitur*, wie Bochart bem., *de otiosa et mere speculativa cognitione, sed de ea cognitione quae Deo propria est, qua res omnes non solum novit, sed et dirigit atque gubernat*. Die Str. han-

1) Das Semitische ist reich an solchen die niedergeduckte Positur des auf Beute lauenden Raubthiers bezeichnenden Wörtern, die dann überh. nachstellen, lauern, warten bed. (רָצַח, רָצַח, רָצַח); auch das dem 40^b entsprechende لَعْد *subsedit ei* d. h. *insidiatus est ei* gehört hierher, vgl. Psalter 1 (1859) 500 Anm. (zu 68, 17).

delt von den weiblichen Steingeißen oder Steinböcken *ibices* (viell. mit Einschluß der freilich gattungsverschiedenen Gemsen) und Hirschen; jene heißen רִעָלִים v. רִעָל, (secund. Bildung von עָלָ עָלָ) steigen, also: Felsen-Kletterer. חִילָּל ist *inf. Pil.*: τὸ ὀδίνειν, vgl. das *Pul.* 15, 7; שָׁמַר beobachten ganz so wie Koh. 11, 4. 1 S. 1, 12. Sach. 11, 11. In v. 2 verbindet sich mit der Frage nach der Gebärzeit die nach der Tragzeit (Gen. 25, 24); לִרְחֹנָה (*littāna* wie עָרָה = עֲרָה) gewähltere Form mit verbrämtem Auslaut für לִרְחֹן wie Gen. 42, 36. 21, 29 und auch außer Pausa Ruth 1, 19. Ges. § 91, 1 Anm. 2. Statt חֲפִלְחָנָה will Olsh. חֲפִלְטָנָה lesen; dieses (syn. חֲמַלְטָנָה) hieße: sie lassen entgleiten (21, 10); jenes, hier absichtlich mit חֲפִלְחָנָה reimend, bed. (syn. חֲבַקְעָנָה Jes. 59, 5): sie lassen spalten d. i. durchbrechen (vgl. arab. *felāḥ* Durchbruch, Freiheit, Glück). Zu פָּרַע hinknien als Positur der Gebärenden s. 1 S. 4, 19. „Sie werfen ab ihre Wehen“ ist nicht von leichter Verarbeitung der Nachwehen gemeint (Hirz. Schlottm.), sondern חָבַל bed. in dieser RA, wie zuerst Schult. gezeigt hat, meton. geradezu den Fötus, wie arab. حَبَل Plur. *ahbāl* und ὀδίν sogar von dem bereits erwachsenen Kind als Frucht früherer Wehentätigkeit z. B. bei Aeschylos, *Agam.* 1417 s. und (von Hitz. verglichen) Ovid, *Her.* 11, 111: *Nate, dolor matris*; sogar die gleiche RA ὀίψαι ὀδῖνα = *edere foetum* findet sich bei Euripides *Ion* 45., vgl. auch مَسَى der Nomadensprache, welches aber nur von unzeitigem Gebären gebraucht wird (DMZ XXII, 143).¹ So mit Leichtigkeit geboren reifen die jungen Thiere schnell (הָלַם *pinguescere, pubescere* v. חָל lösen, schlapp, weich werden, vgl. über חָלִים Traum als Folge der Geschlechtsreife Psychol. S. 282), wachsen im Freien (בָּדַר targ. = בְּרוּחַ, s. zu 18, 17), suchen das Weite und kehren nicht wieder לָמוֹ *sibi h. e. sui juris esse volentes* (Schult.), obschon es auch *ad eas* bed. könnte, denn das Hebr. ist im Punkt der Geschlechtsunterscheidung noch äußerst sorglos und auch in חֲבָלָהּ und בְּנִיָּהּ ist das Masc. ἐπιζωοῶ gebraucht. Wir erkl. aber lieber nach 6, 19. 24, 16. Die zwei nächsten Str. führen Iob zwei menschlicher Kraft und Kunst unzählbare Thiere vor.

- 5 Wer hat den Wildesel frei entsandt,
Und wer des Wildlings Bande gelöst,
- 6 Zu dessen Hause ich gemacht die Steppe
Und zu seinen Wohnungen das Salzland?
- 7 Er lacht des städtischen Getümmels,
Des Treibers Gelärme hört er nicht.
- 8 Erspähtes der Berge ist seine Weide
Und jeglichem Grünen spürt er nach.

Ueber den Wildesel (nicht: Waldesel) haben wir schon vorläufig

1) Hienach würde sich leicht das assyr. *hablu* (*ablu*) Sohn erkl. (vgl. zu Hohesl. 8, 5^b), indes fragt es sich ob dieses nicht vielmehr auf יָבֵל (s. zu 40, 20) zurückzuführen ist.

zu 24, 5 gesprochen; er heißt hebr. פָּרָא (arab. *farā*¹, פָּרָא mit der Grundbed. sich auffahrend, springend bewegen), wofür Jer. 2, 24

1) Im Frühling 1860 habe ich bei *Taijiba* westlich von *Boşra* im Lager der Ruwala-Beduinen, die eben aus der Wüste gekommen waren und die Häute ihrer Winterjagdbeute noch nicht verkauft hatten, eine Anzahl Felle des Wildesels (*farā* oder *himār el-wahāš*) und des Wildrinds (*mahā* oder *baḡar el-wahāš*) gesehen. Der *farā* ist gelblich weiß und nur an Brust und Bauch ganz weiß. Die Haare hatten das Spröde der Rehhaare. An Kopf, Ohren und Schwanz zeigt er große Aehnlichkeit mit dem wirklichen Esel; auch hat er keine Hörner. Der *mahā* dagegen ist schneeweiß und sein Haar sehr glatt; der Kopf war besonders um das Maul dem des Rindes sehr ähnlich. Seine beiden Hörner hatten keine Biegung, sondern standen gerade in die Höhe und waren von erstaunlicher Länge. Einige hatten beinahe die Länge meiner Arme. Die Beine waren, soweit sich dies an den Fellen erkennen ließ, sehr zierlich. Während der Körper des *farā* dem eines mittelgroßen Esels entsprach war der augenscheinlich größere *mahā* um Weniges oder Nichts kleiner als der '*akš*' (عكش) d. h. das gewöhnliche syrische Rind, welches kleiner ist als die bei uns gefundenen Arten. Ein anwesender Bauer, der die Felle mit mir musterte, erklärte sie für eben so groß wie die des '*akš*'. Beide, der *farā* und *mahā*, sind Herdenthiere. Ein Rudel heißt bei den Nomaden *gemila* und '*āna*' (عانة) und der Führer eines solchen, das Rudelthier unserer Jäger, heißt wie bei den Gazellen '*anūd*' (ננוד), etymologisch wahrscheinlich das Bindethier). Beide sind sehr scheu, der *farā* noch mehr als der *mahā*, und beide ihres pfeilschnellen Lautes wegen merkwürdig; die Nomaden versichern, daß sie kein Reiter einholt. Nur bei ganz jungen Thieren soll das möglich sein. Mit einem Rudel Wildesel vergleichen die Dichter einen plötzlich anstürmenden und nach wenigen Augenblicken wieder verschwundenen Reiterhaufen. Trotz der Schwierigkeit und des Halsbrecherischen sind die Nomaden der Jagd dieser Thiere leidenschaftlich ergeben und schon im Altertume hatte man das Sprichwort *kull es-sūd biḡāf el-jarā* „alle Jagd steckt im Leibe des Wildesels d. h. neben ihm ist jede andere Jagd Null [vgl. DMZ XXX, 100 f.]. Da die Ankunft eines Rudels durch eine Stunden weit sichtbare Staubwolke verrathen wird, so erheben sich immer von allen Seiten so viele verfolgende Reiter, daß die Thiere zerstreut und Einzelne durch die Hunde und Kugeln erreicht werden. Der *mahā* ist von den Dichtern seiner schimmernden weißen Farbe und seiner großen sanften schwarzen Augen wegen gefeiert. Von der weißen Farbe hat er den Namen, denn *mahā* bedeutet auch den Bergkristall und (nach Neswān) die

Perle, vom ZW مَهَا, 'schimmern', verwandt mit مَاءَ und مَرَّة, wovon מוּ und מַר das Wasser. Von den Augen heißt die Wildkuh auch *el-'ānā* Pl. 'in (עין), 'die Großaugige'. Diese Antilopenart, wahrscheinlich die schönste der

syr. Wüste, heißt im Altarab. auch لَآئِي (neben لَآئِي) Fem. لَآئِي, vom ZW لَآئِي = لَآئِي (vgl. لَوَّاء, 'die Perle'), also gleichfalls von seinem schimmernden Weiß. Im Nordsemitischen lautete dieses Wort wol لَآئِي oder لَآئِي, 'der Wildochs' und لَآئِي, 'die Wildkuh'. Da der Name der Lea, Labans Tochter, gewiß nicht *defatigata* (Thes.) bed., so wird sie von ihren sanften Augen den Namen gehabt haben. Auch die Araber benutzten das Wort als Eigennamen:

Neswān sagt: لَآئِي und sein Deminutiv *lu'ej* sind Männernamen. Das kanaanäische idiom hatte dafür die Form لَآئِي (لَآئِي) von لَآئِي = لَآئِي, 'schimmern', welche mit der archaistischen Mimation verbunden zu لَآئِي, 'schimmern',

¹פָּרָה, und עָרֹר (arab. عَرْد, mand. ארארה); jenes bezeichnet ihn als schnellfüßiges, dieses als scheues und der Zähmung durch Menschenhand unzugängliches Thier; arabische Beinamen sind der weißgebänderte, der springende, der dicke oder dickbäuchige (عَلَج). LXX

richtig: τίς δέ ἐστιν ὁ ἀφελὶς ὄνον ἄγριον ἐλεύθερον, חֲפִשִּׁי ist Prädicatsacc. (vgl. Ex. 21, 27 mit ebend. 5). Bei 5^b erinnert man sich an 38, 31. Mit עָרֹר (viell. Dunkelland, *terra incognita*) wechselt מִלְחָה Salziges oder (erg. אֶרֶץ) salziges Land d. i. so unfruchtbares und uncultivirbares, wie die Umgebung des paläst. Salzmeers: daß der Wildesel selbst gern Salz oder Natron der Wüste leckt, wird berichtet und läßt sich voraussetzen, da Salzlecken eine biochemisch wolbegründete Liebhaberei aller pflanzenfressenden wilden Thiere ist. In 8^a übers. Ew.: er durchspähet Berge seine Weide; Hitz.: er schweift herum auf den Bergen . . ; man muß dann da die Futurform יִחְרֹר mit aramäischer Verpflichtung des Kamez im alttest. Hebr. ohne Beispiel ist (denn יִחְרֹר Koh. 11, 3 folgt der Analogie von יָחַר) lesen (LXX Trg. Hier.), aber יִחְרֹר als Subst. ist wolbegreiflich; es bed. entw. *abundantia*

יָחַר wurde. Die Mimation, welche sich besonders mit sehr kurzen Wörtern dauernd verband (vgl. מִים, פִּים, זֶם, שָׁפָם, סָלָם und viele Andere), war schon damals, als die Israeliten sich die kanaanäische Sprache aneigneten, ein abgestorbener Trieb derselben, widrigenfalls sie z. B. in dem Eigennamen גִּרְשָׁם Exod. 2, 22 nicht verkannt worden wäre. Auch das Wort יָחַר wird man mit dem ZW יָחַר in Verbindung gebracht haben. Es ist mir unzweifelhaft, daß das Wildrind dem יָחַר entspricht, welcher nach den betreffenden Bibelstellen gleich dem *farā* in der Wüste lebend, sehr menschenfurchtbar aber kräftig und durch seine langen spitz auslaufenden Hörner unter Umständen gefährlich, dem Rinde ähnlich und zugleich ein Springer ist (Num. 23, 22. Ps. 29, 6), wie alle Antilopenarten (vgl. DMZ XXI, 362). An den Büffel zu denken ist unstatthaft; dieses schwerfällige, immer im Pfuhle liegende Thier ist weder ein Springer noch lebt es in der Steppe; der Büffel ist ein Hausthier, wie die gewöhnlichen Rinder. Das Einhorn existirt gewiß nicht. Alle aus dem Oriente kommenden Zeugnisse für sein Vorkommen sind werthlos. Die langen Hörner des *mahā* werden auch in Damask einzeln (d. h. nicht paarweise) verkauft und können leicht auf die Vermutung führen, daß sie Einhornhörner seien. Gegen

die Identität des *mahā* mit dem יָחַר spricht nicht, daß ^עיָחַר ^עri'm nach heutigem Sprachgebrauch der Name der männlichen Edeld Gazelle (des צִבְיָה von צָבָה weiß sein, glänzen) ist. Dieses kleine äußerst zierliche Thier gleicht dem Wildrind in zwei wesentlichen Dingen, in der weißen Farbe und in den gerade emporstehenden Hörnern, und da die Namensübertragung vom Aehnlichen auf das Aehnliche nichts Ungewöhnliches ist, so können wir hier um so eher eine solche statuiren, als der *Hadari* ein lebendiges Wildrind in der Regel niemals, das Edeldgazell dagegen sehr häufig zu sehen bekommt. In den zahlreichen Gazellenfängen der Dörfer am Wüstenrande werden im wasserlosen Herbste hunderte täglich gefangen und zum Verkauf lebend in die Städte gebracht. Ich selber hatte in den Jahren 1860 bis 62 zwölf Gazellen in meinem Garten, unter denen zwei Paar weiße waren. Wetzst.

1) s. *Ochla we-Ochla* ed. Frensdorff p. 117 Nr. 180.

(n. d. F. רָבִיל, לְחֹם, 20, 23 v. וְיָחַר, וְיָחַר) oder *investigabile* Erspähbares (n. d. F. יָקִים, Bestehendes v. יָחַר, וְיָחַר, umhergehen, umherspähen), was wir mit Olsh. § 212 und den Meisten vorziehen, vgl. zu Spr. 12, 26.

- 9 Wird sich das Wildrind einlassen dir zu dienen,
Oder wird es nächtigen an deiner Krippe?
- 10 Kannst du binden das Wildrind an die Furche mit dem Lenkseil,
Oder wird es eggen Thalgründe hinter dir her?
- 11 Wirst du ihm trauen, weil groß seine Kraft,
Und ihm überlassen deine Arbeit?
- 12 Wirst auf ihn dich verlassen, daß er einbringe deine Aussaat,
Und daß er deine Tenne einscheuere?

In korrekten Texten hat רִים im ר *Dag. forte conjunctivum* und הַרְאָה den Acc. auf *penult.*, wie Spr. 11, 21 וְיָנִיקָהּ רֵעַ und Jer. 39, 12 מְאַיֶּקָהּ רֵעַ; der Ton weicht zurück (נִסְיָג אַחֲרֵי) und das nun auf *penult.* betonte Wort zieht das folgende mittelst *Dag. forte conj.* an sich (אַחֲרֵי מִרְחִיק), was in diesen Stellen wie in einen andern Falle (dem sogen. רִחִיק Spr. 15, 1 מְעַקֶּה רֵעַ auch bei ר geschieht (Luzzatto, *Gramm.* § 60. 62); im Ganzen kommt ר 13 mal im A. T. dagessirt vor — nur ausnahmsweise, weil in Palästina die uvuläre Aussprache des ר die herrschende war und die Punctuation das ר deshalb als Halbguttural behandelt.¹ רִים (Ps. 22, 22 רִים ist zusammengezogen aus רִאִים (Ps. 92, 11 *plene* רִאִים), welches (= רִאִים) gleicher Form ist mit רִמָּה.² So heißt noch jetzt in Syrien die größtentheils weiße Gazelle mit gelbem Rücken und gelben Streifen im Gesicht *Antilope leucoryx* (im Untersch. von عَفْرִי *ifrî* der erdfarbenen schmutzig gelben *Antilope oryx* und حِمْرִי *himrî* der rehfarbenen *Antilope dorcas*; auch der Talmud (*Zebachim* 113^b *Bathra* 74^b) combinirt רִאִים und אֲרִיזֵלָה oder אֲרִיזֵלָה Gazelle (غَزَال), rechnet also den *re'em* zum Antilopen-Geschlecht, wovon die Gazelle eine Species ist. Bochart und neuerdings Schlottm. (nach einer Abh. Lichtensteins über die Antilopen 1824) verstehen demgemäß unter רִאִים den Oryx, wie wol auch LXX, wenn sie *μορόζιφος* übers., denn das daraus (nicht aus *μόρόζιφος* wie Aq. und theilweise Hier.) verstümmelte talm. קֶרֶשׁ ist nach *Chullin* 59^b ein einhörniges Thier und wird näher als „Gazelle (Antilope) von Be (Beth) - Illâi“ bestimmt; auch erscheint der Oryx auf ägypt. Denkmälern theils mit zwei Hörnern, meist aber mit Einem mannigfach geringelten, und sowol Aristoteles³ als Plinius bez. ihn

1) s. Physiologie und Musik in ihrer Bed. für die Grammatik, bes. die hebr. S. 13.

2) Das Verbum רָאָה hat die etymologisch unbefriedigende Bed. *amare pullos* und überhaupt zärtlicher Hinneigung.

3) s. Sundevall, Die Thierarten des Aristoteles (Stockholm 1863) S. 64 f.

als einhörigen Zweihufer. Aber die Existenz einer einhörigen Oryx-Abart ist bis heute noch immer nicht dem Bereich der Fabel entrückt,¹ und übrigens fordert die Frage v. 9 ein dem Rinde ähnliches wildes Thier. Nun gibt es aber nicht allein dem Pferde, Reh und Esel, sondern auch dem Rinde ähnliche Antilopen (vgl. den Antilopennamen *βούβαλος*, *βούβαλις*), und so wird also unter רֶאֱם die Rindsantilope *mahā* oder *baḳar el-wah^aʿs* zu verstehen sein, welche Wetzstein oben zu v. 5 beschrieben hat (s. dort), nicht aber der Büffel (*bos bubalus*), welchen Schultens Ges. Hahn Merensky (Beiträge zur Kenntniss Süd-Afrika's 1875) u. A. verstehen zu müssen meinen, der aber auch mit dem assyr. Namen *rimu* nicht gemeint sein wird; denn der Büffel kann domesticirt und als Zugthier verwendet werden und ist in Indien heimisch und von da erst später nach dem Westen gekommen, das Arabische hat für ihn keinen einheimischen Namen, sondern nennt ihn nach dem Persischen *گاموش گاو میش* (aus pers. *گاموش*).

Uebrigens lebt der Büffel in ebenen Sumpfgenden, die Frage 10^b aber deutet auf ein Thier des Gebirges. Ueber אָבָה wollen = auf- und annehmen s. zu 29, 16. In 10^a sagt der Dichter statt בחלם בעבחי in kühner genit. Verbindung „an die Furche seines Seiles“ d. i. die welche er, am Zug- oder Leitseil geführt, mittelst der Pflugschar aufreißen soll; אָבָה bez. sich auf den Angeredeten als vorn nebenhergehenden Leiter, nach Hahn auf den der das dem Eggen vorausgegangene Einsäen ausgeführt, aber näher liegt es, an den Führer des jedenfalls

1) In einem Horne der Ambrasischen Sammlung glaubte J. W. v. Müller (Das Einhorn von gesch. u. naturwiss. Standpunkte betrachtet 1852) ein Horn des Monokerös zu erkennen (vgl. Fechners Centralblatt 1854 Nr. 2), aber schwerlich mit Recht. J. W. v. Müller, der Niger-Reisende D. Baikie, Graf d'Escayrac in seinem Werke über Sudan, der Lazarist Huc, welcher 1845 China und die Mongolei durchwanderte, Francis Galton (Bericht eines Forschers im tropischen Südafrika. Deutsch 1854 S. 162) u. a. Reisende hörten Eingeborne unverfänglich vom Einhorn sprechen, aber ohne es selbst zu sehen. Zudem berichten Huc und Gabet (Wanderungen durch die Mongolei u. Thibet. Deutsch 1855 S. 323): „Ein Horn von diesem Thiere wurde nach Calcutta geschickt: es war 50 Centimeter lang und hatte 11 im Umfang, von der Wurzel ab lief es in eine Spitze verjüngt zu. Es war fast ganz gerade, schwarz u. s. w. Hodgson hatte als englischer Resident von Nepal das Glück, sich ein Einhorn zu verschaffen . . . Es ist eine Art Antilope, die im südl. Thibet, das an Nepal grenzt, *Tschiru* genannt wird. Hodgson schickte Haut und Horn nach Calcutta; sie kamen von einem Einhorn, das in der Menagerie des Radscha von Nepal starb.“ Die nähere Beschreibung folgt und es wird die Vermutung aufgestellt, daß diese *Antilope Hodgsonii*, wie man das *Tschiru* zu nennen vorgeschlagen hat, der einhörige Oryx der Alten sei. Ein anderer minder genauer Bericht liegt in der arab. Reisebeschreibung von Selim Bisteris (Beirut 1856) vor: dieser sah in der Menagerie des Vicekönigs von Aegypten ein Thier von der Farbe einer Gazelle, aber der Größe und Gestalt eines Esels mit einem langen graden Horn zwischen den Ohren und (was, wie er sagt, selten beisammen) mit

Hufen, näml., wie auch der Ausdruck *حافر* Pferdehuf (nicht *خف* Kammeelhuf) besagt, eigentlichen spaltlosen Hufen — also eine einhörige und zugleich einhufige Antilope.

nicht sich selbst überlassenen eggenden Thieres zu denken. LXX übers.: *θήσεις δὲ ἐν ἱμάσι ζυγὸν αὐτοῦ, ἣ ἐλκύσει σου ἀβλακας ἐν πεδίῳ*, was für 10^a vielleicht einen anderen Text voraussetzt (הקשר בעברות עץ?), nicht aber für 10^b. Ueber כִּי 12^a als Exponenten des Obj. s. Ew. § 336^b; das *Chethib* meint viell. das *Kal* שׂוּב transit.: wiederbringen (näml. das Gesäete als Geerntetes), was nicht unmöglich (s. 42, 10). גֵּרְךָ 12^b ist nicht nothwendig (Dillm.) Locativ (in deine Tenne), es kann Objectsacc. *per synecd. continentis pro contento* sein wie Ruth 3, 2. Matth. 3, 12 und ist es also wol auch. Die Fragstellung setzt von Anfang bis Ende ein dem Pflugstier äußerlich ähnelndes Thier voraus, wie der רֶמֶס auch sonst mit dem Rinde zusammengestellt wird Dt. 33, 17. Ps. 29, 6. Jes. 34, 7.

- 13 Der Fittig der Straußin schlägt lustig,
Ists storchfromme Schwinge und Feder?
- 14 Nein, sie überläßt der Erde ihre Eier
Und überm Staube brütet sie,
- 15 Uneingedenk daß ein Fuß sie zertreten
Und das Wild des Feldes sie zerstampfen kann.
- 16 Sie behandelt hart ihre Kinder als wären nicht die ihren;
Erfolglos ist ihre Mühe ohne daß sie banget.
- 17 Denn vergessen ließ sie Eloah der Weisheit
Und gab ihr keinen Antheil an der Einsicht.
- 18 Zur Zeit peitscht sie sich in die Höhe,
Lacht des Rosses und seines Reiters.

Wie der Wildesel und das Wildrind sich nicht von Menschen zähmen und zu ihrem Dienste verwenden lassen gleich dem Hausesel und Ochsen: so hat der Strauß, obwol in seinem stelzenhohen Baue, der Farbe seines Gefieders und seinem geselligen Leben dem Storche ähnlich, doch ganz andere Eigenschaften als man nach dieser Aehnlichkeit denken sollte.¹ קִינָה Klaggeschrei, eig. tremulirendes schrilles Getön (s. v. 23) ist dichterischer Name der Straußhenne, deren eigentümliches Geschrei (s. zu 30, 29) arab. *zimār* (زِمَار) genannt wird; נִעָלַם (von dem in Vergleich mit קָלַץ, קָלַץ selten vorkommenden נִעָלַם) bed. sich lustig geberden, נִעָלַם ist als Finitum betont (vgl. Jes. 53, 7). אִם 13^b ist fragendes *an*; חֲסִידָה *pia* spielt auf den ebenso genannten Storch an: *pia instar ciconiae* (vgl. über diese Redefigur Mehren's Rhetorik der Araber S. 178). Hitzig (zu u. St. und Ps. 2, 88) hält חֲסִידָה unmittelbar für den Namen des Storches und אֲבִרָה für אֲבִרָה nach ephraimitischer Weise (s. unsern Comm. zu Ps. 45, 5) für virtuellen Constructivus: Ist er (der Fittig) Schwinge des Storches und Gefieder? Aber daß der Strauß kein Storch ist, steht außer Frage; gefragt aber kann werden ob sein Gefieder so frommes Gefieder wie das der *avis pietaticultrix* sei. Im Unterschiede von נָצָה dem weichen Gefieder ist אֲבִרָה die Schwinge d. i. rohrartige Hauptfeder (قَصَبَة)

1) Vgl. die bei den Arabern für unübertroffen geltende Beschreibung des Straußes von dem vormuhammedischen Dichter 'Alkama herausg. von Socin (1867) S. 5 f.

الریش), welche arab. صَنَمَة heißt. 14^a begründet die in der Frage liegende Verneinung wie z. B. Jes. 28, 28; der Sinn ist nicht, daß die Straußhenne die Ausbrütung ihrer Eier der Erde überläßt (לֹא יָזֹב לָהּ wie Ps. 16, 10), und sie „überm (im) Staube glühen“ läßt (Schlottom. Dillm. Hitz.), denn die das brütende Aufsitzen des Thiers ersetzende Wirkung geht von der Sonne aus, welche genannt sein müßte; das פִּי הַחַיִּים führt auf Zeitigung durch eigne Wärmung. Die Straußin brütet auch wirklich schließlich selber, obwol sie vorher das חַיִּים meist der Sonne überläßt; das mit der φιλοστοργία des Storchs Contrastirende, was hier hervorgehoben wird, ist dies, daß sie die Eier in den nur lose aufgelockerten Boden und theilweise, wenn das Nest voll ist, ringsum obenauf legt, während חסידה ברושים ביתה Ps. 140, 17. ירננים ist seiner Bed. gemäß als *fem. sing.* construiert Ew. § 318^a. Was dann, indem sie so handelt, demgemäß weiter geschieht, sagt der Modus der Folge וְהִשְׁבִּחַ: und so vergißt sie (die ירננים) denn, daß ein Fuß es (d. i. die Eier, vgl. Ps. 69, 36 f. Jer. 36, 23) zerquetschen (v. זֶרַר Jes. 59, 5 vgl. 1, 6 = זָרַר Richt. 6, 38 zusammen- und ausdrücken) und das Wild des Feldes sie niederstampfen, zermalmen kann (הִישָׁת wie داس zertreten, austreten). Daß dann von der Straußhenne im Masc. הַקָּשִׁיחַ gesagt wird (v. קָשַׁח قسح, erhärtet aus קָשָׁה), läßt sich durch die Lese-

arten הַקָּשִׁיחַ (Ew.) oder הַקָּשִׁיחַ (Hirz.) oder הַקָּשִׁיחָה (Hitz.) beseitigen, jedoch vermeidet der hebr. Stil die *enallage generis* auch bei nebeneinanderstehenden Wörtern nicht (s. 3^b. Ps. 68. 32. Jer. 8, 5 vgl. die *enallage numeri* Ps. 62, 5), so daß sich nicht behaupten läßt, der Dichter habe v. 16 nicht so ἐπιζωόντως geformt. Hier. übers. dem Sinne nach richtig: *quasi non sint sui*, aber לָהּ ist auch hier nicht geradezu s. v. a. לָהּ (s. zu 18, 14. 21, 4): es ist gemeint, daß sie ihre Kinder in Härte der Behandlung zu nicht ihr gehörigen macht oder daß sie dieselben hart behandelt, so daß sie zu ihr fremden werden Ew. § 217^d. In 16^b schwankt die Acc.: umsonst (לְרִיק *Rebia mugrasch*) ist ihre besorgnislos bestandene Mühe, oder: umsonst ist ihre Mühe (לְרִיק *Tarcha* oder *Mercha*, מְנַחֵה *Munach vicarium* oder *Mugrasch*) ohne Besorgnis (ihrerseits), oder auch: umsonst ist ihre Mühe — doch sie ist ohne Besorgnis; die mittlere dieser Auffassungen (לְרִיק bei allen wie Jes. 49, 4 = לְרִיק Jes. 65, 23 u. ö.) dünkt uns die gefälligste: die Mühe der Geburt und der an solchen Stellen, wo die Eier der Gefahr der Zertretung ausgesetzt sind, vorgenommenen Brütung ist erfolglos ohne daß diese Erfolglosigkeit ihr Sorge macht. Die nur oberflächlich eingescharren oder um das Nest herum liegenden Eier werden wirklich die Beute der Schagals, wilden Katzen u. a. Thiere, und Menschen können sie sich nach und nach abholen, wenn sie nur ihre Fußspuren unkenntlich machen; denn wenn der Strauß merkt, daß sein Nest entdeckt ist, zertritt er seine eignen Eier und macht sich sein Nest wo anders (Schlottom. nach Lichtensteins Südafrik. Reise). Daß er seine Eier so der Zertretung und dem Raube preisgibt, kommt nach v. 17

daher, daß Gott ihn vergessen gemacht hat Weisheit d. h., wie 17^b erkl., den Antheil daran (כּ wie Jes. 53, 12^a, LXX ἐν wie Act. 8, 21), der ihn hätte treffen können, in ihm gelöscht, ihm entzogen hat — es ist nur eine der Dummheiten des Straußes, auf die sich das sprichwörtliche *ahmak min en-na'ame* „thörichter als der Strauß“ bez. Aber wenn ihm die Fürsorge, mit welcher andere Thiere ihre Brut schützen, versagt ist, so hat er dafür eine andere bewunderungswürdige Eigenschaft: zur Zeit (זֶמַן LXX κατὰ καιρὸν, Hier. *cum tempus fuerit*) peitscht er in die Höhe, nämlic. sich selber und indem er mit gewaltigem Flügelschlag halb laufend halb fliegend enteilt, verlacht er das Roß und dessen Reiter — sie erjagen ihn nicht, er ist das schnellste aller Thiere, weshalb *أعدى من الظليم* geschwinder als der Strauß und *أفقر من النعامة* flüchtiger als die Straußin ebenso sprichwörtlich ist wie jenes *أحمق من النعامة* und „auf Straußesflügeln“ heißt s. v. a. als mit unvergleichlicher Geschwindigkeit daherkommen.¹ Man übers. meistens 18^a: Zur Zeit wenn sie . . (so auch Ausg. 1); aber da nicht זֶמַן punktirt (vgl. 6, 17), ist relativische Fassung des *בְּמָרוֹם חֲמָרָיו* nicht angezeigt, und man bedarf ihrer auch nicht. Ueber *חֲמָרָיו* = *חֲמָרָה* s. zu 23, 2; Hitz. bem. daß *חֲמָרָיו* dem Sinne nach genau mit *قَمَرِي* zusammentrifft, *مَرِي* bed. das Reitthier

mit der Peitsche oder sonstwie zu schnellem Lauf antreiben. Der Dichter obwol mit Ausnahme von 16^a des Fem. sich bedienend meint von v. 16 an schwerlich die Straußhenne ausschließlich. Diese ist sehr ängstlich und läßt in ihrer Furcht Alles im Stich, während der männliche Strauß seine Jungen nicht verläßt und keine Gefahr scheut.² Im Allgem. aber gilt v. 18 von dem Thiere beiderlei Geschlechts.

1) Kohler will v. 17 כּ für לָא lesen: würde er ihm Theil gegeben haben etc., aber so sehr sich diese Conjectur Richt. 21, 22^b (vgl. zu dem *כּעֵר* im Nachsatze ebend. 13, 23) empfiehlt, so unstatthaft ist sie hier, wo v. 18 den Strauß nach der Wirklichkeit zeichnet.

2) Wir entnehmen diese Beobachtung aus Doumas, Pferde der Sahara S. 142 ff. Reichhaltiger sind die folgenden Mittheilungen Wetzstein's: „Die Straußhennen heißen *رَقَنِم* wol nicht von dem schwirrenden Flügelschlage, sondern von ihrem durchdringend kreischenden Geschrei bei Vertheidigung ihrer Eier gegen Raubthiere (meistens Hyänen), oder beim Aufsuchen des Straußhahnes. Jetzt heißen sie *rubā* vom Sing. *rubdā* von der schwarzen Farbe ihrer Schwungfedern; denn weiße hat nur der Hahn, welcher *رَقَنِم* (spr. *hêtsch*)

heißt. Den N. *بَنَتُ الْوَعْنَةِ* *בַּת הַיַּעֲנָה* „Bewohner der Wüste“ hat das Straußgeschlecht, weil es nur in den einsamsten Theilen der Steppe, in völlig unfruchtbaren Wüsten heimisch ist. *Nešwân*, der Himjarit, definiert in seinem „*Sems el-‘olâm*“ (Bd. If. 110^b) das Wort *el-wa'na* mit: *ארץ לבנה* *לא חנבה* *שׂיא* ein weißer (kalkiger oder sandiger) Landstrich, der nichts hervorbringt, und der *Kāmūs* erklärt es mit *אַרץ צְלֵבָה* eine harte (unfruchtbare) Gegend. Dem Hebr. ganz analog nennt das Arabische den Strauß *abu* (und *umm*) *es-sahârâ* „Inhaber der sterilen Wüsten.“ Der Name *رَقَنِم* Thren. 4, 3 ist vollkommen

- 19 Gibst du dem Rosse Stärke,
Bekleidest du seinen Hals mit Haargeflatter?
20 Machst du es aufspringen gleich der Heuschrecke?
Sein prächtig Schnauben ist ein Schrecken!
21 Vielhufig scharrts im Blachfeld und hüpf auf in Kraft,
Ziehst aus entgegen gewappneter Schaar.

correct und entspricht der Bildung *רִעְלִים* (Steinböcke); die Form *רִעֵל* (فَعِيل)

ist häufig die *Nisba* von *רִעֵל* u. *רִעְלָה*, wonach *רִעֵל* = *בֵּת הַרְעֵלָה* und *רִעְלָה* = *בֵּת הַרְעֵלָה* „Bewohner der unnahbaren Felsen.“ Daher sagt *Neswân* (gegen den Nihsemiten *Pirâzâbâli*), *wa' l* (*רִעֵל* u. *wa' la*) sei ausschließlich der Felsenhorst und *wa' il* (*רִעֵל*) ausschließlich der Steinbock. Der gewöhnlichste arab. Name des Strauſes ist *na'âma* *נַעְמָה* (wie aram. *נַעְמַר*, *נַעְמָר*), collectiv *na'âm*, von der Weichheit (*nu'ûma* *נִעְוָמָה*) seiner Federn, mit denen die Araberinnen (in Damask häufig) Kissen und Pfühle stopfen. *Umm telâtîn* „Mutter von Dreißigen“ heißt die Strauſchenne, weil sie in der Regel 30 Eier legt. Das Strauſenei heißt in der Steppe *dahû* *דַּהּוּ* (coll. *dahû*), ein Wort, das gewiß uralt ist. Das Nest heißt *medhâ* *מִדְּחָה*. Die Zeit des Eierlegens ist in der syr. Wüste die erste Hälfte des Octobers. Als Nest dient eine Aushöhlung des Bodens, die sich die Strauſe am liebsten im heißen Sande graben, weshalb sie in den ungeheuern Sandflächen der *Arâ el-Dehânâ* (*دِهَانَا*) zwischen dem *Schemmar*-Gebirge und dem Euphrat häufig sind. Doch finden sie sich auch viel in der großen Steinwüste *Basîta*, welche sich im Osten der *Belkâ* etwa 30 Stunden lang von N. nach S. zieht. Die zeitherige Annahme, daß der Strauſ in der syrischen Wüste nicht heimisch sei, ist eine irrig. Ende April kommen die Strauſjäger mit ihrer Beute, den samt den Federn abgezogenen Häuten der Thiere, nach Syrien. Ein solches noch nicht gerupftes Fell heißt *gizza* (*جِزَا*). Die Jäger berichten, daß die Henne von früh bis Abend allein und von Abend bis früh mit dem Hahne, der tagsüber umherschweift, zusammen brütet. Die Angabe, daß der Strauſ nicht brüte, gründet sich viell. darauf, daß die Henne in der ersten Zeit des Brütens häufig und Jägern gegenüber stets die Eier verläßt. Mehr sagen auch v. 14 u. 15 nicht aus. Ist aber die Zeit des Aufbrechens der Eier (*el-fak* *فَك* genannt) nahe, dann verläßt die Henne die Eier nicht mehr. Dieselbe Beobachtung macht man auch beim paläst. Rebhuhn (*el-hagel* *הַגֵּל*), das mit dem Strauſe noch manches Andere gemein hat. Daß der Strauſ für dumm gilt (v. 17), mag daher kommen, daß die Henne, wenn sie von den Eiern verschreckt worden, immer mit lautem Geschrei den Hahn aufsucht, der sie dann, wie die Jäger einstimmig behaupten, mit Gewalt zum Neste zurück bringt (woher sein arab. N. *zalim* „der Gewaltthätige“ kommen soll). Mittlerweile hat sich der Jäger in den Sand eingegraben und tödtet bei ihrer Ankunft mit einem glücklichen Schuß oft beide zusammen im Neste. Auch mag es für Dummheit gelten, daß sich das Thier bei Windstille reitenden Jägern gegenüber statt zu fliehen gerne hinter Hügel und in Vertiefungen des Terrains zu verstecken sucht. Daß es aber, bei der Unmöglichkeit zu entkommen, den Kopf in den Sand stecken sollte, erklärten die Jäger für eine Lächerlichkeit. Unterstützt ihn der Luftzug, so spannt der fliehende Strauſ die Federn des Schwanzes gleich einem Segel auf und unter beständigem Rudern mit den ausgebreiteten Flügeln entkommt er seinen Verfolgern mit Leichtigkeit. Das Wort *הִמְרִירָה* v. 18 scheint ein Jagdausdruck zu sein und (ohne einen *accus. objecti*) jenes Ausspannen des Gefieders zu bezeichnen, also mit dem *תַּעְרִישׁ* (*تعريش*) der heutigen Strauſjäger vollkommen gleichbedeutend zu sein.

So singt der Dichter *Râsîd* vom Jägervolke der *Sulubât*: „Und der Kopf (der Braut mit den gelösten Flechten) gleicht dem (weichen und schwarzen) Ge-

- 22 Es lacht der Furcht und schreckt nicht zusammen,
Und kehrt nicht um vor Schwertern.
23 Ueber ihm klirrt der Köcher,
Blitzende Lanze und Speer.
24 Mit Ungestüm und Zornmut schlürft es den Boden
Und verbleibt nicht, wenn das Schlachthorn schallt.
25 Bei jedem Schlachthornstoß rufts Hui!
Und aus der Ferne witterts den Kampf,
Der Befehlshaber Donnerruf und das Schlachtgeschrei.

Auf den Strauß (*στρουθοκάμηλος*), der, wie die Araber sagen, aus der Natur des Vogels und des Kameels zusammengesetzt ist, folgt, vorbereitet durch v. 18, das Bild des Rosses, in seiner heldenhaften Schöne und unaufhaltsamen Kriegslust gleichfalls ein Thatbeweis der schöpferischen Weisheit des Weltregierers, welche dem Menschen Bewunderung abnöthigt. Dieses Stück des B. Iob, sagt K. Löffler in seiner Gesch. des Pferdes (1863), ist dessen älteste und schönste Beschreibung. Man vergleiche sie mit dem Lobe des Pferdes in Hammer-Purgstalls Duftkörnern — es gebührt ihr vor dieser der Preis majestätischer Einfachheit, welche der Grundzug klassischer Meisterschaft ist.

Das Pferd heißt *סוס*, was an arab. *يشوش* erinnert, wie vom Pferde gesagt wird, wenn es den Kopf hin und her wirft (DMZ XXII, 140); näher liegt aber der Verbalstamm *سلس* lenken, dressiren, wov. *sâis* Pferdeknecht. Hier. übers. 19^b: *aut circumdabis collo ejus hinnitum*, wie auch Schlottm.: Schmückst den Hals ihm mit der Donnerstimme; aber Hals (*צֶרֶחַר* eig. Dreher wie pers. *gerdân*, *gerdan*, v. *صَارَ צֶרֶחַר* mittelst Druckes drehen, wenden, beugen hat mit der Stimme des Wieherns nichts zu schaffen, und *רָעָדָה* bed. auch nicht Hoheit (Ew. § 113^d), sondern die Mähne, nicht v. *רָעָם* = *רָעַם* = *רָם* als oben befindliches Kammhaar, wie *λογιά* (vgl. *عُرْف* Scheide des Rückens von

fieder der Straußhennen, wenn diese (es) ausbreiten (*arasañmâ*) | Sie sahen den Jäger auf sich zu kommen da wo es kein Versteck gibt | Und spreiten die Schenkel indem sie fliehen.“ [Vgl. hiezu die Mittheilungen Wetzsteins in dem Aufsätze über die Verbreitung des Strauſes in Asien in Petermanns Mittheilungen 1870 S. 380—382.] Daß die Thora den Strauß zu essen verbietet (Lev. 11, 16. Dt. 14, 15), hat viell. seinen Grund in der Grausamkeit seiner Jagd; denn man tödtet ihn mit äußerst seltenen Ausnahmen immer nur über seinen Eiern. Die Henne, welche, wie erwähnt, gegen Ende der Brutzeit nicht flieht, duckt sich bei Ankunft des Jägers, neigt den Kopf auf die Seite und schaut ihren Feind regungslos an; mehrere Beduinen haben mir gesagt, daß man ein hartes Herz haben müsse um zu schießen. Ist das Thier getödtet, so verscharrt der Jäger das Blut, legt die Henne wieder auf die Eier, gräbt sich in einiger Entfernung in den Sand und wartet bis zum Abend, wo der Hahn kommt, der nun gleichfalls neben dem Weibchen erschossen wird. Die mosaische Gesetzgebung konnte demnach die Straußjagd aus demselben Menschlichkeitsgeföhle verboten haben, welches ihr bei andern Bestimmungen (wie Ex. 23, 19. Dt. 22, 6 f. Lev. 22, 28 u. ö.) unverkennbar maßgebend war. Vielleicht gehörte es auch, wie das Verbot, Kameelfleisch zu essen, zu den Vorkehrungen, welche den Israeliten die Rückkehr zum Nomadenleben unmöglich machen sollten.“

wo zu beiden Seiten die Mähne herabwallt), sondern v. רָעַם *tremere* die Mähne als zitternde flatternde wie φόβη, nach Kuhn verw. mit σόβη Schweif von φοβεῖν (σοβεῖν) wedeln, schütteln, scheuchen, vgl. αἰσσεσθαι von der Mähne II. 6, 510. Die Bewegungsweise des Rosses, welche 20^a mit רָעַשׁוּנָה gemeint ist (v. רָעַשׁ, רָעַשׁ *tremere*, *trepidare*) bestimmt sich nach der Vergleichung mit der auch sonst (Jo. 2, 4) pferdeähnlichen Heuschrecke: es ist jene spirallinichte Fortbewegung in Sätzen bald nach rechts bald nach links gemeint, welche mit einem von dem arab. *ḥargala-l-farasu* (vgl. הָרְגַל) mittelst des Maurisch-Spanischen entlehnten Reitkunstwort die Caracole genannt wird; auch رَعَس ist vom Lauf des Straußen und dem Flug der Taube in solchen *successive lateral und oblique motions* (Carey) üblich. נִחַר 20^b ist nicht das Wiehern des Pferdes (welches صَهَلَ نَحَلَ synon. حَمַם heißt), sondern das Schnauben durch die Nüstern (vgl. arab. *nachîr* Geschnarch, Geröchel), griech. φρούαγα, lat. *fremitus* (vgl. Aeschylus *Septem c. Th.* 374 nach dem Hermannschen Texte: ἵππος χαλινῶν δ' ὥς κατασθμαίνων βρέμει); הוּר bed. wie Sach. 10, 3 Pracht (sein majestätisches Schnauben).¹ Der Nominalsatz will sagen, daß sein Schnauben vermöge des imponirenden Eindrucks Schrecken einflößt oder verbreitet. In 21^a haben LXX Syr. Hier. den Sing., Böttcher vermutet הַחֲפָרִי (was unbelegbar), viell. ist der Plur. dadurch veranlaßt, daß sich mit der Vorstellung des scharrenden Rosses die der vielen scharrenden Hufe verschmelzt nach dem bekannten *quadripedante putrem sonitu quatit ungula campum* oder, da dies (Virgil

1) Die den Wurzeln הוּר, הוּר u. הוּר gemeinsame Grundbedeutung *se demittere* theilte sich innerhalb der verschiedenen Dialekte zweifach: 1) in die des Ruhms; vgl. *lêla bâdia* eine windlose, stille, feierliche Nacht; *el-hâdi* (in der Terminologie der Tenne) der feststehende Stier, um den sich alle übrigen zu einem *Karan* gehörigen Stiere herumbewegen; *el-hedâ* der ruhige Zustand; die Sitte; die Gemütsruhe (bei den Nomaden); הוּר (in der Verbindung הוּר וְהוּר) die inwohnende Würde (وَقَار), Majestät, wie شَأْنٌ von شَأْنٌ und שְׂכִינָה v. שָׁכַן. 2) in die des Herabfallens auf etw.; vgl. *hedd* sich setzen (vom Vogel), sich stürzen (auf den Feind), einstürzen (vom Haus), krachen (vom Donner), schallen (von der Stimme); הוּר u. הוּרִיךְ das Geschrei (*clamor*). Im Beduinischen ist *hawîd* (הוּיִד) das Krachen des Donners, das Heulen des Sturmwindes, der dröhnende Hufschlag eilender Rosse. So heißt es in einer schönen Kaside des Ibn Dûchi auf den 'Aneza-Scheich Dôkân ibn Gendel: Vor dem Angriffe (لَكِدَّة) des Taijar wichen sie rückwärts — du konntest hören den Hufschlag der Glocken tragenden Schlachtrosse (هويد مبرشمت). Die *mubersmât* sind die den *burêsimân* (eine Metallglocke, welche die Helden ihren Pferden umhängen, um die Aufmerksamkeit des Feindes auf sich zu ziehen) tragenden Rosse. Siun: diejenigen welche sich dem Tode geweiht hatten, flohen vor dem Taijar wie Feiglinge.

Aen. 8, 596) vom galoppirenden Rosse gesagt ist, nach dem gleichfalls virgilischen *cavatque Tellurem et solido graviter sonat ungula cornu* (*Georg.* 3, 87 s.); **חֲפִיר** ist, wie das arab. *hâfir* Huf zeigt, das eig. Wort von des Rosses ungeduldigem Aufwühlen der Erde (von wo aus es dann wie v. 29 *rimari*, *scrutari* bed.), **עֵמֶק** ist das Blachfeld als Wahlstatt, denn die Schilderung gilt, wie nun immer deutlicher wird, dem Kriegsroß. Das V. **שִׁישׁ** (**שִׁישׁ**) hat hier seine Wurzelbed. *exsultare* (vgl. **שָׂשׂוֹן** vom Fötus und noch näher das oben erwähnte **שָׂשׂוֹן** *med. O.*, welches heftige Bewegung bed.) und da es zudem **בָּחַן**, nicht **בָּחֵן** heißt, so ist nicht zu übers.: es freut sich der Kraft, sondern: es hüpfte auf oder gebart sich froh in Kraft, LXX *γανυοῖα ἐν ἰσχυρί*. **נִשְׁק** Rüstung 20, 24 bed. hier 21^b meton. die gerüstete Feindes-schaar, **אֶשְׁפָּה** aber „der Köcher“ steht nicht meton. für die das Roß umschwirrenden feindlichen Pfeile (Schult.), sondern v. 23 ist Ausmalung des unter dem Geklirr des Köchers und des Blitzes (der Klinge) der Lanze und des Wurfspießes (41, 21) dahinjagenden Rosses (Schlottom. u. A.); es sind die Waffen des auf dem Rosse Reitenden gemeint, welche aufschlagend klirren, indem Roß und Mann mutig dem Feinde entgegenstürmen. **רִנָּה** (Nebenform zu **רִנֵּן**) nicht vom Blinken der Pfeile des Köchers (**לִשְׁנֵי לֶהָב וּבִרְק**) wie ein alter jüd. Ausleger sagt, den Heidenheim notirt hat), sondern vom Klirren des Köchers, wie arab. *ranna*, *ranima* vom Schwirren des Bogens beim Abschnellen des Pfeiles; **תִּרְנָה** (Spr. 1, 20. 8, 3) statt **תִּרְנִיָּה** vocalisierend würde man der Sprache ein dialektisch (s. Ges. *thes.*) verbürgtes Wort entziehen. Zu 24^a vgl. sich das arab. *illahama-l-farasu-l-arda* es schluckt ein das Roß die Erde, wov. *lahim*, *lahim* Schlucker = Schnellläufer; so hier: mit stürmischem Ungestüm und zorniger Ungeduld (**בְּרִישׁ וְרִנֵּן** assonirendes Wortpaar) schlürft es den Boden d. i. jagt so schnell dahin, daß lange Strecken vor ihm so plötzlich verschwinden, als ob es sie gierig einschlürfte (**נִמְצָא** Intens. von **נִמְצָא** wov. **נִמְצָא** das wasserschlürfende Papiergras), vgl. Catulls (35, 7) *viam vorabit*; ein etwas anders gewendetes Bild ist *nahaba-l-arda* d. i. nach Silius' Ausdruck *rapuit campum*.¹ Der Sinn von 24^b ist wie bei Virgil *Georg.* 3, 83 s.: *Tum si qua sonum procul arma dedere Stare loco nescit* und bei Aeschylos *Septem* 375: *ὅστις βοὴν σάλπιγγος ὀρμαίνει* (Herm. *ὀρμαίνει*) *μένων* (den Ruf der Drommete ungeduldig erwartend), **הִתְאָמִין** bed. hier Festigkeit beweisen im nächsten physischen Sinne (Bochart Rosenm. u. A.): es hält nicht Stand d. i. läßt sich nicht halten, wenn (**קִי** *quum*) der Hall des Schlachthorns d. i. wenn dieses hallt. **שׁוֹפָר** ist das Signalthorn

1) Ebenso Mahâbhârata 5, 2978: und die Rosse schlürften den Weg, angetrieben vom Wagenlenker, als ob sie Luft verschlängen, s. Petersburger Wörterbuch unter *k'am* schlürfen (*a-k'am* einschlürfen). Vgl. die Bilder: sein Fuß ist Wind, sein Huf ein Ambros etc. DMZ IX, 596. Auch **صراط** erklärt Beidâwî zu Sur. 1, 9 von der Absorption des Raumes, und hieher gehört auch **لَقَم** als Bez. des Weges.

bei Einberufung des Heerbanns z. B. Richt. 3, 27., bei Samlung des in Verfolgung des Feindes begriffenen Heeres 2 S. 2, 28., bei Volksaufständen 2 S. 20, 1., bei Auflösung des Heerbanns nach beendigem Kampfe 2 S. 20, 22., bei Aufstellung zur Gegenwehr und zum Angriff z. B. Am. 3, 6., überhaupt das Signal des Krieges Jer. 4, 19. So oft dieses vernehmbar wird (בָּרִי in Reichlichkeit d. i. Jedesmaligkeit = *quotiescunque*) gibt es seine Kriegslust durch freudiges Wiehern kund; schon von ferne, ehe noch der Zusammenstoß erfolgt, wittert es (*praesagit* nach Plinius VIII, 64) die nahe Schlacht, (ahnt schon in-voraus) das bald vernehmbare donnernde Commando der Heerführer (שָׁרִים wie Num. 31, 14. Jes. 3, 3 u. ö.) und das die Losung zum Angriff gebende Schlachtgeschrei. Obgleich das arab. Pferd — sagt Layard — sanft ist wie ein Lamm und keiner andern Führung bedarf, als die Halfter, so sprühen doch, sobald es den Kriegsruf seines Stammes hört und den zitternden Speer seines Reiters erblickt, seine Augen Feuer, die blutrothen Nüstern öffnen sich weit, der Hals krümmt sich und Schweif und Mähne heben sich empor und breiten sich im Winde aus.

- 26 Regt durch deine Einsicht seine Schwingen der Habicht,
Breitet seine Fittige aus nach Süden hin?
27 Oder ists auf dein Geheiß, daß der Adler sich emporschwingt
Und daß er hoch baut sein Nest?
28 Felsen bewohnt er und horstet
Auf Felsen-Zacken und Wachthöhn.
29 Von dort erspähet er Nahrung,
In die Ferne blicken seine Augen.
30 Und seine Jungen schlürfen Blut,
Und wo Erschlagene sind, da ist Er.

Daß נָץ den (in der Hieroglyphik bedeutsamen) Habicht, eingeschl. den Sperber (lat. *nisus*) oder Finkenhabicht, bed., hat Bochart aus alten Zeugnissen erwiesen, der Wurzelbed. nach: der Aufstrebende, Hoch-

auffliegende (vgl. נָצַע erheben, vorwärts streben und נָצַע die Flügel zum Fluge erheben). Das Hi. נָצַע (dichterischer Indic. des zweiten Tempus) könnte bed.: Federn bekommen *plumescere* (Trg. Hier.), aber das gibt eine schale Frage, weshalb Gregor das *plumescit* der Vulg. von Mauserung versteht, zu deren Beförderung der Habicht die Sonnenseite aufsuche. Aber נָצַע kann für sich allein nicht ‚neue Federn bekommen‘ bed., auch ist jährliche Mauserung allen Vögeln gemeinsam und hervorgehoben wird im A. T. sonst nur die Neubefiederung des Adlers Ps. 103, 5. Mi. 1, 16 vgl. Jes. 40, 31 (LXX *πεποφύσσωσιν ὡς ἀετοί*).¹ So wird denn die Pointe der Frage in נָצַע liegen: der Habicht ist ein Zugvogel, Gott hat in ihn den Instinct gelegt, beim Nahen der Winterszeit nach Süden auszuwandern. In v. 27 ss. wird nun der mit dem Löwen, dem König der vierfüßigen Thiere, angehobene Kreis einheimi-

1) Uebrigens bed. נָצַע die Schwungfeder und נָצַע den daraus zusammengesetzten Fittig (viell., da talm. אַבְרִים Flügel und Glieder *artus* bed., von נָצַע = נָצַע zertheilen, gliedern); die Deckfedern heißen נָצַע.

scher Thierbilder mit dem Adler, dem König der Vögel, geschlossen. Er heißt נָשֵׁר von נָשַׁר נִשְׁרַר *vellere*, wie auch *vultur* (= *vultor*) von *vel- lere* herkommt — ein gemeinsamer Name des Goldadlers, des Lämmergeiers, des Aasgeiers; an u. St. hindert nichts, den Adler κατ. ἔξ., nämli. den Gold- oder Steinadler (*aquila chrysaëtos*) zu verstehen, denn auch diesem sind Leichname, wenn auch nicht schon verweste, eine willkommene Beute. In 27^b ist entw. zu erkl.: und ists auf dein Geheiß daß . . (Dillm. Hitz. u. A.) oder: ists so daß (wie in הִכִּי) auf dein Geheiß . . ; das Erstere ist hier natürlicher. שָׁן-סֶלֶט ist wie 1 S. 14, 4 die Felsenzacke (mit Verkürzung des שָׁן in שָׁן wie Dt. 32, 24, s. Heidenheim zu d. St.); das an zweiter Stelle dem סֶל sich unterordnende מְצוּדָה bed. eigentlich *specula* (v. צוּר spähen), dann aber wie arab. *maṣād* (von den Originallexx. auf *maṣada* zurückgeführt) den hohen Hügel und den Berggipfel. Die seltsame Form רָעַלְעִי (sie saugen oder schlürfen) erklärt sich nicht als Verkürzung aus רָעַלְעִי, diese Abwerfung des letzten Consonanten des Quadriliterums ist möglich, aber weder läßt sich ein V. עֵיל in

der Bed. saugen nachweisen (s. zu 16, 11. Ps. 8, 3) noch läßt sich עֵל vergleichen, welches die Bed. ‚trinken‘ gar nicht hat;¹ dagegen bed. לִיַּע schlürfen und statt רָעַלְעִי wird die Iterativform dieses לִיַּע vom Dichter beabsichtigt und also mit Ges. Olsh. u. A. רָעַלְעִי zu lesen sein. Das Schlußwort 30^b hat viell. an Mt. 24, 28 einen Nachklang. Hoch auf Bergspitzen horstet der Adler und Gott hat ihm ein wundersam scharf Gesicht gegeben, um weithin in der Tiefe unten die sich ihm und seinen Jungen darbietende Nahrung zu erblicken. Nicht bloß aus dem Thal in der Nähe seines Horstes, sondern oft aus fernen Ebenen, welche tief unten jenseit der Bergkette liegen, holt er seine Beute und erhebt sich mit ihr bis in die Wolken und trägt sie heim zu seinem Neste.² So waltet Gott wunderseltam, aber bewunderungswürdig, scheinbar widersinnig, in Wahrheit aber planvoll weise in der Naturwelt.

[Da erwiderte Jahve dem Ijjöb und sprach:]

40, 2 Will nun hadern mit dem Allmächtigen der Tadler!
Der Ankläger Eloah's beantworte das!

Mit v. 1 wird 38, 1 wieder aufgenommen, weil die Rede Gottes nun gewissermaßen bei dem Ziele angelangt ist, welches sie sich als Entgegnung auf Iobs meisternde Auslassungen gesteckt hat. הִרָב ist *inf. abs.* wie הִטִּיב Richt. 11, 25., hier statt des Finitums der reine starre Ausdruck der um so schärfer hervorgehobenen und barscher verurtheilten Handlung; absichtlich wird Iob nicht angeredet, dem *inf. abs.* folgt

1) Das hie und da verglichene arab. عِلّ bed. gar nicht ‚trinken‘, sondern von der sich vielfach verzweigenden Grundbed. des ‚Kommens über oder auf etw.‘ aus: einen zweiten, dritten u. s. w. Trunk auf den ersten setzen, s. zu Jes. 3, 4.

2) s. die schöne Schilderung in Charles Boner's Thieren des Waldes, deutsch 1862.

als Subj. (vgl. Num. 13, 35. Ps 17, 5 u. ö. Ges. §. 131, 4) seine Benennung nach seinem unziemlichen Gebaren: יִסּוּר (n. d. F. גְּבוּר, שְׁבוּר) bed. den Meisterer und Krittler *μωμητής*. Die Frage meint, ob Iob bei diesem Rechten mit Gott verharren will: er der rügend und anklagend Gott zur Rede setzt soll die ihm vorgelegten Fragen beantworten. Hitz. bezieht das neutrische Suff. von יִסּוּר auf die Gewissensfrage 2^a, nicht auf die vielen Fragen in c. 38. 39., aber Iobs Antwort bezieht sich in v. 4 auf die vielen Fragen und in v. 5 auf jene daraus gefolgerte.

[Da erwiderte Ijjôb Jahve und sprach:]

4 Sieh zu gering bin ich, was soll ich dir antworten?

Meine Hand leg' ich auf meinen Mund.

5 Einmal hab' ich geredet, und werde nicht mehr anheben,
Zweimal, und nimmer thu' ichs wieder.

Er ist gering d. i. der gestellten Aufgabe nicht gewachsen, darum hält er seinen Mund fest zu (vgl. 21, 5. 29, 9), denn was immer er auf all die Fragen sagen könnte träfe doch nicht zum Ziele. Einmal, zweimal hat er sich unterfangen, Gottes Walten zu kritisiren, er wird aber nicht wieder das Wort nehmen, wird das zu thun nicht fortfahren. Einmal, zweimal (שְׁתַּיִם versch. von שֵׁנִי ein zweites Mal) ist, distichisch vertheilt, s. v. a. zu wiederholten Malen. In אֶעֱבֹר fehlt der Begriff des ‚wiederum‘; Hitzigs Conj. אֶשְׁבֵּר (29, 22 vgl. 1 S. 26, 8) spricht für sich selbst.

Also: Iob beugt sich nun demütig und willig. Aber wie? Lautet die göttliche Rede nicht ganz anders als man denken sollte? Man erwartet aus dem Munde Jahve's etwas in dem bisherigen Verlauf des Drama's Unerhörtes zu hören und in dieser Erwartung finden wir uns vorerst getäuscht. Denn man blicke nur zurück und lese 9, 4—10 wo Iob Gott als weisen und mächtigen Herrn über die Naturwelt, bes. als unwiderstehlichen Gewaltherrscher über alles Große in ihr anerkennt und schildert, 12, 7—10 wo er auf die Geschöpfe der Höhe und Tiefe als Zeugen der Schöpfermacht Gottes verweist, 12, 11—25 wo er ein großartiges Bild von Gottes furchtbarem Walten in Natur- und Menschenwelt entwirft, 26, 5—14 wo er Gott als Schöpfer und Herrn aller Dinge preist und das was er von ihm aussagt nur als einen schwachen Nachhall des Donners seines Waltens bezeichnet, 28, 23 ff. wo er ihm als Schöpfer und Regierer der Welt die absolute Weisheit zuspricht. Im Rückblick auf diese Bekenntnisse Iobs wird man nicht sagen können, daß die Rede Jahve's in der Darlegung der Schöpfermacht und Schöpferweisheit Gottes, welche ihr Thema ist, Iob etwas bis dahin Unerkanntes zum Bewußtsein brächte, und es fragt sich demnach, welches denn das Neue ist, wodurch der große Umschwung in Iobs Innern hervorgebracht wird.

Es ist Iob gar nicht eingefallen, sich mit Gott in ein Wettgespräch über die Werke der Schöpfung einlassen zu wollen; er ist weit entfernt von der Verblendung, ein solches Examen bestehen zu können, er weiß im Allgemeinen, daß er, wenn Gott mit ihm streiten wolle, Gotte auf

Tausend nicht Eins werde antworten können 9, 3. Und doch stellt Gott ein solches Examen mit ihm an und Iob kommt dadurch zur Erkenntnis seiner Versündigung — wie geht das zu? Ist vielleicht in diesem Punkte die Anlage des Dramas verfehlt? Hat der Dichter sich zur Hervorbringung der nöthigen Wirkung, nämlich der Buße Iobs, eines im Zus. des Ganzen ungeeigneten Mittels bedient, etwa weil sein Gedankenvorrath erschöpft war? — —

Eins der letzten Worte Iobs vor der Erscheinung Jahve's war jenes שָׂרִי יִצְנִי, er wünscht Gottes Entscheidung über das Selbstzeugnis seiner Unschuld herbei. Dieser Wunsch ist an sich nicht sündig, ja er ist da sogar eine Frucht seines verborgenen Glaubens, wo er von seinem Leiden und der Anklage der Freunde hinweg den Blick der Hoffnung in die Zukunft auf Gott als seinen Rechtfertiger und Erlöser richtet. Aber ein sündiger Wunsch wird es da, wo er sein Leiden, weil er Leiden und Sünde nicht auseinander zu denken weiß, als faktische Anklage Gottes, und weil er sich seiner Unschuld bewußt ist, als ein mit der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbares Verhängnis Gottes, seines Gegners und Feindes, anschaut: er wird da zum יִסּוּרִי und מוֹכִיחַ אֱלֹהִים, und überhebt sich über Gott, weil er den zum Feinde zu haben meint, der sein bester Freund ist. Dieser Trotz ist aber keine gemeine Gottlosigkeit, vielmehr ist Iob wirklich der unschuldige Knecht Gottes und sein Trotz ist nur die Folge einer falschen Vorstellung, welche sich der Angefochtene von dem Urheber seines Leidens macht; auch hat dieser Trotz nicht von dem ganzen Gemüt Iobs Besitz ergriffen, vielmehr liegt der Glaube, der das Vertrauen zu dem Gotte festhält den er nicht begreift, im Kampfe dagegen, und dieser Kampf neigt sich im Verlauf des Drama's je näher der Katastrophe immermehr zum Siege, der, um völlig zu sein, nur eines entscheidenden Ausschlags wartet. Darum geht Jahve auf Iobs Verlangen שָׂרִי יִצְנִי insofern ein, als er ihm wirklich antwortet, und schon daß dies geschieht und daß es, obwol aus dem Sturme heraus, doch nicht in niederzwingender, die beleidigte Majestät rächender, sondern überzeugender, liebeich herablassender Weise geschieht, ist ein indirektes Zeugnis, daß Iob von Gott nicht als ein zum Gerichte reifer Frevler angesehen wird. Aber zunichte gemacht muß doch jene Thorheit und Vermessenheit werden, wodurch der Knecht Gottes sich selbst unähnlich geworden ist, und ehe Iob Gott als seinen Zeugen und Erlöser thatsächlich erfahren kann, als was ihn in lichterem Augenblicken sein Glaube vorausgeschaut hat, muß sein sündliches Tadeln und Meistern Gottes durch Buße getilgt und damit zugleich sein Wahn, wodurch sein Glaube beinahe erdrückt worden ist, der nämlich, daß sein Leiden eine feindliche Schickung Gottes sei, zerstört werden.

Und wodurch wird Iob zur bußfertigen Anerkennung seines verdunkelnden Urtheils über das göttliche Verhängnis und seines Rechtes mit Gott gebracht? Etwa dadurch, daß Gott ihm zugibt was wirklich der Fall ist: daß er nicht als Sünder die Strafe seiner Verschuldung leide, aber zugleich darlegt, daß das Leidensverhängnis kein ungerech-

tes, weil kein feindliches sei? Nein, denn Iob ist gar nicht werth, daß ihm von Gottes Seite sein Recht geschehe, ehe er das Unrecht, wodurch er sich an Gott versündigt, bußfertig anerkannt hat. Gott würde der Selbstgerechtigkeit Vorschub leisten, wenn er Iob das Zeugnis der Schuldlosigkeit gäbe, ehe die Sünde der Selbstüberhebung, in welche er durch das Bewußtsein seiner Schuldlosigkeit gerathen ist, in die Demut aufgehoben ist, an der sich alle gottgefällige Rechtbeschaffenheit erprobt. Darum beginnt Gott mit Iob wider Erwarten über ganz andere Dinge zu reden, als über sein Recht oder Unrecht in Betreff seines Leidens. Schon darin liegt für Iob eine tiefe Beschämung. Aber noch eine tiefere darin, daß Gott gleichsam das *abecedarium naturae* aufschlägt und den Meisterer seines Waltens daran zu Schanden macht. Daß Gott der allmächtige und der allweise Schöpfer und Regierer der Welt sei, daß die Naturwelt über menschliches Kennen und Können erhaben und voll wunderseltsamer göttlicher Schöpfungen und Einrichtungen, voll von Geheimnissen und Ueberschwenglichkeiten für den unwissenden und ohnmächtigen Menschen sei, das weiß Iob auch ehe Gott redet, und doch muß er es jetzt hören, weil er es nicht recht weiß, denn die Teleologie in der Naturwelt weist auf eine gleiche in der Gestaltung der menschlichen Geschicke, und so erhaben Gott der Schöpfer und Herr der Naturwelt über Iobs Meistern ist, so erhaben ist auch über dasselbe der Urheber seines Leidens. Das Neue an der Rede Jahve's ist also nicht der Nachweis der Erhabenheit Gottes an sich, sondern die Beziehung, in welche Iob ihm an sich nicht fremde Erkenntnisse zu dem Geheimnis seines Leidens und seinem Verhalten gegen Gott in diesem seinem Leiden zu setzen genöthigt wird.

Der Grundton der göttlichen Rede ist der Gedanke, daß menschliches Wissen und Wirken das göttliche Walten im Bereiche der Natur in unerreichbarer Höhe über sich hat und daß also der Mensch auch den göttlichen Schickungen gegenüber auf alles Besserwissen und Widerstreben zu verzichten hat. Dabei wird aber innerhalb des Kreises dieses allgemeinen Gedankens insonderheit noch nachgewiesen, wie die Natur mit der Weisheit zugleich die Güte Gottes spiegelt, wie das an sich Zweckgemäße höheren Zwecken der sittlichen Weltordnung dient, wie die göttliche Fürsorge sich auf alle Geschöpfe je nach ihrem Bedürfnisse erstreckt und wie er in einer für den Menschen oft paradoxen, aber in Wahrheit bewunderungswürdigen Weise seine Gaben mannigfaltig vertheilt hat. Ueberall Wunder der Macht und Weisheit Gottes und zwar seiner Güte voller Macht und seiner Fürsorge voller Weisheit, unendlich erhaben über Iobs Kenntniss und Vermögen. Iob kann nicht antworten auf eine von all diesen Fragen, aber er fühlt auch, zu welchem Zwecke sie an ihn gestellt sind. Der Gott, der das Meer dämmt, der die Wüste erfrischt, der die Raben speist, der für die Gemse in der Wildnis und den Adler auf seinem Felsenhorste gesorgt hat, das ist derselbe Gott, der ihn jetzt scheinbar so ungerecht leiden läßt. Ist aber jener anbetungswürdig, so wird es auch dieser sein. Darum bekennt Iob, daß er fortan verstummen, und gelobt, daß er nun

nicht weiter rechten wolle. An dem Wunderbaren der Natur geht ihm die Ahnung auf über das Wunderbare seines Leidens. Seine Demütigung unter die Geheimnisse der Natur ist zugleich die Demütigung unter das Geheimnis seines Leidens, und nun erst, wo er das bisher gemeisterte Geheimnis bußfertig verehrt, ist es Zeit, daß es ihm seine inwendige Herrlichkeit enthülle, die Schmerzensknospe ist reif und kann nun aufbrechen, um den Farbenschmelz ihrer gezeitigten Schöne zu erschließen.

**Die zweite Rede Jahve's und Iobs zweite bussfertige Antwort
XL, 6—XLII, 6.**

Schema: 6. 10. 9. 12. 10. 9 | 4. 6. 6. 8. 8. 10 | 6. 6.

[Da erwiderte Jahve Ijjôb aus dem Sturme heraus und sprach:]

Auch dies zweite Mal redet Jahve mit Iob aus dem Sturme, nicht in seinem Zorne, sondern in tiefer Herablassung, die Anerkennung seiner Größe nicht erzwingend, sondern sie durch Ueberzeugung erzeugend. Es bewährt sich auch hier, daß Gott viel langmütiger und sanftmütiger ist als die Menschen und insbesondere als die gegen Iob donnernden und blitzenden Freunde, diese Advocaten der göttlichen Ehre, diese Streiter für ihre Orthodoxie. Gott ist Wahrheit und Liebe, die Menschen aber haben bald Liebe ohne Wahrheit, bald Wahrheit ohne Liebe. Wenn ein frommer Mensch sich auch nur in Einem Punkte verfehlt oder versündigt, so verdammen sie gleich die ganze Person mit Haut und Haar, lassen an ihr nichts Gutes — Gott aber scheidet Gutes und Böses, und macht das Gute zum Mittel, den Menschen vom Bösen zu befreien. Auch fährt er nicht gleich zu, sondern wartet erzieherisch, bis zum Eingreifen Zeit ist. Wie lange hört er Iobs kecke herausfordernde Reden an und schweigt! Und als er dann zu reden beginnt, schlägt er Iob nicht durch Machtsprüche zu Boden, sondern handelt mit ihm als einem Kinde, er examinirt ihn aus dem Katechismus der Naturwelt und läßt ihn sich selber sagen, daß er in diesem Examen durchfällt. In dieser 2. Rede aber macht ers mit ihm wie in dem bekannten Gedichte von Hans Sachs mit St. Petrus: er bietet ihm an, einmal statt seiner die Welt zu regiren und sie, wo möglich besser zu regiren:

- 7 Auf güрте als ein Mann deine Hüften:
Ich will dich fragen, und du berichte mich!
- 8 Willst du gar zernichten mein Recht,
Mich verurtheilen, damit du gerecht seist?
- 9 Oder hast du etwa einen Arm wie Gott
Und kannst mit der Stimme gleich ihm donnern?

Die Frage mit הֲיָחַדְתָּ (nicht הֲיָחַדְתָּ) steht nicht bloß in Additions-, sondern in Steigerungsverh. zu 40, 2.: Iob rechtete nicht allein mit Gott, was an sich, es mag zum Inhalte haben was es wolle, unrecht ist — er ging so weit, das Recht auf Seiten Gottes des Weltordners zu ‚brechen‘

d. i. in sein Gegenteil zu verkehren und, um nur seine eigne Gerechtigkeit nicht aufgeben zu müssen, die göttliche zu bezweifeln. Auch **אֵם** 9^a ist fragend wie 8, 3. 21, 4. 34, 17 vgl. 39, 13., nicht wünschend wie 34, 16: Oder — dies der Sinn dieser zweiten Gliederung der Doppelfrage v. 8 f. — besitzt du die Macht die dich befähigt, das was du in der Weltordnung nicht gut findest besser zu machen? Gott zeigt in seinem weltregierenden richterlichen Walten seinen Arm, erhebt seine Donnerstimme: kannst etwa du — fragt Jahve — das Gleiche, der du zu wähen scheinst, die Welt gerechter regieren zu wollen, wenn du sie zu regieren hättest? **בָּיָל** ist *comparatio decurtata*: gleich Gottes Arm. **וּבְקוֹל כְּמַהוּ** ließe sich verbinden: ihm gleichen Rufes; die Uebers. folgt den Accenten (**וּבְקוֹל** *Mugrasch*), **וּבְקוֹל** ist ebenso sagbar wie **בְּשׂוֹפָה** Ps. 22, 8 vgl. 68, 34.

- 10 Schmücke dich denn mit Pracht und Hoheit,
Und in Glorie und Majestät kleide dich!
- 11 Laß sich ergießen die Ueberfluten deines Zorns,
Und nimm wahr alles Stolze und mach' es niedrig!
- 12 Nimm wahr alles Stolze, beug' es nieder,
Und stürze die Frevler um an ihrer Stelle!
- 13 Birg sie in den Staub allzumal,
Ihre Angesichter banne fest in Verborgenheit:
- 14 So will auch ich dich loben,
Daß Hülfe dir schafft deine Rechte.

Er soll einmal den Ornat des Königs der Könige anlegen und seinen Zorn über Stolz und Frevel zu deren gänzlicher Beseitigung ergehen lassen. Für **עָרָה** (anlegen) hat Ps. 104, 1 f. vgl. Jes. 59, 17 sinnverwandtes, aber wurzelverschiedenes **עָטָה** (umhüllen). Dem üblichen Wortpaar **הַיָּד וְהַדָּר** stellt der Dichter in **נִבְרָה וְנִבְרָה** ein gleicherweise alliterirendes an die Seite. **נִבְרָה** (vgl. 37, 11) bed. *effundere, diffundere* wie arab. *afâda*, **עָבְרוֹת** oder nach der LA Ben-Aschers **עָבְרוֹת** wie Ps. 7, 7 ist die Verbindungsform von **עָבְרוֹת** 21, 30. Die Wiederaufnahme 12^a will sagen: thue es aber nicht bloß innerlich und zeitweise, sondern allseitig und gründlich. Man erinnert sich bei v. 11—13 sofort an das Gericht über alles **נִבְרָה וְנִבְרָה** Prunkhafte („Form des *nimum* und darum dann *vitium*“ Hitz.) und Erhabne bei Jes. c. 2., wo auch das **נִבְרָה וְנִבְרָה** seine Parallele hat (Jes. 2, 10). Nicht minder aber erinnert 14^b an Jes. 59, 16. 63, 5 (vgl. Ps. 98, 1), Jesaia I u. II haben gleiche Bez. zum B. Iob. Das **א.π. ληγ. הָדָה** (**הָדָה**) ist hebräoarab., *hadaka* bed. wie *hadama* einreißen, niederreißen, hier mit **הָדָה** so daß sie da wo sie stehen zusammenstürzen. Bei **נִבְרָה** (v. **נִבְרָה**, aram. arab. **טמר**) ist an die Unterwelt, eingeschl. das Grab, gedacht, vgl. arab. *mat-murât* Souterrains); **הָדָה** bed. wie **حبس** IV „in Bande legen“ (wov. **حَبَسَ** Ort des Einschlusses, Gefängnis). Dillm. vergleicht aus Hen. X, 5: **καὶ τὴν ὄψιν αὐτοῦ πόμασον καὶ φῶς μὴ θεωρεῖτω** — der mit **שָׁמַח** beginnende, **בְּטָמִין** schließende Vers ist palindromisch (Jes. S. 411). Versuch es nur einmal — dies der Gesamtsinn — mir es gleich zu thun in Ausübung strafender Gerechtigkeit, ich würde dich

loben. Daß er es nicht vermag und doch in seiner Kurzsichtigkeit und Ohnmacht Gottes Walten der Ungerechtigkeit zu zeihen wagt, sollen ihm nun weiter die folg. Riesenthierbilder handgreiflich machen.

- 15 Sieh doch den Behêmôth,
Den ich geschaffen mir dir:
Gras wie das Rind frißt er.
- 16 Sieh doch seine Kraft ist in seinen Lenden
Und seine Stärke in den Strängen seines Bauches.
- 17 Er biegt seinen Schweif gleich einer Ceder,
Die Sehnen seiner Keulen sind dicht verschlungen.
- 18 Seine Knochen sind Röhren von Erz,
Seine Gebeine wie Barren von Eisen.

Der Name בְּהֵמוֹת (nach Art der in die Abstractivendung hinüber spielenden intensiven Plur. הַלֵּלִית, הַכְּמוֹת) bez., hebr. gedacht, das Vieh κατ' ἔξ. oder den Koloß von Vieh; es ist, wie Bochart erwiesen, das in den Strömen Afrika's, aber gegenwärtig nicht mehr im Nile vorkommende sogen. Fluß- oder Nilpferd *hippopotamus amphibius*¹ (in Ps. 73, 22 Bild der בְּסִילִית Plumpheit und Stumpfheit, Jes. 30, 6 בְּהֵמוֹת נֶגֶב Emblem des sich dick und breit machenden und doch in fremdem Interesse schwerfälligen Aegyptens), welches nach dem Aussehen seines zur Hälfte aus dem Wasser emporgehaltenen Kopfes ein Pferd genannt wird, 'Wasserpferd' bei Damîri, ital. *bomarino*, engl. *seacon*, wie äg. *p-ehe môu* (Wasserochs) — ein freilich nicht belegbarer, von Jablonski nur aus בְּהֵמוֹת erschlossener Name; hieroglyphisch heißt das Nilpferd *apet*, es wurde göttlich verehrt, unter den Ruinen von Theben ist ein Tempel der *Apet*.² In 15^b bed. שָׁמָּה nichts Anderes als 'mit dir' (LXX Trg. Syr. Hier.), so daß du es vor dir hast, nicht: gleichwie dich (Dillm. Hitz. u. A.), denn nicht darauf kommt es hier an daß es wie Iob geschaffen, sondern daß es in die Welt des Menschen hineingeschaffen ist. Dieser Wasserochs frißt חֲצִיר grünes Gras wie ein Rind; daß er noch lieber Fruchtfelder plündert — im Arab. bed. *chadîr* insbes. die grüne Gerste — versteht sich hienach von selbst. Nichts desto weniger hat er riesige Stärke, näml. in seinen feisten Lenden (וּמְתִינִים v. מְתִין dauerhaft, stark, fest s.) und in den Flechsen (שְׂרִירִי eig. den festen Bestandtheilen,³ also: Bändern und Muskeln) seines schleppenden

1) G. Barzilai (von der Sonnenstillstandsfrage her bekannt) in seiner Schrift *Il Beëmot. Saggio di paleontologia biblica* (Triest 1870) sieht in dem Behemoth das antediluvianische Mammoth (*elephas primogenius*) und meint, der Dichter, der dieses Thier auch nur in fossilem Zustande gekannt habe, schildere hier rückschlußweise c. 40 also ein Stück tiefblickender zutreffender Paläontologie. Das läßt sich immer noch eher hören, als wenn Jakob von Edessa den Behemoth als Collectiv der Heuschrecken faßt und den Leviathan von der Seeschlange versteht, deren kleinste 100 Meilen lang sei — Naturbilder der bald in das Kleine bald in das Große gelegten Unüberwindlichkeit (DMZ XXIV, 290—296).

2) Es heißt auch *teb* und vertritt zuweilen den bösen Typhon; das weibliche Nilpferd in der Nähe des Nordpols wird astronomisch *menat* genannt.

3) Anders Wetst.: „Die שְׂרִירִי הבָּטֵן sind, wie ich glaube, weder die Sehnen und Muskeln, noch weniger „die geheimen Theile“, sondern die vier

Bauches. Der im Verh. zu dem Kolosse kurze Bürzel von Schwanz wird mit einer Ceder (dem Aste einer solchen) verglichen *ratione glabritiei, rotunditatis, spissitudinis et firmitatis* (Bochart); er sieht, da das Thier überh. fast haarlos ist, wie ein starrer nackter Knochen aus, und doch kann es ihn gleich einem elastischen Cedernast biegen; חָפֵץ ist hebräo-arabisch, gerade von Biegung des Holzes (*el-ûd*) حَفْضٌ ein übliches Wort, verw. خَفَضَ, sonst nur von Beugung = Neigung (vgl. צָבָא wollen mit صَب ausgießen = *verser*), hier aber einmal in seiner Grundbed. (Trg. כָּפֶה, Hier. *stringil*, wogegen LXX Syr. es im Sinne des Steifens und Aufrichtens verstehen).¹ Da diese Schilderung wie das ganze B. Iob so stark arabisirt, so wird auch פָּחַד 17^b Ein Wort mit dem arab. *fachid* Schenkel sein, wie auch Arabs übers.: *urûku afchâdihî* (die Adern oder Stränge seiner Schenkel); das Trg., hier das Textwort beibehaltend,² hat Lev. 21, 20 פָּחַדִּין für אֶשֶׁה und versteht auch hier die Hoden; wir erkl.: die Sehnen (s. über גִּיד 10, 11) seiner Dickbeine oder Keulen³ sind verschlungen, nämlich nach Art verschlungener Weinstockranken שְׂרִיגִים.⁴ Warum ist aber פָּחַדִּי vocalisirt und

Träger des thierischen Leibes = *arkân el-baṭn*, näml. die Knochen der מַחְזִיקִים 16^a zus. mit den zwei Schulterblättern. Das arab. *sarîr* ist dasj., worauf eine Sache sich stützt oder ruht, worin sie feststeht oder sich bewegt. *Nešwân* (Bd. I, 280) sagt: „*sarîr* ist die Unterlage, worauf eine Sache festsetzt“ und der *sarîr er-ra's*, sagt ders., ist der „Ort, wo der Kopf im Nacken festsetzt.“ Der *Kâmûs* bringt dieselbe Bed. *primo loco*, was beweist, daß sie allgewöhnlich;

darauf im Allgem. مُصْطَافِعٌ, Stützort einer Sache‘.

1) Das mit חָפֵץ zu vergleichende خَفَضَ bed. 1) niederliegen an einem Orte (*subsidere*); niedergedrückt s. (vgl. *el-ard el-châfida* der niedrig gelegene Acker); niedergebeugt s. zu etwas, *propensum esse in aliquid* (חָפֵץ). 2) transitiv: niederbeugen etwas z. B. den Kopf, niederdrücken (*supprimere*) die Stimme. Hiernach wäre zu übers.: Niederhängt sein Schweif (starr) wie eine Ceder, oder: abwärts streckt er seinen Schweif wie e. C., denn der gedrungene Schweif des Thieres ist dem Semiten ein Zeichen seiner Stärke. Als ich im J. 1860 mit dem 82jähr. Fêjâd Scheich von Fik in Gólân die nahe Bergfestung *el-Hoşn* besuchte, ritten wir an Fêjâds Pflügern vorüber, und da einer derselben sein Gespann langsam gehen ließ, rief ihm der Scheich schon von Weitem zu: Munter! munter! Es sind (die Stiere, mit denen du pflügst) keine altersschwachen Ochsen, noch sind sie die Mitgift einer Wittve (die bei ihrer Wiederverheirathung nur ein Paar schwache elende Rinder von ihrem Vater oder Bruder mitbekommt);

sondern es sind عَوَالِيلُ Kalben (3—4jährige Stiere) mit stramm gehobenen Schweifen (*wadufûluhin mukâsmara*, מְקַשְׁמַר ein potenziertes קָשֶׁר oder מְקַשֵּׁר [vgl. שְׁלֹאֵן 21, 23]). Wetzst.

2) Ein anderes Trg., welches גְּבִירָה וְשַׁעֲבוּזָהר penis et testiculi ejus übers., s. Aruch s. v. שַׁעֲבוּזָה (großhodie s.).

3) Nach Fleischer bed. *fachid* eig. Dickbein (= Schenkel) von der √ *fach* mit der allgem. Bed. des Aufgeblasen-, Aufgeschwollen-, Dickseins.

4) Bei der Wahl des Wortes שְׂרִיגִי schwebte dem Dichter unzweifelhaft die *muşâgarat ed-dawâli* (von שָׂגַר = שָׂרַג „das Verschlungensein der Weinreben“ vor, vgl. DMZ XI, 477: „Allenthalben schwingt sich in diesem reizenden Erdenwinkel (der *Gûta*) die sich selbst überlassene Rebe in vielfachen, oft

nicht פְּחָרְרִי (wie z. B. שְׁפָרְרִי)? Entweder nach aramäischer Weise wie z. B. עֲנִפְיָהּ Dan. 4, 9 (mit אֲשָׁרִי hat es eine andere Bewandtnis), oder vielmehr regelrecht als Du. (wie רָקִי) von פְּחָרִים (wie פְּעָמִים), gleich passend bei der Bed. *femora* wie *testiculi*. Auch מָטִיל 18^b ist hebräo-arab.; denn مَطَل bed. schmieden oder eig. schmiedend (hämmernd) strecken und dehnen, eine sec. Bildung von טַל *ṭala* lang s., wie *makuna* von *kâna*, *madana* von *dâna*, *maṣṣara* (eine befestigte Stadt anlegen) von *ṣâra*, meist (wenn nicht immer) durch Vermittelung solcher Nmm. wie *makân*, *medina*, *miṣr* (= מִצְרַיִם), also im vorliegenden Falle durch Vermittelung eben dieses *metîl* (= *mementîl*¹), obwol sich מָטִיל auch mit Fleischer als direkte Fortbildung der מָט (מר) dehnen, strecken ansehen läßt.² מָטִיל ist Ein Wort mit μέταλλον (Metall), eig. Eisen in Barren oder Stangen, also Metall in bearbeitetem, obwol noch nicht verarbeitetem Zustande.³ Seine Knochen wie Röhren von Ehernem (Erz), seine Gebeine גְּרָמִי (das mehr aram. Wort) wie geschmiedete Eisenstücke — welche treffende Abbildung des verhältnismäßig dünnen aber eisenfesten Knochengerüsts, von welchem die plumpe Fleischmasse des riesenschweinartigen Pflanzenfressers getragen wird!

- 19 Es ist der Erstling der Wege Gottes,
Er der es erschuf beschaffte ihm ein Schwert.
- 20 Denn Futter tragen ihm die Berge,
Und alles Wild des Feldes spielt dabei.
- 21 Unter Lotussträuchern legt es sich nieder,
In Versteck von Rohr und Sumpf.
- 22 Es bedachen ihn Lotussträucher Schatten gebend,
Es umfahen ihn die Weiden des Baches.
- 23 Sieh übt Gewalt der Strom, es erzittert nicht,
Bleibt wohlgemut, wenn hervorbricht ein Jordan an sein Maul.
- 24 Bei seinen Augen greift ihn wol einer,
Mit Sprenkeln durchbohrt er die Nase?!

Wege Gottes heißen 19^a seine Bethätigungen als Weltschöpfer (vgl. 26, 14 wo die des Weltregierers inbegriffen sind), und Erstling dieser Wege heißt der Behemoth nicht als der urersten, sondern der

einem Dutzend unter sich verstrickter, Riesenschlangen ähnlichen Verzweigungen den schimmernden Stamm der hohen Silberpappel hinauf“, und ebend. S. 491: „eine fast mannsdicke wie aus Eisenstäben (vgl. v. 18) gewundene Rebe.“

1) Das Lexikon des *Nešwân* Bd. I, 63 sagt: „מָטִיל ist s. v. a. מְמַטֵּל, nämlich das in die Länge Gehämmerte, von Eisen und andern Metallen gebraucht; und חֲדִירָה מְטִילָה sagt man von einem Eisenstücke, das gehämmert wurde, um es zu strecken.“ Das V. מָטִיל kann als eine Verschmelzung der מָט (מטט, מוט vgl. מוֹטָה und מוֹטָב beduinisch: lange Schritte machen) mit der טַל lang sein betrachtet werden. *Wetzst.*

2) Von dieser Wurzel מָט stammt מָטַל V. sich strecken, מְטַל er hat ihn mit Versprechungen hingehalten, מָטַר מָטֵר regnen d. i. in langen Strichen herabfallen.

3) Ibn-Koreisch bei Pinsker, *Lickute* p. קנא, erkl. es ungenau durch *sebkāt ḥadīd*, was ein geschmolzenes und geformtes Stück Eisen bed.

großartigsten Geschöpfe eines, *un chef d'oeuvre de Dieu* (Bochart), ראשיה nicht wie Spr. 8, 22. Num. 24, 20 von Priorität der Zeit, sondern wie Am. 6, 1. 6 des Rangs. Der Art. in העשׂו ist wie Dt. 8, 15. 13, 6 u. ö. — eine Doppelverbindung des Particips mit Suff. und Art., welche für das Partic. flüssige Verbalkraft voraussetzt (so daß also der Suff. accusativisch gedacht ist Ew. § 290^d) und nach arabischer Regel nur da möglich ist, wo das Particip weder eigentliches Nomen ist noch wie etwa ὁ γεγραφώς eine abgeschlossene Handlung ausdrückt, sondern die Bed. des (semitischen) Imperfekts in sich schließt, wonach also hier „der es machte“ und Ps. 103, 4 „der (fort und fort) dich krönet“ zu erklären sein wird. Es ist nicht gemeint daß Er dem Behemoth sein Gottes-Schwert reichte, sondern (weshalb לֹא absichtlich fehlt) daß Er sein (des B.) eigentümliches Schwert heranbrachte d. i. beschaffte, näml. die riesigen übereinanderstehenden Schneidezähne mit denen es die Fluren wie mit der Sichel abweidet: ἀρούρησι κακὴν ἐπιβάλλεται ἄρπην (Nicander *Theriac.* 566), ἄρπην ist eben das sichel-förmige äg. Schwert (*harpu* = הַרְבֵּס). Dillm. liest nach Böttch. העשׂו רִגַּשׁ und übers.: „das geschaffen ist um sein Schwert anzulegen“ und so sich Futter zu verschaffen — was syntaktisch unmöglich. LXX hier und 41, 25^b: πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, mit Bezug auf solche Fabeleien wie sie sich an Ps. 104, 26 knüpfen. Die Schilderung ist naturwahr. Der B. ist näml. (wofür auch sein Zahnbau) auf Pflanzennahrung angewiesen: „denn Erzeugnis tragen ihm die Berge“; es ist der Pflanzenwuchs der Vorberge der im Süden nahe an den Nil herantretenden Bergketten gemeint, welche das ungeschlachte Thier hinanklimmt und ganz und gar abweidet (s. Schlottm.). בּוֹל ist s. v. a. בּוֹלֵל wie assyr. *abal* (*habal*) Sohn in *bal* verkürzt wird, vgl. arab. *baul* Erzeugnis v. *hāla* zeugen, *aballa* Frucht (eig. Samen *bulal*) tragen.¹ Wie harmlos und, wenn man es nicht angreift, ungefährlich das Thier ist, malt 20^b; שָׁם dort, näml. während seines Grasens. Man wird also 21^a nicht den Wasserlotus zu verstehen haben wie Hgst., welcher hiefür auf ein Denkmalbild bei Wilkinson III p. 71 verweist.

Sand. übers. richtig *تحت الضال* und 22^a Abulw.: *يغطيه الضل مظلاله* *tegit eum lotus obumbrans eum*, indem er الضل, richtiger الضال, durch *es-sidr el-berrî* d. i. der zu den Rhammeen gehörige *Zizyphus lotus* (L) oder Lotus-Judendorn erkl., wol zu unterscheiden von dem heiligen Lotus (*Nymphaea lotus*), der blauen oder röthlich weißen Wasserlilie, welche Nachts untertaucht und Morgens auf ihrem elastischen Stengel sich wieder über den Wasserspiegel erhebt; diese heißt arab. *nilûfer*, *linûfer*, *benûfer*, *nûfer*, in Aegypten auch *bischnin* und bildlich die „Braut des Nil (عروس النيل)“. Daß das Wild der Steppe den Schat-

1) Ob בּוֹלֵל 6, 5. 24, 6 Mengselfutter (*farrago*) oder viell. reife Frucht d. i. Körnerfutter bed., so daß *jahol* Richt. 19, 21 in der Bed. „er gab trockenes, aus Gerstenkörnern bestehendes Futter“ Gegens. des heutigen *jahušš* (יָחֻשׁ) „er gibt grünes, aus grünem Gras oder grüner Gerste *hašiš* bestehendes Futter“ wäre, wie Wetzst. vermutet, darüber s. zu Jes. 30, 24.

ten der Lotussträucher (Lotusbäume) sucht und daß dies also auch von dem grasenden Nilpferd zu sagen ist, hat Schult. mit Dichterstellen belegt: dieser Lotus findet sich nicht allein in Syrien, sondern auch in Aeg. und ganz Afrika; ¹ der Plur. ist von der Grundform **צָאֵל** wie **שָׁקִים** von **שָׁקָם** gebildet Olsh. §. 148^b, der einzelne Baum hieß viell. **צָאֵלָה** (= **ضالة**) wie **שָׁקָהָה** (Ew. §. 189^h). Mit 21^b trifft Ammianus Marc. XXII, 15 zus.: *Inter arundines celsas et squalentes nimia densitate haec bellua cubilia ponit.* **צָאֵלָה** mit Chatef-Pathach wie **רָלָה** Sach 11, 3. **צָאֵלִי** und **צָאֵלִי** Neh. 12, 36. **רָבִבֹּהֶם** Num. 10, 36 u. dgl. (s. Ben-Ascher in Heidenheims **משפטי השעמים** 53^b), das flectirte **צָל** ist Appos. des Subj.: es decken ihn Lotusbäume als sein Schatten (ihn beschattend). Auf Wiedergabe des doppelten Lautspiels v. 22 muß die Uebers. verzichten. **הֵן** 23^a auf etw. Mögliches hinweisend gewinnt wie 12, 14. 23, 8. Jes. 54, 15 fast die Bed. einer Bedingungspartikel; **הֵן** (aus **הֵן**) und **אִם** sind ein und dasselbe Wort mit dem zu Grunde liegenden Demonstrativstamm *han* (*hâ*).² Dem V. **עֵשָׂק** gibt Hitz. im Hinblick auf **عسق** zuzutreffend die Grundbed. *exorbitare*. Der Arabs übers. treffend **ان طغى** **النهر**, denn **طغى** bez. ganz so wie **עֵשָׂק** excessives insolentes Benehmen und wird dann wie auch **عنا**, **ظلم** und andere von Schult. aufgezählte Vv. vom sittlichen Gebiete auf den Uebertritt eines Flusses über seine Ufer, auf den Andrang wilder Wasser, auf Stauung und Austritt angewachsener Strömungen übertragen. Den Behemoth aber, der im Wasser so gut leben kann als auf dem Lande, setzt das nicht in Schrecken. **לֹא יִרְפוּזוּ** eig. er springt davon nicht auf, geräth dadurch nicht außer sich. In 23^b zieht der Dichter, um den Begriff eines gewaltigen und zeitweise hoch anschwellenden Stroms auszudrücken, den vaterländischen **רִבְרֵן** vor, welcher der Scene nicht zu fern lag, da alle Wadi's in

1) Der **ضال** oder *Dâm*-Baum, welcher heiße und feuchte Niederungen liebt und daher viel am nördlichen und massenhaft am östlichen Ufer des galiläischen Sees sich findet [versch. von der *Dâm*-Palme *Hyphaena thebaica*], heißt gegenwärtig *sidra* coll. *sidr*, und seine Frucht, ein kleiner gelber Apfel, *dâma* coll. *dâm*, vielleicht „der nicht endende, perennirende“, weil der des Jahres zweimal tragende Baum niemals leer von Früchten ist. In Aegypten heißt seine Frucht *nebk* (**נֶבֶק**) nicht *nibl* wie bei Freytag) und der Baum wird dort weit stärker und höher als in Syrien, wo er gewöhnlich nicht über 3 Klaftern hoch wird. Nur im *Wâdi 's-sidr* auf dem jüdischen Gebirge habe ich mehrere ungewöhnlich große Stämme gesehen. Nach einer Mittheilung des Afrikareisenden Prof. Hartmann gibt es auf der Nilhalbinsel *'Sinâr* Wälder von *Sidr*-Bäumen 2—3 Tagereisen groß. Der *Kâmûs* stellt zu **ضال** die Bed. „der süße Dumbaum“ voran, dann erst die „der wilde D.“. In heißeren Gegenden mag es auch eine veredelte Art mit größeren Früchten geben, in Syrien ist er nur wild — *Neswân* (Bd. II, 192) sagt: „*dâla*, coll. *dâl*, ist der wilde *Dâm*-Baum“ — doch habe ich seine Frucht immer süß und wolschmeckend gefunden. *Wetzst.* [Vgl. Rosen bei Seetzen 4, 299. Auch in Palästina nennt man diesen Baum *nebk* oder in mehr türkischer Aussprache *nebek*. Die Frucht heißt in der alten Sprache *mukl*, und *mukla* bed. bei Dichtern häufig den dieser kirschrothen Frucht verglichenen Augenstern und geradezu das Auge.]

2) s. Friedr. Philippi, *Status constructus* S. 188.

ihrer Nähe sich mittelbar oder unmittelbar (wie *Wādī el Meddām*, der Grenzfluß zwischen dem Lande *Šuvēt* und der *Nukra*-Ebene) in ihn ergießen; נָרְרָן bed. hier nicht den (im Gebirg entspringenden) Strom im Allgem., der Name ist nicht seiner geogr. Bestimmtheit entkleidet, sondern exemplificirender Ausdruck; ob der Dichter daneben mit נָרְרָן auf den גִּיחֹן d. i. den Nil (s. zu Gen. 2, 13) hindeute (Hitz.), lassen wir dahingestellt. Die Beschreibung schließt v. 24 mit der ironischen Frage (ohne Fragwort wie Jes. 28, 28^a): Bei seinen Augen (vgl. Ez. 8, 3) kann ihn wol einer greifen — nicht: mit seinem Zusehn Spr. 1, 17 (Ausg. 1) fangen, was ein nur unklar ausgedrückter Gegens. des Angriffs aus einem Hinterhalt wäre — mit Sprenkeln seine Nase durchbohren d. i. man kann ihm wol Sprenkel legen, welche wenn es in die Falle geht zusammenklappen und ihm die Nase durchbohren?! Weder die offene Gewalt noch die List, die man bei andern Thieren mit Erfolg anwendet, reicht aus, um sich dieses Ungetüms zu bemächtigen. Gewöhnlich faßt man מִקְשָׁם gleich חֲרִים Jes. 37, 29. Ez. 19, 4 oder doch den durch diese hindurchgezogenen Seilen, aber daß מִקְשָׁם ein mit Eisenring versehenes Leitseil oder vorn mit einer Harpune versehenes Fangseil bedeuten könne, ermangelt aller Wahrscheinlichkeit. Auf die Beschreibung des Nilpferds¹ folgt nun die des Krokodils, welche auch sonst z. B. bei Achilles Tatiüs IV, 2. 19 Seitenstücke bilden.

- 25 Du ziehst wol den Leviathan am Hamen,
Und in die Angelschnur senkst du seine Zunge?!
26 Kannst du eine Binse durch seine Nase ziehen
Und mit einem Haken durchbohren seine Backe?
27 Wird er an dich viel Flehens richten,
Oder reden zu dir Schmeicheleien?
28 Wird er ein Bündnis schließen mit dir,
Daß du ihn hinnehmest zum ewigen Sklaven?
29 Kannst du mit ihm spielen wie mit einem Vöglein,
Und ihn anbinden für deine Dirnen?

Auf die Fragen ohne Fragwort v. 24 folgen andere desgleichen. Umbr. Ew. Stick. Dillm. Hitz. freilich sehen nach LXX Hier. in v. 24 Aussage eines wirklichen Geschehens: das Nilpferd ist fangbar, das Krokodil dagegen nicht. Aber gerade dadurch vermittelt sich der Uebergang von dem einen Thierbilde zum andern, daß wie der בהמות so auch der לִיָּתָן nicht gleich andern Land- und Wasserthieren fangbar ist. In 3, 8 bedeutete לִיָּתָן den Himmelsdrachen, der die Sonnenfinsternisse hervorbringt, in Ps. 104, 26 scheint es nicht irgendwelchen großen Meersaurier nach Art des urweltlichen Hydrarchus, sondern geradezu den Walfisch, wie im Talmud, zu bez.; anderwärts aber heißt so das Krokodil und zwar wie auch תַּיִן, eine andere Benennung dieses äg. Naturwunders, als Emblem der pharaonischen Großmacht (s. zu Ps. 74, 13 f.), so wie hinwieder das Krokodil selbst arab. *el-fir' annu* genannt

1) s. Brehm, Aus dem Leben des Nilpferds, Gartenlaube 1859 Nr. 48 und weiter, so wie Hildebrandt, Die Jagd auf Flußpferde, ebend. 1874 Nr. 43 und die Beschreibung und Abbildung der zwei Flußpferde im zoologischen Garten zu Amsterdam, Ueber Land und Meer 1875 Nr. 14.

wird; einen eig. Namen des Krokodils besitzt die alttest. Sprache nicht, auch die talmudische behilft sich mit קרוקחא = *κροκόδειλος* (d. i. *lacerta crocea* = *viridis* Herod. 2, 69), לִיָּהֵן ist Gattungsname gewundener und חִנֵּן langgestreckter Ungetüme. In חִנֵּן scheint der Dichter auf den ägyptischen Namen des Thiers anzuspieren. Es heißt näml. koptisch *p. emsah*, hierogl. (ohne Art.) *msuh* (*emsuh*), nach Lauth als „aus dem Eie (*suh*)“ gekrochenes Thier.¹ In 25^b übers. Ges. Dillm. Hitz. Hgst. u. A.: Kannst du mit der Angelschnur seine Zunge niederdrücken; aber daß die Zunge des Fisches durch die Angelschnur, indem der Fischer sie an sich zieht, niedergehalten wird, ist bei der Procedur des Angelns etwas sehr Gleichgültiges; die Hauptsache ist daß die Angel sich in die Zunge und Kiemen des Fisches einsenkt, was geschieht indem der Fisch nach dem Köder an der Schnur schnappt, also: kannst du einsenken seine Zunge in die Angelschnur d. i. machen daß es einbeißt und du es so heraufziehen kannst; 25^b bringt nach was geschehen muß, damit das חִנֵּן des *emsuh* geschehen könne. Herodot (und nach ihm Aristot. und andere Alte) sagt zwar 2, 68., das Krokodil habe keine Zunge, aber es hat eine, nur kann es sie nicht herausstrecken, weil die hervorstehende Wulst am Boden der Mundhöhle angewachsen ist, während sonst gerade die Saurier eine lange weit vorstreckbare Zunge haben. In v. 26 ist die Gedankenfolge dieselbe; denn erst stecken die Nilfischer werthvolleren Fischen einen Haken oder Ring (חִיָּה Trg. חִיָּה Dorn = Stachel mit Widerhaken) durch Kiemen oder Nase, dann ziehen sie eine Binsenschnur (*σχοίνον* Babr. VI, 15) hindurch, um sie so angebunden im Flusse einzusetzen. „Zum ewigen Sklaven“ 28^b will sagen: wie der Hausthiere eines. Unter צִפּוֹרֵי הַכֶּרְמִים das Weinbergsvöglein d. i. nach talm. Sprachgebrauch der Goldkäfer (*Jesurun* p. 222) oder eine hübsche eßbare Heuschrecke (Lewysohn § 374) gemeint,² sondern nach dem catullischen *Passer deliciae meae puellae* der Sperling oder ein dem ähnlicher kleiner Vogel — Beispiel eines lebenden gefahrlosen Spielzeugs (שִׁחָךְ mit etw. spielen, anders als Ps. 104, 26., wo nicht mit Ew. Hitz. nach der talmudischen Haggada: „damit zu spielen“, sondern: „darin . .“ zu übers. ist).

30 Treiben Fischergenossen damit Handel,
Vertheilen es unter Canaanäer?

31 Kannst du füllen mit Spießen seine Haut
Und mit Fischharpunen seinen Kopf?

1) Arabisirt قَمَسَاح (vgl. auch χάμψαι — κροκόδειλοι bei Herodot); das medicinische Lexikon Mälâjesâ nennt das Krokodil, wie mir Wetzstein mittheilt, *waral el-ma'i* (*el-bahrî, en-nîlî*) den Wasser- oder Fluß- oder Nil-Waral, vgl. über die syr. Namen Fleischer zu Levy's Chald. WB I, 425.

2) Der neuere Hebraismus sieht צִפּוֹרֵי הַכֶּרְמִים als Namen der Schmetterlinge an, wofür merkwürdiger Weise der uns bekannte semitische Sprachschatz kein Wort hat; auch das arab. فِاشَّة bed. nur den Nachtfalter und insbes. die das Licht umflatternde Motte.

32 Lege nur an ihn deine Hand —

Denk' an den Kampf, thu' es ja nicht wieder!

41, 1 Sieh jedes Hoffnung wird zur Täuschung:

Man wird doch schon bei seinem Anblick hingestreckt?!

Die Fischer bilden eine Zunft (vgl. صنف Species, insbes. auch

Gewerke-Art), deren zünftige Mitglieder חֲבֵרִים (versch. von חֲבֵרִים) heißen. Ueber קָרָה mit עַל des Handelsobjects s. zu 6, 27. LXX ἐνοῖ-
τοῦνται nach 2 K. 6, 23, wozu aber עָלַי nicht paßt. פְּנִינִים sind Phö-
nizier und dann geradezu Handels- oder Kaufleute, hier *cetarii* (vgl.
zu Ez. 17, 4., assyr. *hanu* חַנִּי eine, kananäische Bude = Kaufladen); der
Sinn der Frage ist, ob man das Krokodil etwa halbirt oder überh. par-
cellirt (s. zu 21, 21) unter diese absetzt, um es auf den Fischmarkt
(Neh. 13, 16) zu bringen. Ferner v. 31: ob man es etwa בְּטִפּוֹת mit
spitzen Schießwaffen (arab. *šauka* Dorn, Stachel, Speiß) oder mit Fisch-
harpunen צִלְצֵל vom Schwirren צָלַל inf. صَالِل, die Infinitivform
der Schallwörter, wov. z. B. سَيْل sibilus = basiliscus) erlegen könne.

In v. 32 ist die Acc. der rechte Fingerzeig: Vergreife dich nur an ihn
— denk an den Kampf, thu' es ja nicht wieder d. i. laß dir ja die Lust
vergehen ihn zu wiederholen. Das Imper. und Prohibitiv stehen affect-
voll statt consecutiver Futura. הוֹסֵס ist Pausalform von הוֹסֵס (einmal
tôsp Spr. 30, 6) mit *a* aus *ē* (urspr. *i*) wie 19, 10. Richt. 19, 20. Das
Suff. von הוֹסֵסִי geht auf den Angreifer, nicht obj. auf das Thier (die
Hoffnung die er sich darauf macht); נִכְנָכָה 41, 1 ist 3 *pr.* wie נִכְנָכָה
Jes. 53, 7 (wo daneben auch die Participial-Betonung als *Mitra* in
Codd. vorkommt); Fürsts Concord. führt es als *part.* auf, aber die da-
bei vorauszusetzende Participialform נִכְנָכָה neben נִכְנָכָה und נִכְנָכָה ist
weil sie mit der 3 *fem. praet.* zusammenfiel ungebräuchlich, während
im Plur. häufiger נִמְצָאִים als נִמְצָאִים (nur einmal am Versschluß Ezr. 8, 25)
gesagt wird. הִנֵּנִי 1^b ist dem Sinne nach s. v. a. הִנֵּנִי indem die Frage:
man wird doch schon . . ? sich mit ‚Freilich ja‘ beantwortet (vgl. 20, 4).
מִרְאִי (nach Ges. Ew. Olsh. Sing. mit dem bei der Grundform מִרְאִי nahe-
liegenden Pluralsuff. ohne Pluralbed. oder, was wahrscheinlicher, vom
Plur. מִרְאִים mit Singularbed. wie פְּנִינִים) geht auf das Krokodil וְטָל
(nach bezeugter LA וְטָל = וְטָל) auf den Jäger, dem es sichtbar wird.
Daß das Krokodil nie ein Handelsartikel gewesen ist, wie v. 30 sagt,
ist vollkommen wahr; indes wurde es, obwol in einigen Gegenden
Aegyptens heilig gehalten, in Elephantine und Apollinopolis gesalzen
und verspeist. Auch gegen v. 29 verfängt nichts, daß es eine kleine
Krokodilart gibt, mit welcher Kinder spielen können. Es ist hier überall
von dem Thiere in seiner Urkraft und Vollkraft die Rede. Wenn man
aber auch dieses uralters zu fangen wußte, indem man an einem mit
einem Seile versehenen Widerhaken einen Köder, nach Herod. II, 70
einen Schweinsrücken befestigte und das darin verbissene Thier ans
Land zog und ihm vor allem die Augen verklebte (vgl. Uhlemann,
Thoth S. 241): so war dies eben ein Angeln im größten Maßstab, wie

es v. 25 nicht gemeint ist. Wenn man hingegen schon uralters das Krokodil harpunirte, so würde dies allerdings mit v. 31 schwerer vereinbar sein, als mit v. 25 jenes Fangen mittelst Angelhakens vom größten Kaliber. Aber Harpuniren ist überhaupt nur von Erfolg, wenn man das Thier zwischen Hals und Kopf oder in die Weiche trifft, und es ist sehr fraglich, ob man in alter Zeit, wo die Race ohne Zweifel eine jetzt ausgestorbene unbändige Größe hatte, die Krokodiljagd (7, 12) mit Harpunen betrieb. Wir sind hier überall zu wenig unterrichtet, um die Zeiten auseinanderhalten zu können.¹ So weit die Fragen Jahve's das Verhältniß des Menschen zu den beiden Riesenthieren betreffen, ergehen sie an den Menschen der Gegenwart und gestalten sich nach der Macht, welche dieser über die Naturwelt erlangt hat. Die folg. Str. zeigt, wo Jahve mit diesen Fragen hinaus will:

- 2 Kein so Tollkühner, daß er ihn reizte!
 Und wer ists der mir entgegenreten könnte?
 3 Wer gab mir etwas zuvor, daß ichs erstatten müßte:
 Was unterm ganzen Himmel, mir gehört es.

Aus diesen applicativen Schlußfolgerungen sieht man, was die 40, 15 unvermittelt begonnene Hinweisung auf den Behemoth und Leviathan im Zus. dieser 2. Rede Jahve's bezweckt. Wenn schon die Stärke eines der Geschöpfe keinen Angriffsgedanken aufkommen läßt, wie vielmehr sollte die Größe des Schöpfers von jeder Widersetzlichkeit zurückschrecken! Denn einen Anspruch an Gott hat Niemand, daß er das Recht hätte, ihm mit barscher Forderung entgegenzutreten, alle Creatur unter dem Himmel ist Gottes, der Mensch besitzt also nichts was nicht Gottes Eigentum und Gabe wäre und muß sich demüthig fügen, Gott gebe oder nehme. לֹא 2^a ist nicht geradezu s. v. a. אֵין, sondern der Satz ist exclamativ. יַעֲרִיב *Chethib*, יַעֲרִיב *Keri* ist die paläst. LA, umgekehrt die babyl.; die verbürgte Textlesart (meist ohne *Keri*) ist יַעֲרִיבִי v. עִיר in transit. Bed. (ἐγγίττω), wie שִׁיב 42, 10 vgl. 39, 12 und viell. בִּין 31, 15., oder auch *Pil.* zusammengezogen aus יַעֲרִיבִי (s. zu 31, 15). In grundtextgemäßer, von LXX abweichender Wiedergabe wird 3^a von Paulus Röm. 11, 35 verwendet. Passender als τίς προσέδωκεν μοι läßt sich מִי הִקְדִּירֵנִי nicht übers., denn der Sinn des הִקְדִּירֵנִי bestimmt sich nach גָּאֵשׁ לִי: zuvorkommen, näml. durch entgegengebrachte Gaben (arab. *akdama*, vgl. קָדַם Mi. 6, 6 u. ö., das Correlat zu קָבַל Entgegenkommendes aufnehmen). Anders LXX: ἢ τίς ἀντιστήσεται μοι καὶ ὑπομενεῖ, wonach Merx גָּשׁ לִי; aber bei dieser Zurechtstellung wird 3^b außer allen Zus. gestellt. הִיא 3^b ist neutrisch wie 13, 16, 15, 9.

1) Louis Lungershausen sagt in seinem Aufsatz über die geographische Verbreitung der Krokodile, Ausland 1869 S. 490 ff. vom Nilkrocodil: „Das nicht selten 30 F. lange und sehr gefährliche Thier schwankt örtlich sehr stark, so daß seine Abarten von Geoffroy St. Hilaire sogar als selbständige Species aufgestellt worden sind. Die Ansicht, daß es früher bis zum Delta des Nil vorgekommen und erst durch die Cultur bis hinter Theben zurückgedrängt worden sei, zieht Strauch [Synopsis der gegenwärtig lebenden Krokodiliden, Leipzig bei Voß] mit Unrecht in Zweifel.“

31, 11. 28. **יָחַי** ist virtuelles Subj.: das Befindliche unter . . Nach diesen anscheinend epiphonematischen v. 2. 3 könnte man nun Iobs Antwort erwarten. Aber die Beschreibung des Leviathan wird wieder aufgenommen; bis jetzt war nur von der Unbezwingbarkeit des Thiers die Rede, das was dem Bilde des Leviathan fehlt, um das ebenmäßige Seitenstück des Bildes des Behemoth zu bilden, wird jetzt nachgeholt.

- 4 Nicht schweigen will ich von seinen Gliedern,
Dem Verhalt seiner Kraftfülle und der Zierlichkeit seines Baues.
- 5 Wer könnte heben die Vorderseite seines Panzers;
In sein Doppelgebiß — wer kommt dahinein?
- 6 Die Thürflügel seines Gesichts — wer sperrt die auf?
Der Umring seiner Zähne ist ein Schrecken!

Das von der Masora verbürgte *Kerî* **לִי** setzt fragende Fassung voraus: Ihm sollt' ich schweigen von seinen Gliedern (**לִי** an der Spitze des Satzes wie Lev. 7, 7—9. Jes. 9, 2), was den rhetorischen Anfang poetischer zu machen anstrebt, aber schief und gekünstelt im Ausdruck wäre. **יִשְׁתַּחֲוֶה** (einmal 11, 3 schweigen machen) hier wie gew.: verschweigen; **בְּדָרִי** wie 18, 13. **דְּבַר** bed. Sachverhalt, Thatbestand, wie **דְּבָרִי** Thatsachen Ps. 65, 4. 105, 27. 145, 5. **הֵינָּה** für **הֵן** ist allerdings bedenklich; Ew. vergleicht **הֵינָּה** Maß, Hitz. mit Schult. **حِينَ** Zeit *αιώρας*, aber weder ist von jenem aus die Bed. Ebenmaß, noch von diesem aus die Bed. Rechtzeitigkeit (*opportunitas*) = Schicklichkeit zu gewinnen, wogegen **הֵינָּה** = **הֵן** (Grundform *him*) Grazie *χαρις* recht wol zierliche Regelmäßigkeit bed. kann. **יָצַר** ist Ausrüstung Richt. 17, 10 durch Schichtung oder Fügung des Einen zum Andern. **לְבִישֵׁנוּ** Bekleidung haben wir „Panzer“ übers., was das arab. *libās* gew. bed.; **פָּנֵי לְבִישֵׁנוּ** ist nicht sein Gesichtspanzer (Schlottm.), was **לְבִישֵׁנוּ פָּנֵי** heißen müßte, sondern **פָּנֵי** ist die dem Betrachter zugekehrte obere oder vordere Seite (vgl. Jes. 25, 7), wie arab. **أَجْزَا**, (Fleischer, *Glossae* I, 57). Das „Doppelte seines Gebisses“ (**רִסְסֵי** eig. Maulknebel 30, 11., dann das Maul selbst, vgl. Weigands WB unter „Gebiß“) ist sein mit gewaltigen Zähnen bewaffneter Ober- und Unterkiefer. Die „Thürflügel des Gesichts“ sind die Kinnladen (vgl. Koh. 12, 4); der Rachen ist bis hinter die Ohren gespalten, die Zähne sind nicht von Lippen bedeckt, der Eindruck der Zähne ist deshalb um so fürchterlicher, was der Nominalsatz 6^b (vgl. 39, 20) besagt, in welchem **עֵינֵי** *gen. subjecti*: die Kreise d. i. im Kreis herumgehenden Reihen, welche seine Zähne bilden (Hahn Hitz.).

- 7 Ein Stolz sind die Rinnen der Schilder,
Geschlossen durch straffes Siegel.
- 8 Eins schließt sich an das andere an,
Und kein Lufthauch dringt dazwischen.
- 9 Stück an Stück sind sie gefügt,
Halten fest aneinander, unzertrennbar.

Da der Verf. **פָּנֵי** sowol in der Bed. *robustus* 12, 21 als *canalis* 40, 18 gebraucht, so ist es zweifelhaft ob man zu erkl. hat *robusta* (*robora*) *scutorum* (wie z. B. Ges.) oder *canales scutorum* (Hirz.

Schlottm. u. A.); wir ziehen das Letztere vor, so aber daß ‚Rinnen der Schilder‘ die durch diese Vertiefungen abgegrenzten viereckigen Schuppen selbst bed.; denn nur so schließt sich das auf diese Schilder, jedes für sich betrachtet, bezügliche קַנִּיךְ passend an. קַנִּיךְ ist dazu Acc. der Weise: geschlossen (jedes einzelne) durch fest anschließendes und also fest verschließendes Siegel. LXX sonderbar ὥσπερ σμυρίτης λίθος d. i. Smirgel. קַנִּיךְ 8^a hat nach *Michlol* 21^b und den besten Zeugen *Pathach* bei Athnach, um es als *fut. Ni.* vom *fut. Kal* Gen. 45, 4 zu unterscheiden. קַנִּיךְ 8^b ist als Masc. behandelt, viell. weil die Luft als active Macht gedacht ist (Hitz.). Sechs Reihen Knorrenschilder und vier Nackenschilder bedecken den Oberkörper des Thieres, an sich fest und in fast undurchdringlichen Fugen aneinander geschlossen — eine קַנִּיךְ d. i. eine Ausrüstung, auf welche das Thier stolz sein darf. Umbr. faßt קַנִּיךְ mit Boch. = קַנִּיךְ Rücken. Ebenso Hitz. hier wie auch Spr. 14, 3., aber wenn Erhebung 22, 29 und Selbstüberhebung 33, 17 קַנִּיךְ heißen kann, so ist doch umgekehrt קַנִּיךְ für קַנִּיךְ Leib, Rücken unerweislich, und auch an sich unwahrscheinlich. Es ist vorausgestelltes Präd. wie z. B. Spr. 31, 25.

- 10 Sein Niesen strahlet Licht,
Und seine Augen sind wie des Frühroths Wimpern.
- 11 Aus seinem Munde fahren Fackeln,
Feuerfunken entsprühen ihm.
- 12 Aus seinen Nüstern geht Rauch hervor
Wie von siedendem Topf mit Binsen-Feurung.
- 13 Sein Athem facht Kohlen an,
Und Flammen gehn hervor aus seinem Munde.

Daß das Krokodil sich gern am Lande sonnt und dann den aufgesperrten Rachen der Sonnenseite zukehrt, haben seit Herodot (2, 68) fast alle Nilreisende zu beobachten Gelegenheit gehabt; dabei kann, indem das Sonnenlicht einen Reiz auf die Netzhaut und von da auf den Vagus ausübt, die Reflexerscheinung des Niesens vorkommen und, indem die Sonne in die feinen Theile des ausgestoßenen wässerigen Schleims hineinscheint, sich als Lichterscheinung darstellen. Diese feine Naturbeobachtung ist hier in drei Worte gefaßt; an dieser Concentration ganzer großer Ged. und Bilder erkennen wir den älteren Dichter. קַנִּיךְ ist für ‚niesen‘ das übliche semitische Wort (synon. קַנִּיךְ 2 K. 4, 35); קַנִּיךְ verkürzt aus קַנִּיךְ 31, 26 (vgl. 25, 5) *Hi.* v. קַנִּיךְ. Die Vergleichung der Krokodil-Augen mit קַנִּיךְ-קַנִּיךְ (wie 3, 9., v. קַנִּיךְ flattern, wimpern d. i. sich zitternd bewegen) oder die Fassung derselben als εἶδος ὠσφόρου (LXX) erinnert daran daß nach Horus 1, 68 s. *χοροδείλου δύο ὀφθαλμοί* ein Bild der ἀνατολή (des Aufgangs des Lichts) sind, *ἐπειδήπερ* (wahrsch. zu lesen *ἐπειδὴ πρὸ παντὸς σώματος ζώου οἱ ὀφθαλμοί ἐκ τοῦ βυθοῦ ἀναγαίνονται*). Das Krokodil hat mit den meisten Nacht- oder Dämmerungsthieren jenen metallisch glänzenden Fleck auf der inneren Fläche der Farbenhaut (*Choroidea*) gemein, welcher *tapetum lucidum* heißt; um so mehr durchfunkeln seine nahe bei einander und schräg stehenden Augen das

Wasser, wenn es ohne ganz aufzutauchen noch einige Fuß tief unterm Wasser ist. Jedoch könnte die Vergleichung 10^b auch anders gemeint sein. Das dritte Augenlied oder die Bindehaut des Auges des Krokodils ist schön rosenroth und also auch, an sich betrachtet, lassen sich seine Augen mit den „Wimpern des Morgenroths“ vergleichen. Was dann v. 11—13 vom Krokodil gesagt wird, sagt Achilles Tatius IV, 2 vom Nilpferd: *μυρτήρ ἐπὶ μέγα κεχηνὸς καὶ πνέων πυρώδη καπνὸν ὡς ἀπὸ πηγῆς πυρός*. Daß den weitgeöffneten Nasenlöchern (assyrl. *nâhirrâti*) des Krokodils (Trg. *מַאֲפִיחָה* *faciei ejus*, wofür nicht mit Luzzatto zu Jes. 3, 17 *מַאֲפִיחָה* = *מַאֲפִיחִי* zu lesen ist), wenn es ans Land steigt, unter Gekrach ein dicker Rauch entströmt, hat Bartram am Alligator beobachtet; dieser dicke heiße Dampf macht nach der hier vorliegenden glaubhaften Schilderung den Eindruck eines dahinter befindlichen Feuers und ausbrechenden Brandes, die subjektive Wahrheit dieses Eindrucks gibt der Dichter treu, aber poetisch wieder. Ueber *פִּירֹדִּיר* (✓ *excudere*) s. zu 21, 20. *הִתְמַלֵּץ* bed. nichts weiter als sich entwinden, hier also: entsprühen. *אֲגָמִין* 12^b wird von Saad. Gecat. u. A. durch *kumkum* (*קִימְקִים*) Kessel wiedergegeben, die Neuern leiten es von *אָגַם* = *ágama* glühen ab und verstehen es von einem „erhitzten Kessel“; aber entw. bed. das Wort Hitze oder Kessel, die letztere Bed. aber läßt sich sprachlich nicht begründen, man erwartete *אֲגָן* (arab. *iggâna* Waschkessel). Das N. *אֲגָמִין* bed. 40, 26 Binse *σχοῖνος*, eig. Sumpfgewächs (s. Jes. 9, 13), also: gleich einem angeblasenen d. i. angefeuerten, erhitzten Topfe und dabei (in Verbindung mit) Binsen als Feuermaterial, welche an sich und zumal mit dem dampfenden Wasser zusammen einen gewaltigen Rauch machen. Das *י* ist dem arab. *ʿav concomitantiae* (welches den Acc. regiert) zu vergleichen.

- 14 Auf seinem Halse nächtigt Allgewalt,
Und vor ihm her tanzt Verzagen.
- 15 Die Wampen seines Fleisches schließen dicht zusammen.
Ihm angegossen, unbeweglich.
- 16 Sein Herz ist erzgegossen gleichwie Stein,
Und erzgegossen gleich dem unteren Mühlstein.
- 17 Vor seinem Auffahren schauern Mächtige,
Vor Aengsten kommen sie von Sinnen.

Ueberwältigende Kraft nächtigt (übernachtet) auf seinem Halse, d. i. hat da ihren bleibenden Wohnsitz, und vor ihm her tanzt d. i. springt auf und fort (*יָדִישׁ*, arab. *jadišu*) Verzagen, eig. Zerschmelzen, Auflösung (*הִזָּבָה* v. *הָזַב* = *זָאֵב* *Hi.*, *ذَوَّبَ* in haltlosen Zustand versetzen, synon. *הִמָּס*), d. i. er verbreitet vor sich her aufschreckende und Reißaus machende Mutlosigkeit. Selbst die herabhängenden fleischigen Theile (*בִּמְלֵי*), bes. des Bauches, hängen eng zusammen *דָּבְקִי* d. h. sie sind nicht schlapp und schlotterig, sondern metallgußartig ihm angegossen, ohne sich zu bewegen (*בֵּל-רִמּוֹט* wie Ps. 21, 8. Spr. 10. 30. 12, 3 in ethischen Zusammenhängen), denn die Haut ist sehr dicht und mit starken Schuppen bedeckt und weil der Verdauungsapparat

des Thieres nur wenig Raum einnimmt und die Rückenschuppen sich nach dem Bauche hin fortsetzen, so erscheinen die Weichtheile kleiner, schmaler und näher an einander gestellt, als bei anderen Thieren. צִיִּיק ist hier nicht wie 28, 2. 29, 6 Fut. (vgl. das Part. 11, 15) von צִיִּיק, sondern Part. von קָצַף, wie auch 16^{ab}: das Herz ist fest und unerweichbar, als ob es von gegossenem Erze wäre, hart wie Stein und zwar wie der untere Mühlstein (פֶּלֶח v. פָּלַח *falacha* spalten, zermahlen), der weil er die Wucht und Reibung des oberen auszuhalten hat von sonderlicher Härte sein muß. Von wirklicher steinartiger Härte ist das nicht gemeint, sondern nur von dem unbeugsamen Mute und der großen Lebensfähigkeit: die Thätigkeit des Herzens wird nicht so leicht gestört und selbst tödtliche Wunden bringen es nicht so bald zum Stillstand. מַשִּׁיר (von שָׁר, was sich auch Num. 24, 17 statt שָׁר in alten HSS findet, contrahirt aus שָׁאָר, Grundform שָׁאָה) versteht man besser in bewegtem Sinne: vor (מִן nach גִּיר wie Ps. 22, 24 = מִצִּיר 19, 29) seinem Sicherheben, als in ruhendem: vor seiner Erhabenheit 13, 11. 31, 23. אֵילִים (אַלִּים) ist nicht von אֵיל abzuleiten (Ew. Hitz.), sondern אֵילִים Ex. 15, 15. Ez. 17, 13 (vgl. גִּירִים 2 Chr. 2, 16., גִּירִי 2 S. 22, 29), אֵלִים Ez. 31, 11. 32, 21 und אֵילִים *Cheth.* 2 K. 24, 15 sind nur wechselnde Formen und Schreibungen (vgl. 6, 27. Jos. 9, 11) des von אֵיל (אַיל) zunächst in der Grundform *awil* (wie גִּיר = *ganir*) abgeleiteten Participialadj., welches den Machtinhaber als *πρόεδρος princeps* bed. — übrigens ist hier אֵלִים ohne י die besser bezeugte LA. הִתְחַצֵּט 17^b hat hier die von seinem Wurzelbegriff aus (vgl. חָטָא *fehlen*, *opp.* חָבַב *treffen*) nächstliegende Bed.: sich selbst

verfehlen d. i. die Herrschaft und Macht über sich selbst verlieren, außer Fassung gerathen. שִׁבְרִים ist abstracter Plur.: Gebrochenheit und subjectiv gemeint wie der Sing. Jes. 65, 14 vgl. תִּבְרָא = פֶּחַר Ex. 15, 16 Trg. II und arab. *tubûr* (von Ach und Weh).

18 Erreicht man ihn mit dem Schwerte — es haftet nicht,
Nicht Spieß, Wurfgeschütz und Harpune.

19 Er achtet für Häckerling Eisen,
Für morsches Holz das Erz.

20 Nicht bringt ihn zum Fliehen des Bogens Sohn,
Zu Strohhalmen wandeln sich ihm Schleudersteine.

21 Wie Strohhalme gelten Kolbenschläge,
Und er verlacht das Rauschen des Wurfspießes.

Das als Nom. des Subj. vorausstehende מַשִּׁיר „ein ihn Erreichender“ setzt sich nach unserer Denk- und Sprechweise in einen hypothetischen Vordersatz um (s. zu Spr. 18, 13. Ew. § 357^c): wenn oder wer immer ihn erreicht, wozu dann בְּלִי קָדִים es hält nicht Stand (בְּלִי mit dem *v. fin.* wie Hos. 8, 7. 9, 16 *Cheth.*) der Nachsatz ist. קָדִב ist Instrumentalis wie Ps. 17, 13. Jes. 1, 20., denn חָרִב ist Fem. 1 Chr. 21, 12., wie es auch hier im Nachsatz behandelt ist. נִסֵּס v. מָסַע = *نَسِيع* verw. نَزَعَ fortschnellen, zielen, treffen bed. die Wurfwaffe, wie arab. *minzá'* Pfeil; diese letztere Bed. bezeugt hier das Trg. (*funda*

quae projicit lapidem), das Wort scheint aber, da קָלֵט die Handschleuder noch eigens erwähnt wird, das Wurfgeschöß im Allgem. oder die Wurfmaschine zu bed. In dieser Verbindung von Angriffswaffen ist es sehr fraglich, ob שָׁרֶרֶת eine Nebenform von שָׁרִירִין (שָׁרֶרֶת) Panzer; wahrsch. ist es s. v. a. arab. *sirwa* (*surwa*) Pfeil mit langer breiter Schneide (vgl. *serija* kurze runde, wie es scheint, birnförmige Pfeilspitze), also etwa die Harpune oder der eigentümlich geformte Wurf-pfeil. „Des Bogens (und der אֶשְׁפָּה *pharetra*) Sohn“ ist der Pfeil. Daß das ἀπ. γεγερ. הַיָּחָה die Keule (den Streitkolben) bed., verbürgt das arab. *watacha* [prügeln. פִּידִין ist im Untersch. von הָיִיתָ (dem langen Spieße) der kurze Speer und zwar der Wurfspieß, auf dessen Sausen in der Luft sich רָעַשׁ bez. Eisen achtet das Krokodil für תִּבְנִי לִבְנֵי חֶבֶן Häckerling; Schleudersteine verwandeln sich ihm in קֶשֶׁת. So heißen, hier wenigstens, nicht die stehen gebliebenen Stümpfe abgemähter Getreidehalme (Stoppeln), sondern die ausgedroschenen und leicht vom Winde entführbaren (13, 25) Getreidehalme selbst (Strohhalme), die zu Häckerling geschnitten werden (Ex. 5, 12), überh. trockene (und ebendeshalb leichte) Halme (z. B. Grashalme) oder auch sonstige Trümmer von Pflanzlichem (z. B. Splitter).¹ Der Plur. נִחְשְׁבֵי 21^a könnte dadurch veranlaßt sein, daß der Dichter, statt הוֹחֵה וְכִידִין zu sagen, וְכִידִין zu einem bes. Satze geformt hat; aber man braucht nicht zu Ungunsten des Dichters ein solches Anakoluth anzunehmen: er verbindet mit dem Prügel die Vorstellung der Prügel (Kolbenschläge), die dem Krokodil so wenig empfindlich sind als ob es mit Strohhalmen berührt würde. Parchons לֹא הוֹחֵה beruht auf Irrtum; Kimchi der Parchon abschreibt folgt diesem wenigstens insoweit als er auf הוֹחֵה nicht תִּשַׁע, sondern הוֹחֵה (bei Parchon הוֹחֵה) folgen läßt. Das Trg. übers. נִרְגֵּיָא (talm. נִרְגָּא, assyr. *nargithu*) Hacke, Axt.

- 22 Sein Untertheil sind schärfste Scherben,
Er breitet einen Dreschschlitten hin auf den Schlamm.
23 Er setzt in Wallen wie einen Kochkessel die Tiefe,
Das Meer macht er wie zu einem Salbengemisch.
24 Hinter ihm drein leuchtet der Pfad,
Man hält den Wasserschwall für Silberhaar.
25 Er hat auf Erden nicht seines Gleichen,
Er der geschaffen frei von Schrecken.
26 Alles Hohe sieht er an,
Es ist der König über alles stolze Wild.

Unterhalb seiner oder, תַּחְתָּיו wie תַּחַת 41, 3 als virtuelles Subj. gefaßt (vgl. 28, 5): sein Untertheil sind spitzigste oder schärfste Scherben d. i. es ist mit überaus spitzigen Schuppen versehen; תַּחְתָּיו ist Steigerungsform zu תַּחַת (arab. *ḥadid* Geschärftes == Eisen), wie תַּחְתָּיו

1) Der ägyptisch-arab. Sprachgebrauch hat hier die alte Wortbed. treuer erhalten, als der syrisch-arab., denn in Syrien nennt man *kašš* das abgeschnittene, entw. noch auf dem Felde in Schwaden liegende und gegen die um Mittag häufigen Wirbelwinde mit Steinen beschwerte oder schon auf die Tenmen gebrachte, aber noch undegroschene Getreide.

1 S. 17, 40 zu חָלָק (glatt),¹ und zudem ist die Verbindung חֲדָדִי חָרָשׁ (gleich der Verb. חֲדָדִי חֲרָשִׁים vgl. 30, 6) superlativisch: im Scherben-Bereich hervorstechend scharfe, vgl. Ps. 45, 13. Jes. 29, 10 und arab. *chairu ummatin* das beste Volk, eig. *bon en fait de peuple* (Ew. § 313^c Gramm. arab. § 532). LXX ἡ στρωμὴ αὐτοῦ ὀβελίσχοι ὀξεῖς, indem sie יִרְפָּד zu 22^a herüberzieht und so übers. als ob es רָפִידָהוּ (arab. *rifāda* Unterlage *stratum*) hieße. Das V. רָפִד (rafada) gewinnt die Bed. *sternere* von der Wurzelbed. von unten aufrichten aus (√רה) wie רָבַד von der Wurzelbed. dicht an- oder auflegen (√רב), vgl. 17, 13. Das Ausgesagte kann sich nicht auf den Bauch des Krokodils bez., dessen Schuppen glatt sind, sondern auf den Schwanz mit seinen mehr oder weniger stark hervortretenden, mit einer seichten Vertiefung umrandeten und also leicht und scharf sich abdrückenden Schuppen, und der Sinn ist, daß es den langen Schweif als wäre er ein Dreschschlitten auf den Schlamm hinbreitet (Hitz.) oder daß, nachdem es jenen mit seinen scharfen Schuppen in den Morast eingedrückt hat, ein Dreschschlitten mit seinen Eisenspitzen darüber hingefahren zu sein scheint (Ausg. 1) — das V. יִרְפָּד *sternit* legt erstere Vorstellung näher. Wie dieses Bild, so sind auch die in v. 23 folgenden naturgetreu; Bartram, der zwei Alligators im Streite sah, sagt daß ihre geschwinde Fahrt durch die gleichsam kochende Wasserfläche bezeichnet ward. Mit מְצוּלָה Strudel, Tiefe (v. צָלַל = צָלַל schwirren, klirren; wirbeln, strudeln) wechselt קֶם, der Nil wird noch heute von den Beduinen *bahr* genannt und gleicht auch, wenn er ausgetreten ist, einem Meere. Bei dem Bilde vom Salbengemisch (vgl. Ez. 24, 10 wo Hitz. ‚Gebräu‘ übers.) oder (schaumbedeckten) Salbentöpfe (LXX ὄσπερ ἐξάλειπτρον) wirkt noch Bochart die Beobachtung mit, daß das Thier einen starken Moschusgeruch verbreitet; zwei Drüsen in den Leisten und zwei im Halse nicht weit von den Vorderbeinen² liefern Aegyptern und Amerikanern ihren (unechten) Moschus. In 24^a ist der hellweiße Streifen gemeint, den das Krokodil auf der Wasserfläche hinter sich zurückläßt, in 24^b ist das Bild ausgesprochen, welches den Bezeichnungen des schäumenden Meeres mit *πολιός canus* bei klass. Dichtern unterliegt; שֵׁיבָה Greisenhaar ist dem Altertum das schönste ehrfurchterweckendste Weiß. מְצוּלָה 25^a wird von Trg. Syr. Ar. Kimchi Halm Dillm. Zöckl. u. A. nach Sach. 9, 10., aber mit objectivem Suff. verstanden: Nicht gibts auf Erden Beherrschung seiner. Hitz. liest מְצוּלָה einen Gebieter über selbes. Aber 25^b fordert diesen Ged. nicht. Näher liegt es, das Suff. subjectiv, nicht = מְצוּלָה objectiv zu fassen. So LXX Hier. (der aber die zwei Möglichkeiten verschmelzt: *non est super terram potestas quae comparetur ei*) Lth. Umbr.: מְצוּלָה = arab. *mit-lahu* (seines Gleichen), sei es Flexion von מָצַל oder, was wahrscheinlicher, von מָצַל (vgl. 17, 6., wo dieses n. act. Gleichnisrede = Spott-

1) Auch im Arab. ist diese Nominalform steigernd z. B. *labbān* eine übermäßig große Luftziegelart, woraus die Bauernhöfe gebaut werden, fast 8 mal größer als der gew. Luftziegel, der *libna* (لَبْنَة) heißt.

2) s. Baker, Die Nilzuflüsse in Abyssinien 1, 90.

rede bed., und **הַחֲמִשָּׁל** sich vergleichen, gleich s. 30, 19); auch **עַל-עָפָר** ist hebräoarab. (s. zu 19, 25). **הַצֶּפֶד** (wie **צָפִי** 15, 22 *Cheth.* apocopirt aus 'asûj oder 'asûw 1 S. 25, 18 *Cheth.*) ist begründende Apposition und **לְבַל־הָהָה** (von **הָהָה**, dessen *ä* in der Flexion zu *î*, in Pausa zu *ā* wird) *absque terrore* (vgl. 38, 41) ist virtueller Prädicatsnom.: das geschaffene zum Schrecklosen (zu einem vor nichts erschreckenden Wesen). Alles Hohe,¹ wie 26^a diese Unerschrockenheit beschrieben wird, sieht er an d. i. bleibt davor stehen, ohne furchtsam sich abzuwenden, kurz er (der Leviathan) ist König über alle Söhne des Stolzes d. i. aller stolz einherschreitenden Raubthiere (s. 28, 8 und vgl. den etwas anderen Ausdruck Spr. 30, 30).

[Da erwiderte Ijjôb Jahve und sprach:]

42, 2 Ich weiß nun daß du Alles vermagst
Und kein Plan dir unausführbar ist.

3 „Wer da verhüllet den Rathschluß —
Ohne Erkenntnis?“

So hab' ich denn beurtheilt, ohne zu verstehen,
Mir Ueberschwengliches, ohne zu erkennen.

Er wußte auch schon vorher was er v. 2 bekennt, aber jetzt ist ihm diese Erkenntnis in neuer gottgewirkter Klarheit aufgegangen. Jene abenteuerlichen aber wundersamen Thierkolosse sind ihm ein Beweis, daß Gott Alles ins Werk zu setzen vermag und daß die Pläne, nach denen er handelt, menschlichem Begreifen unerreichbar sind. Ist auch das scheinbar Widersinnigste, recht besehen, so herrlich, so ist doch wol auch sein Leiden kein so monströses Unrecht, wie er meint — vielmehr eine planvoll entworfene **מִזְמָה**, eine wolerwogene weise **עֲצָה** Gottes. In v. 3 wiederholt er sich das strafende Wort Jahve's 38, 2., indem er sich sagt daß er es sei den es treffe: er sieht nun ein, daß sein Urtheil verkehrt gewesen und daß er also die Rüge verdient hat. Mit **לֵכֵן** zieht er einen Schluß aus dieser Selbsterkenntnis, welche das strafende Wort Jahve's ihm dargereicht hat: darum daß Gott dieses sagen konnte (Hitz.) hat er über Dinge, welche jenseit seiner Fassungskraft liegen, abgesprochen, ohne die nöthige Urtheilsfähigkeit und Erkenntnis zu besitzen — **לֵכֵן** zieht wie 34, 25. Jes. 26, 14 (vgl. **עַל-כֵּן** 34, 27. Ps. 42, 7. 45, 3) eine Folgerung aus der Folge auf den Grund, aus der Wirkung auf die Ursache. Ueber die defective Schreibung **קִרְדָּה** (*Kerî* **קִרְדָּה**) wie Ps. 140, 13 s. zu Ps. 16, 2.²; zu dem Ausdruck 2^b vgl. Gen. 11, 6. Die Wiederholung von 38, 2 in v. 3 ist nicht ohne einige Variationen gemäß der zu Ps. 42, 6 bemerkten Dichtersitte. In v. 4 ist wie z. B. Ps. 18, 42 (Hirz.) Ein Ged. nach Art des fortschreitenden Parall. distichisch auseinandergedehnt. Die Sätze mit **וְלֹא** sind Umstandssätze.

1) Ueber die anomale Punctuation **אֶת-כָּל-גִּבְהָהּ** s. Kimchi's *Michlol* 212^a und Norzi.

2) Eine von Strack notirte babylonische Variante (*Cod. Tschufutkale* No. 103) ist **הַגִּבְהָהּ** (mit der Bemerkung **וְהוּא טוֹב לַעֲנִין**, welche diese LA als zusammenhangsgemäß bez.).

- 4 O höre doch und ich will reden,
 Ich will dich fragen und berichte mich.
 5 Nach Hörensagen hatt' ich von dir gehört,
 Und nun hat mein Auge dich gesehn.
 6 Darum ist's mir leid und ich bereue
 In Staub und Asche.

Auch die bittweise gewendeten Worte v. 4 nimmt Iob aus dem Munde Jahve's 38, 3. 40, 7., aber nicht wie v. 3 sie citirend, um in 5 f. darauf zu antworten (Ruetschi Dillm. Zöckl. u. A.) — denn 4^a ist als Rede Jahve's gar nicht vorgekommen, v. 5 f. paßt auf v. 4 nicht als Antwort und faßt man v. 4 als Citat, so klaffen v. 3 und 4 auseinander — sondern indem er das אָשָׁאָהּ יְהוָה יִחְיֶינִי Gottes in Worte seiner selbst umsetzt. Bisher hat ihn Jahve gefragt, um ihn zur Erkenntnis seiner Unwissenheit und Ohnmacht zu bringen. Nun aber, nachdem er diese gründlich erkannt hat, will er fortan Ihn fragen, um immer tiefer in die Erkenntnis der göttlichen Macht und Weisheit einzudringen. Erst von jetzt nimmt wahre lebendige Gotteserkenntnis für ihn ihren Anfang, nicht mehr durch Ueberlieferung (בְּ der äußeren Ursache: infolge der Kunde, die mir zu Ohren kam, wie Ps. 18, 45 vgl. Jes. 23, 5), sondern durch Autopsie (Ps. 48, 9) vermittelt. In diesem neuen Lichte kann er sich nicht mehr über Gott und sich selber täuschen, der Trug der Anfechtung ist nun dem Schauen der Wahrheit gewichen und so erübrigt ihm nur als Kehrseite freudigen Dankes für diese seinem Sehnen 19, 27; entsprechende gnädige Wendung die Bußtraurigkeit über seine Versündigung an Gott. חָשַׁח hat wie 7, 16. 36, 5 ein hinzuzudenkendes Obj., hier sein bisheriges Verhalten. נָחַם ist der eig. Ausdruck für μετανοεῖν, die göttliche Traurigkeit der Niemanden gereuenden Reue. Buße thut er (sitzend) auf Staub und Asche (Jon. 3, 6) in tiefer Trauer (Ps. 102, 10) und Selbsterniedrigung (Sir. 40, 3).

Nachdem Iob schon auf die erste Rede Jahve's mit einem Bußbekenntnis geantwortet hat, kann die zweite keinen andern Zweck haben, als die Ueberzeugung, welche Iob zu diesem Bußbekenntnisse drängt, zu befestigen und die heilsame Stimmung, aus der es hervorgeht, zu vertiefen. Der Gegenstand der Rüge ist hier nicht wie in der ersten Rede Iobs Rechten mit Gott im Allgem., sondern spezieller wegen des mit Gottes Gerechtigkeit unvereinbaren Glücks der Frevler, jenes Rechten, wodurch er trotz des Unglücks, das ihn betroffen, die Behauptung seiner eignen Gerechtigkeit stützte. Ohne ihm darüber Rede zu stehen, warum im Weltregimente Manches so und nicht vielmehr anders ist, fordert Jahve ihn auf, selber das Weltregiment in seine Hand zu nehmen und seinem Zorne freien Lauf zu lassen, alles Hohe niederzuwerfen und die Frevler auf immer unschädlich zu machen. Indem Iob sich so als Weltregenten denkt, muß er den schneidenden Contrast seiner Ohnmacht und des göttlichen Waltens, an dem er zu mäkeln sich unterfangen hat, erkennen; zugleich aber ist ihm damit die Lehre gegeben, daß, was er seinerseits nimmer vermöchte, Gott die Gottlosen

wirklich straft und weise Absichten haben muß, wenn er, was er wol könnte, die Ueberfluten seines Zorns nicht sofort sich ergießen läßt.

Aber wozu nun die zwei ägyptischen Thierbilder? Die göttliche Rede könnte mit 40, 14 geschlossen sein; wol vermittelt würde sich das Bekenntnis Iobs 42, 1 ff. anschließen. Das große Stück über das Nilpferd und Krokodil 40, 15—41, 26 scheint in dieser 2. Rede ungehörig und läßt sich, ohne daß man etwas Wesentliches vermißt, hinwegdenken. Schon Eichhorn und Bertholdt vermuten deshalb daß die einzelnen Theile der beiden Reden Jahve's in Unordnung gerathen seien;¹ Stuhlmann, Bernstein, de Wette dagegen erklären die mit לא אחריש anhebende Beschreibung des Leviathan 41, 4—26 für ein jüngerer schwülstiges und den Zus. zwischen den Schlußworten Jahve's 41, 2—3 und der Antwort Iobs 42, 2—6 aufhebendes Einschleissel, und Ewald, welchem Simson und Meier folgen, wirft den ganzen Abschnitt von den zwei Riesenthieren 40, 15—41, 26 hinaus, früher ihn dem Verf. der Reden Elihu's, später einem ägyptischen Juden der nachjeremianischen Zeit zuweisend. Wesentlich ebenso urtheilt Dillmann. Radicaler hilft Studer, welcher nichts als c. 3—27, 7. c. 29—31 für das Werk des Originaldichters hält und obendrein den Epilog einem anderen Verf. zuweist als den Prolog.

Der Verf. der Reden Elihu's kann in der That nicht Verf. dieses Abschnitts der Reden Jahve's sein. Er müßte einen dritten Dichter zum Verf. haben, welcher einerseits an Dichtergabe hoch über dem Verf. der Einlage Elihu steht und andererseits doppelgängerartig dem älteren Dichter gleicht. Wortwahl und Stil führen auf keinen Andern, denn daß רֶסֶן 41, 5 das Gebiß als Zahnwerk und 30, 11 als Zügel bed., daß שֵׁר 41, 17 die Erhebung und 13, 11. 31, 23 die Erhabenheit, daß der Schrecken 41, 25 חַי וְחַיִּים und 6, 21 חַיִּים heißt, solcherlei angebliche Differenzen sind doch im Grunde keine. Auch stilistisch Fremdes ist so gut wie nicht vorhanden, denn daß בָּל 41, 15 und mit dem Finitum verbundenes בָּלִי 41, 18 sonst im Buche nicht vorkommt, kann zufällig sein; בִּלְיָמוֹת als Ausdruck der Unbeweglichkeit war ein dem Dichter sich ungesucht anbietender poetischer Ausdruck. Auch נַחֲשׁ 40, 23 als exemplificirende Bezeichnung eines gewaltigen Stroms führt auf keinen Andern, denn wo sonst im Buche ließe sich diese Verwendung des Namens des vaterländischen Flusses erwarten? Nur daß das Krokodil לִיָּהֵן und nicht, wie sich nach 7, 12 erwarten ließe, נַחֲשִׁי heißt, hat einiges Gewicht; aber dort in 7, 12 führt das parallele יָם auf den „Drachen im Meere“ Jes. 27, 1. Ez. 29, 3., an sich ist נַחֲשִׁי so wenig als לִיָּהֵן (vgl. 3, 8) ausschließlicher Name des Krokodils, der Dichter hatte die Wahl und bevorzugte den Namen לִיָּהֵן als den in naturgeschichtlichem Zus. angemesseneren. Es ist in dem Abschnitt von den zwei Ungetümen des Eigentümlichen nicht mehr als sich erwarten läßt, und das ihm mit dem übrigen Buche Gemeinsame ist um vieles

1) Eichhorn stellt sie in seiner Einl. folgendermaßen zurecht: 39, 30. 40, 15—31. 41, 4—26. 40, 32. 41, 1—3.

überwiegend z. B. **בָּרִים** Glieder 41, 4. 18, 13.; **בָּצָה** Sumpf 40, 21. 8, 11.; **הִתְלַח** erstrahlen lassen 41, 10. 31, 26.; **כִּרָה** Handel treiben 40, 30. 6, 27.; **הִתְלַחְר** sich fest aneinander schließen 41, 9. 38, 30.; **הִתְלַחְר** aus den Fugen gehen 41, 9. 4, 11.; **נִחַשָּׁה** 40, 18. 41, 19 wie 20, 24. 28, 2 vgl. 6, 12.; **בְּנֵי שֶׁחֵן** 41, 26. 28, 8 vgl. auch **עָשָׂה** 41, 25 mit **צָפִי** 15, 22. Dieses Gemeinsame mit Dillm. als Geschöpftes anzusehen wird dadurch ausgeschlossen, daß der Abschnitt, was schwerer als Einzelheiten wiegt, mit dem übrigen Buche nicht bloß, wie die Reden Elihu's, die arabisirende Sprachfarbe, sondern auch den dichterischen Schwung, den zuströmenden Gedankenreichtum, die technische Vollendung, die Bekanntschaft mit Aegypten und das Interesse an Aegyptischem gemein hat. Bunsen begnügt sich deshalb, 40, 15—41, 26 als echt hinter 39, 30 rücken. Merx sieht darin Paralipomena des Verf. zu seinem Buche, verworfene Aufzeichnungen, an deren Stelle der arbeitende und sinnende Dichter schließlich mit weiser Ueberlegung das was wir c. 38—40, 14 lesen gesetzt habe. Hitzig räumt ein, daß 40, 15—41, 26 (ausgen. 41, 22—24 worin er ein den Zus. unterbrechendes Einschleissel sieht) ein Einsatzstück ist, welches zwischen einen bestehenden Zusammenhang sich später eingedrängt hat, zuerkennt es aber dem selben Dichter, der es nach seiner Rückkehr in die Heimat geschrieben haben könne, vielleicht nach längerer Zwischenzeit, welche die etwelche Verschiedenheit vom übrigen Buche begreiflich macht und das Bild des Krokodils im Hohlspiegel der Phantasie zeigte.

Wir sind der Ansicht, daß die zwei Thierbilder trotz des abrupten Anfangs 40, 15 bis 41, 3 von vornherein als Bestandtheile der zwei Reden Jahve's entworfen sind: es sind Beispiele aus der Naturwelt, an denen Iob mit Beschämung inne werden soll, wie wenig er dem Weltregimente gewachsen ist und wie wenig er Gericht an den Frevlern zu üben im Stande sein würde, er der sich des Behemoth weder mit offener Gewalt noch mittelst gelegten Hinterhalts bemächtigen kann und wenn er einmal einen Angriff auf den Leviathan versuchte lebenslänglich daran gedenken und es fernerhin bleiben lassen würde. Daß gerade **בַּחֲמוֹת** und **לִיָּתָן** (הִיָּתָן) in der Sprache der Propheten und Psalmen Bilder dem heilsgeschichtlichen Gotte und seinem Volke feindlichen Weltmacht sind, ist vielleicht eine nicht außer Zus. mit diesem Abschnitt des B. Iob stehende Emblematis.

In 41, 2^b 3 wird aus den zwei Thierbildern die Schlußfolgerung gezogen, deren Prämissen sie sind und auf welche ihre Gestaltung bis dahin abzielt. Wenn diese zwei riesigen Thiere menschlicher Ueberwältigung spotten, um wie viel weniger wird der Mensch ihrem Schöpfer Stand halten können! Welch tolles Beginnen, mit Ihm zu rechten, der keiner Creatur etwas schuldig, vielmehr der Herr aller Dinge ist, dem nichts gegeben werden kann was nicht ohnehin sein wäre!

Die von 41, 4 an folgende Beschreibung des Krokodils fällt nun freilich über den eigentlichen Zweck der zweiten Rede Jahve's hinaus. Sie gibt sich schon durch ihr mehr rhetorisches als poetisches **לֹא אֶחָד** als Nachholung von etwas bislang noch nicht Geleistetem. Ohne das

Krokodil beschrieben zu haben ist der Dichter von der in Fragen zu bedenken gegebenen Unüberwindlichkeit des Nilpferdes 40, 24 sofort zu der des Krokodils übergegangen. Es ist nicht zu leugnen, daß das Bußbekenntnis Iobs 42, 1 ff. sich passender an solche Gottesworte wie 41, 42^b 3 anschließen würde, als an die Beschreibung des Leviathans. Aber weshalb der Dichter dennoch die Rede Jahve's mit 41, 3 nicht abschloß, liegt zu Tage. Das Streben, die beiden Thierbilder einander conform zu machen, ist es, welches ihn bei jenem Abschluß noch nicht Beruhigung fassen läßt. Man kann ihn vom Standpunkte ästhetischer Kritik deshalb einer Verfehlung zeihen; aber darin liegt noch kein Berechtigungsgrund, ihm den beschreibenden Anhang 41, 4 ff. als *indignum tanto poeta* abzusprechen. Nach solchen kunstrichterlichen Urtheilen läßt sich in Werken großer Dichter die Verfasserfrage nicht entscheiden (s. über das zweifelhafte Gewicht ästhetischer Gründe Umbreit in Studien u. Krit. 1831 S. 833 ff.). Die Begriffe der Alten, bem. Zöckler zu 41, 4., von dem was geschmackvoll und passend sei, waren nun einmal anderer Art als unsere modernen. Und Kamphausen urtheilt ganz im Sinne des Dichters, indem er zu 41, 4 sagt: „Bisher war nur von der Unbezwinglichkeit des Krokodils die Rede; die eigentliche Beschreibung des Thiers darf aber nicht fehlen.“ Bei der vorliegenden Anlage der Reden Jahve's setzen die Gottesworte 41, 2. 3 die Schilderung des Leviathan welche durch sie halbirt wird, rückwärts und vorwärts für Iob in das rechte Licht. Sie sind der auf die Mitte des Bogens gelegte Pfeil, der sein Herz trifft.

Die Lösung in äußerer Wirklichkeit XLII, 7 ff.

Bußerkenntnis und Bußstimmung Iobs sind nun vollendet. Er erkennt der nach weisem Plane handelnden göttlichen Allmacht gegenüber seine gänzliche Unwissenheit und Ohnmacht. Eine Welt göttlicher Weisheit, wunderbarer Gottesgedanken liegt nun vor ihm, über die er nichts aus sich weiß, aber gern recht viel durch göttliche Belehrung erfahren möchte. Zu diesen Geheimnissen gehört auch sein Leiden. Er erkennt es nun als einen weisen göttlichen Rathschluß, unter den er sich anbetend beugt, es ist ihm noch ein Räthsel, aber kein beunruhigendes mehr, er weiß nun daß Gott es gut mit ihm meinte, als er so Herbes und Schweres über ihn verhängte; die Erscheinung Gottes und seine obwol ernste doch so herablassende leutselige Sprache verbürgt ihm das. Der sehnstüchtigste Wunsch, dessen Gewährung er da gehofft hat wo sein Glaube unter der Asche hervorbrach, ging auf Schauen Gottes des sich zu ihm bekennenden, selbst wenn er seinem Leiden erliegen sollte. Dieser Wunsch ist ihm gewährt ehe er erlegen. Der bis jetzt von Gott nur gehört, der kann dankvoll sagen: עתה ידעתי כי רבך, seine Gotteserkenntnis ist in ein ganz neues Stadium eingetreten, und nachdem von seiner reinen Seele der Rost der Befleckung hinweggeläutert, kann Gott nun auch als Rechtfertiger und Erlöser seines Knechtes auftreten. Das Sündige seiner Reden ist durch Buße getilgt und es

bleibt nur die Wahrheit seiner Unschuld, die Gott selber ihm bezeugt, und die Wahrheit seines Festhaltens an Gott in dem heißen Kampf der Anfechtung, wodurch er ohne es zu wissen, den Plan des Satans zuschanden gemacht hat v. 7: *Und es geschah nachdem Jahve diese Worte zu Ijjôb geredet hatte, da sprach Jahve zu Eliphas aus Thëman: Entbrannt ist mein Zorn wider dich und deine beiden Freunde, denn ihr habt nicht bezugs meiner Richtiges geredet wie mein Knecht Ijjôb.* Die Conj. **בְּעִבְרִי** ist dadurch ausgeschlossen, daß das Obj. der Rede bereits durch **אֵלַי** (LXX falsch: *ἐνὸς πύλου μου*) ausgedrückt ist. In **בְּעִבְרִי** liegt Iobs verhältnismäßig größeres Recht. Der Sieg Jahve's über Iob ist nicht auch der ihre. Sie haben, um nur Gottes Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten zu können, Iob wider besseres Wissen und Gewissen verurtheilt, also zu Gunsten der Gerechtigkeit Gottes die Wahrheit preisgegeben, eine Vertheidigung die Gott, wie Iob den Freunden gesagt, verabscheut. Doch er will gnädig sein v. 8: *Und nun nehmt euch sieben Farren und sieben Widder, und geht zu meinem Knecht Ijjôb und bringt ein Brandopfer für euch dar, und Ijjôb mein Knecht bete über euch, nur seine Person werde ich günstig aufnehmen, daß ich euch den Wahn nicht entgelten lasse, denn ihr habt nicht bezugs meiner Richtiges geredet wie mein Knecht Ijjôb.* Schlottm. übers. wie Ew. **נְכוּנָה**. Aufrichtiges und versteht es von Iobs innerer Wahrhaftigkeit im Gegensatz zu den Reden der Freunde wider besseres Wissen und Gewissen. Aber diese Bed. hat **נִכְיָן** nirgends: es bed. entw. *directum* = *rectum* oder *erectum* – *stabile*, nicht aber *sincerum*. Indes mischen sich allerdings hier in dem Begriffe „Richtiges“ gegenständliche Wahrheit und innere Wahrhaftigkeit. Das Richtige in Iobs Reden besteht darin, daß er verneint hat, Leiden sei immer Ahndung der Sünde, und daß er Menschen und Gotte selbst gegenüber das Bewußtsein seiner Unschuld festgehalten. „Er hat Gott bei Gott verklagt – der Mensch darf das Äußerste reden, um Gott bei ihm selbst zu verklagen, aber nur bei ihm selbst. In dieser Bez. ist Iob ein größtes Beispiel des Glaubens im Sinne von **אֱמוּנָה**“ (v. Hofm.). Er ist in allem seinem Leiden an Gott geblieben und seine Wahrhaftigkeit ist Gotte lieber, als die Unwahrhaftigkeit der Freunde, der Advocaten seiner Ehre. Das ist die 16, 21 ersehnte Entscheidung Gottes zwischen Iob und seinen Freunden. Der himmlische Zeuge läßt sich auf Erden vernehmen und nennt Iob in geflüstelter Wiederholung mit dem süßen Namen **יְבִרְכֶּה**. Und der Knecht Jahve's wird nicht allein selbst begnadigt, er wird auch Werkzeug der Gnade für die Sünder. Wie er da, wo sein Glaube aufleuchtete, Prophet der Zukunft seiner selbst und der Freunde geworden ist, so wird er jetzt (wie Gen. 20, 7 Abraham) zwischen den Freunden und Gott priesterlicher Mittler. Die Freunde, gegen die Gott zürnt, aber doch auch nicht als gegen **רִשְׁעִים**, sondern nur als gegen Verirrte, haben ein Opfer zu ihrer Sühne zu bringen, ein gemeinschaftliches, weil ihre Sünde die gleiche, und ein großes (vgl. 2 Chr. 13, 9), weil ihre Vertheidigung eine schwere, und bei diesem Opfer, welchem die doppelte Sieben den Stempel höchster Feierlichkeit gibt, soll Iob mit priesterlicher Fürbitte für

sie eintreten — ihn und nur eben ihn, den sie für einen Gottgestraften hielten, will Gott sich genehm sein lassen (vgl. Gen. 19, 21) — unter welcher tiefen Beschämung mußte das ihnen die Augen öffnen! Hitz. übers. **כִּי אִם**, 'denn nur', aber daß **כִּי** hier in doppelter Function einmal für zweimal stehe, läßt sich durch Stellen wie Ps. 11, 3 (wo **כִּי** = *ἐάν*) Dt. 12, 14 (wo es asyndetisches *nonnisi*, *nusquam nisi*) nicht erhärten. Eher ließe sich **כִּי אִם** nach Spr. 23, 18 (s. dort) vgl. Thren. 5, 22 als ein verstärktes **כִּי** fassen, aber die restrictive Bed. paßt und man hat also bei ihr zu bleiben. Ebenso wenig wird Hitz. darin Recht zu geben sein, daß in dem Satze mit **לְבַלְהִי** (ganz so wie Gen. 19, 21) Gott unter **לְבַלְהִי** eine etwaige eigene meine („so daß ich nicht eine Uebereilung an euch begehe“) — das gibt einen für israel. Gottesbewußtsein unmöglichen Anthropopathismus. **לְבַלְהִי** Wahnwitz, Verblendung, Ruchlosigkeit (vgl. 2, 10) wäre das Verhalten der Drei, wenn sie halsstarrig dabei verharreten, und **עֲשׂוֹתָם** ist retorsionsweise gemeint, **נַבְלָה** also von ihrem **גְּבוּל** Jes. 3, 11 d. i. dem dadurch Verwirkten. Auch hier ist es die **עֹלָה**, wie im Eingange des Buches, welche die Sühne vermittelt. Es ist das älteste und seiner Bed. nach umfassendste Opfer unter allen blutigen. Farren (**פָּרִים**) und Widder (**אֵילִים** v. **אֵיל** vorn s. als Leithammel) sind auch im mos. Opferritual Ganzopferthiere, das eig. Sündopferthier aber ist der Ziegenbock nebst der weiblichen Ziege, welche hier nicht vorkommen, weil Zeit und Scene der israel. Abzweigung des **חַטָּאת** von der **עֹלָה** fremd sind. Daß nun die drei Freunde lobs der göttlichen Weisung willig gehorchen und gern Iob sich unterordnen, daran zeigt sich, daß sie, obschon sie sich schmäählich verrannt haben, doch es mit Gott und dem Freunde redlich meinen — der geoffenbarte Wille Gottes geht ihnen schließlich über Alles v. 9: *Dagingen hin Eliphas aus Thëman und Bildad aus Schûach [und] Zofar aus Nâama und thaten wie Jahve zu ihnen gesagt hatte, und Jahve nahm die Person Ijjôbs günstig auf.* Ein Grund, weshalb die Copula vor **צִפֹּר** (s. dagegen 2, 11) fehlt, ist nicht ersichtlich; sie wird also versehentlich ausgefallen sein.

Als Zeuge für Iob ist Jahve nun aufgetreten, die göttliche Liebe, von welcher die so zornartigen Leidensschickungen ausgegangen, hat sich dem Bewußtsein lobs enthüllt und die Gespenster der Anfechtung verscheucht. Dabei bleibt es aber nicht, diese Liebe bethätigt sich nun an Iob auch äußerlich in um so größerer Intensität, und es wird offenbar daß die Leiden des Gerechten, wie sie der Ehre Gottes und der Förderung der Sache Gottes dienen, so auch für den Dulder selbst der Weg zur Herrlichkeit sind. Denn der, welcher sich zeugnisweise zu Iob als seinem Knechte bekannt hat, thut es nun auch äußerlich und leibhaftig und erweist sich in Gnade als der Gerechte v. 10: *Und Jahve wendete das Gefängnis Ijjôbs, indem er betete für seine Freunde, und es mehrte Jahve Alles was Ijjôb besessen aufs Doppelte.* **רִצֵּהוּ** ist generell zu verstehen wie 1 S. 30, 26 vgl. zu Spr. 19, 7., das Suff. ist wie 12, 4. 16, 21 das des Sing., und das **בִּי** bed. nicht ‚dafür daß‘ sondern ‚indem‘. Der Moment, wo Iob für seine Freunde betete, wurde als

der Höhepunkt gottgefälligen Wesens für ihn der Wendepunkt zur Herrlichkeit. Der Talmud hat von hier das Sprichwort entlehnt: *כל המתפלל בעד חברו נענה חלילה* d. i. wer für seinen Mitmenschen betet, findet immer vorerst Erhörung für sich selber. Die RA *שׁוּב שְׁבוּת (שְׁבוּת)* bed. eig. die Gefangenschaft wenden, dann im Allgem. dem Elend ein Ende machen; auch im Deutschen bed. *elend*, ahd. *elilenti*, urspr. anderes fremdes Land, indem unfreiwillige Entfernung aus der Heimat als Muster eines kläglichem Zustandes angesehen wird. Hgst. besteht auch hier wie anderwärts auf der Uebers.: der HErr kehrte zurück zu dem Gefängnis (Elend) Iobs, s. dagegen Hitzig zu Ps. 14, 7. Dillmann aber übers. nach Böttchers Vorgang die RA: die Wendung Jemandes wenden = ihn wiederherstellen, und Kamphausen hat in einer Abh. über die Berechtigung von Luthers Uebers. „das Gefängnis Jemandes wenden“ (Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein Bd. 2. 1874) die Ansicht zu begründen gesucht daß, wie schon Schärer vermuthet, *שׁוּב שְׁבוּת פְּלוֹנִי* die Wiederherstellung Jemandes wiederherstellen d. i. vollziehen bedeute, indem er aber einräumt daß *שׁוּב שְׁבוּת פְּלוֹנִי* (wie fünfmal das Chethib und sechsmal das Keri lautet) eine Umbiegung dieser RA in dem Sinne von Zurückführung der Gefangenschaft d. i. Gefangenen sei. Die Ansicht ist ansprechend, aber im Hinblick auf den Wechsel der Formen *שְׁבוּת* und *בְּבוּת*, *שְׁחִית* und *שָׁחַת*, *רָאוּת* und *רָאוּת*, *חָפְשִׁית* und *חָפְשִׁית* ist es nicht wahrscheinlich, daß *שְׁבוּת* und *שְׁבוּת* auf zwei verschiedene Vv., jenes auf *שׁוּב*, dieses auf *שָׁבָה* zurückgehen; dem Nomen *שְׁבוּת* aber ist durch Num. 21, 29 die Bed. Gefangenschaft gesichert. Es ist um so unwahrscheinlicher als von *שׁוּב* das *n. actionis* Jes. 30, 15 *שׁוּבָה* oder (auch abgesehen von Ps. 126, 1) nach d. F. *קִיּוּמָה*, *בִּינָה* u. dgl. *שִׁיבָה* lautet. Ungünstig ist auch der Wechsel des Plur. *שְׁבוּתִים* Zef. 3, 20 mit dem üblicheren Sing., denn dafür daß dies nicht bloß ein pluralisch geschriebener Sing. ist bürgt *שְׁבוּתִיךָ* Ez. 17, 53. Vor allem aber zeigt sich an dem nur sechsmal fehlenden, sonst immer stehenden *אֵת* zur Einführung des Obj., daß hier keine RA nach Art des sogen. *schema etymologicum* vorliegt; denn zwar kann man sagen *אֵת-חֲמִשְׁעַת אֲשֶׁר שָׁפַט* 1 K. 3, 33, aber man sagt nicht *אֵת-חֲמִשְׁעַת אֲשֶׁר שָׁפַט* oder *נִקְמַתִּי אֶת-נִקְמַתְךָ*. Daß *אֵת-שְׁבוּת* nicht die Wiederherstellung, sondern ein Wiederzubringendes bezeichnet, ist auch aus dem mit *שׁוּב* wechselnden *הַשִּׁיב* Jer. 32, 44. 33, 7. 11. 49, 6 vgl. 39. Thren. 2, 14 zu schließen. Hienach wird *וּשְׁבוּת שְׁבוּתֶיךָ* (Keri *וּשְׁבוּת*) Ez. 16, 53 nichts Anderes als „das Gefängnis deiner Gefangenen“ bed.; man sieht hier, daß *שְׁבוּת* (*שְׁבוּת*) der Zustand derer ist, die sich in Gefangenschaft befinden und selber *שְׁבוּת* (*שְׁבוּת*) heißen können wie die Exulanten *גּוֹלָה* und *גּוֹלָה*. Die RA stempelt Iob nicht zum Maschal des Israels des Exils, war aber dieser Deutung günstig.

Als nun Iob wieder genesen und zwiefach von Gott gesegnet war, wie auch dem Israel des Exils verheißen wird Jes. 61, 7 u. ö., da fanden sich auch theilnehmende Freunde in Menge ein v. 11: *Da kamen zu ihm alle seine Brüder und alle seine Schwestern und alle seine vormaligen Bekannten, und speisten mit ihm in seinem Hause und be-*

zeigten ihm Theilnahme und trösteten ihn ob all des Uebels, das Jahve über ihn gebracht hatte, und gaben ihm jeder Eine Kesita und jeder Einen goldenen Schmuckring. Das Glück lockte nun die, wieder herbei, die das Unglück verschreckt hatte (19, 13 f. 19), denn die Liebe der Menschen ist fast nichts als eine Anzahl grober und feiner Nuancen der Selbstsucht. Jetzt kommen sie nun alle und freuen sich des Glücks Iobs, näml. um sich darin zu sonnen. Er aber stößt sie nicht zurück, denn der Richter über die letzten Motive menschlicher Liebe ist Gott, und Liebe, die uns erwiesen wird, ist jedenfalls dankenswerther als Haß. Sie aßen nun wieder mit ihm Brot d. i. (vgl. Gen. 31, 54. Ex. 2, 20) besiegelten ihren Freundschaftsbund mit ihm, die Beschämung überläßt er ihnen selber. Und nun sind ihre bis dahin gelähmten Zungen mit einem Male redfertig geworden: sie condoliren ihm (נִירָ לְ wie 2, 11) und trösten ihn (Nah. 3, 7), was nun leicht ist und keinen Glauben fordert, da der Stein des Anstoßes beseitigt ist. Sie bringen ihm sogar jeder ein Angebinde. In dem allen zeigt sich, daß Jahve seinen Knecht wieder zu Ehren gebracht hat. Alles unterwirft sich nun dem, der für einen Gottverlassenen galt. קֶשֶׁט (קֶשֶׁט קֶשֶׁט, wov. *kist* Wage, Gewicht) ist ein dargewogenes Metallstück höheren Werthes als der Sekel, vielleicht s. v. a. vier Sekel (vgl. Gen. 33, 19 mit 23, 16), der Patriarchenzeit angemessen, in welche Iobs Geschichte fällt. יָזָם ist der Ohrring (vgl. Spr. 25, 12), welcher nicht bloß Frauen- sondern (s. Ex. 32, 3. Richt. 8, 24) auch Männerschmuck war. Der Verf. beschreibt nun Iobs aufs Doppelte gesteigerte Segnung v. 12: *Und Jahve segnete den Ausgang Iijòbs mehr als seinen Anfang, und es wurden ihm vierzehntausend Schafe und sechstausend Kameele und tausend Joch Rinder und tausend Eselinnen.* Die Liebe die Iob bewährt hat belohnt sich durch Liebe, und diese Liebe, nachdem sie sich eine Zeit lang verleugnet, beginnt wieder zu segnen. Die Hauptsache ist das besiegelte Liebesverhältnis, alles Andere nur Corollar. Zu 12^a vgl. 8, 7. Die Ziffern des Viehstandes 1, 3 erscheinen nun verdoppelt; die Thiere folgen sich in gleicher Ordnung und wieder treten bei den Eseln die männlichen gegen die weiblichen zurück; das Reiten auf אֲרוֹנוֹת und zwar von weißer Farbe (אֲדִיִּם, nicht אֲדִיִּם, was auch grau bedeuten könnte) ist noch jetzt wie in den Tagen Debora's (Richt. 5, 10) eine Standesauszeichnung der Pascha's. Die Herden werden לְמִשְׁנֵה vermehrt, die Kinder einfach ersetzt v. 13: *Und es wurden ihm sieben Söhne und drei Töchter.* Also statt der 7 Söhne und 3 Töchter, die er hatte, bekommt er ebensoviel wieder, was auch insofern eine Verdoppelung ist, als verstorbene Kinder auch nach alttest. Anschauung nicht schlechthin verloren sind 2 S. 12, 23. Der Verf. dieses Buches, in dem Alles bis ins Kleinste planvoll ist, gibt uns hier zu verstehen, daß es mit Menschen, die uns weggestorben, eine andere Bewandnis hat, als mit Dingen, die wir verloren. Das pausale, hier aber vorausstehende שְׁבָעָה statt שְׁבָעָה mit paragogischem *ana*, welches sonst weibl. Suff. ist (Ges. § 91 Anm. 2), ist ein vom Verf. etwas gewaltsam angebrachter Zierrat

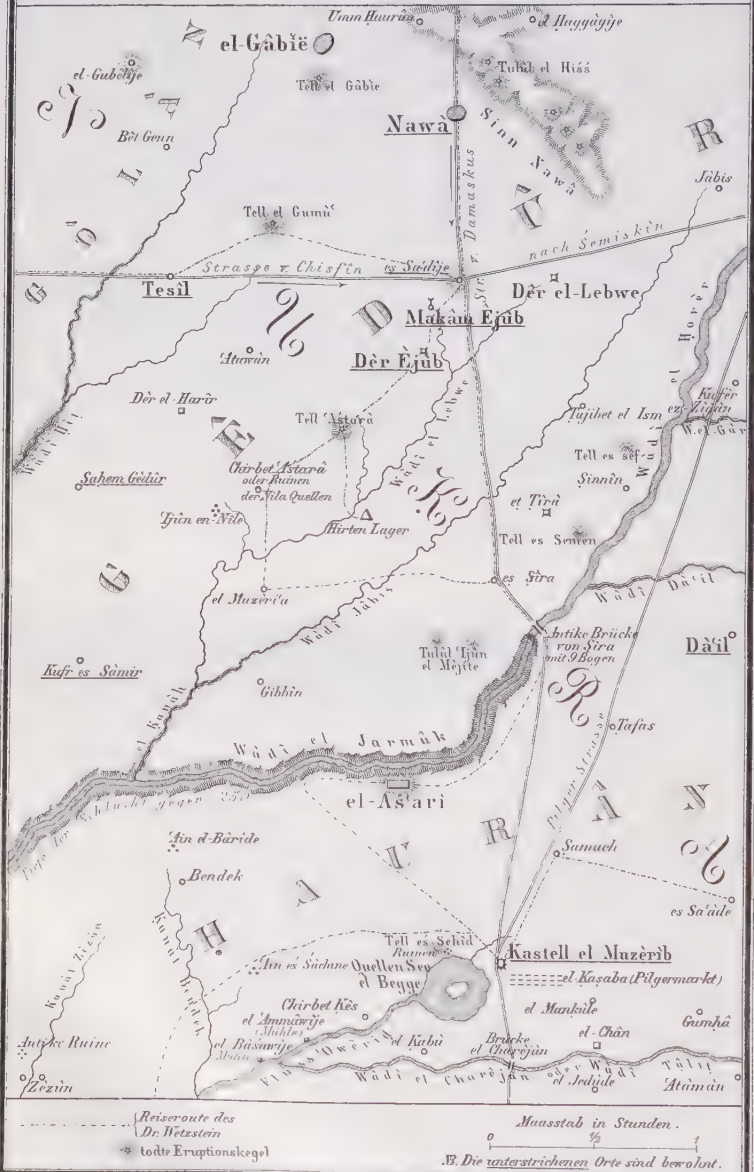
aus dem Urgeschichtsstil (Gen. 21, 29. Ruth 1, 19): ein Siebent Söhne d. i. von Söhnen. Ihre Namen werden verschwiegen, geflissentlich aber die der Töchter angegeben v. 14: *Und die eine wurde geheißen Jemîma und die zweite Kezia und die dritte Keren ha-pûch.* Das Subj. von יִמְיָמָה ist männiglich wie Jes 9, 5 (vgl. 41, 24 *existimaverit quis*). Die eine nannte man wegen ihrer Taubenaugen oder überh. als Bild lieblicher Unschuld יְמִימָה (viell. Diminutiv für *jumëma* von arab. *jamma* = *jemâma* Taube); die andere קַצִּיָּה Cassia¹ als wie aus Zimmetduft gewoben; die dritte קֶרֶן הַפִּיחַ Schminkhorn (LXX viell. קֶרֶן הַפִּיחַ le- send: *κέρας ἀμαλθείας*), was an sich ein Kunstwerk sein kann und das hauptsächliche Kosmeticum weiblicher Schönheit ist (s. Lane, Sitten 1, 32). Sie waren also wie drei Charitinnen und als solche des Vaters Freude und Stolz. Der Verf. haftet hier, seinen alttest. Standpunkt nicht verleugnend, an der äußern Erscheinung. Daß sie waren wie ihre Namen, sagt er v. 15: *Und nicht fand man Frauen so schön wie Ijjôbs Töchter, und es gab ihnen ihr Vater Erbbesitz inmitten ihrer Brüder.* Das Passiv נִמְצָא nimmt mit inhaftender Rectionskraft des Activs den Acc. des Obj. zu sich wie Mal. 2, 6. לָמָּה u. s. w., ist wieder ein Beispiel des Mangels des Hebr. an durchgebildeter Genus-Unterscheidung. Auch 15^b lautet mehr arabisch als israelitisch, denn die Thora erkennt Erbtöchter nur da an, wo keine Söhne sind Num. 27, 8 ff. Der Verf. ist sich eben bewußt, eine außerisraelitische und übrigens vormosaische Geschichte zu schreiben. Die gleiche Vertheilung des Vermögens vergegenwärtigt wieder das liebliche Bild der geschwisterlichen Eintracht im Eingange des Buchs, zugleich darauf hindeutend, daß es Iob nicht an Schwiegersöhnen für so schöne reich dotirte Töchter gefehlt haben wird, was auch v. 16 bestätigt: *Und es lebte Ijjôb nachdem noch hundert und vierzig Jahr und sah seine Kinder und Kindeskinde durch vier Geschlechter.* Hienach war er bei der Katastrophe, vorausgesetzt daß ihm eine doppelt lange Lebenszeit zugelegt wird, 70 J. alt. Ein etwas höheres Alter gibt ihm LXX, welche statt der 140 J. *ἑκατὸν ἐβδομήκοντα* hat und die gesamte Lebenszeit auf 240 (B, 248 A) J. berechnet. An die Stelle von יִרְאָה setzt das Keri hier wie Ez. 18, 14 die auch sonst zuweilen (z. B. 1 S. 17, 42) vorkommende volle Form יִרְאָה. Zu 16^b vgl. Gen. 50, 23 *ראה* wie auch Jes. 53, 10). Der Urgeschichtsstil, den man hier überall heraushört, bleibt bis zu den letzten Worten v. 17: *Und es starb Ijjôb greis und lebenssatt.* Ebenso läßt die Genesis 25, 8. 35, 29 die Patriarchen von hinnen scheiden: lebenssatt, denn langes Leben ist eine Gabe Gottes, aber nicht die größte und letzte.

Ein neustest. Dichter hätte das B. Iob anders geschlossen. Er würde uns gezeigt haben, wie Iob aus seiner Anfechtung innerlich frei geworden und himmlisch getröstet, seiner Krankheit erliegt, aber unter den zahllosen Scharen derer, die ihre Kleider helle gemacht haben im Blute des Lammes, vor Gottes Thron seine Siegespalme schwingt. Der

1) s. Lassen, Indische Alterthumskunde 1, 329.

alttest. Dichter aber konnte sein Buch mit einer himmlischen Scene beginnen, nicht aber mit einer solchen schließen. Zwar wagt Iob an einigen Stellen, welche neutestamentlichen Lichtpunkten in dem alttest. Gedichte gleichen, zu glauben und zu hoffen, daß Gott sich auch nach dem Tode noch zu ihm bekennen werde. Aber das ist ein rein individuelles Glaubenspostulat, die äußerste Hoffnung, welche der äußersten Befürchtung entgegentritt. Diesem Glaubenspostulate entspricht nicht die Lösung. Aber im Grunde ist es für die Lösung des Problems unwesentlich, ob die Wiederherstellung diesseits oder jenseits erfolgt. Denn das Wesentliche ist dies daß Gott sich schließlich zu Iob in Liebe bekennt und sich ihm als Liebenden bewährt. Die Liebe ist es welche dem Dulder die Krone aufsetzt, weil dieser auch als Gott sich ihm verbarg und verstellte ihm treu geblieben, ja ohne es zu wissen ihm zu Ehren und also für ihn geduldet. So ist der Trost, den das theologisch und künstlerisch unvergleichliche Buch darbietet, doch wesentlich kein anderer, als der neutestamentliche. Denn der letzte Trost aller Dulder liegt nicht eudämonistisch im Himmel, sondern in Gottes Liebe, ohne welche auch der Himmel zur Hölle würde.

Die Umgegend des IOBSKLOSTERS in der Nukra.



ANHANG.

Das Hiobskloster in Hauran und das Land Uz

mit einer Karte der Umgebungen des Hiobsklosters.

Von

J. G. Wetzstein.

Die Frage, wo man das Land *Uz* oder 'Ūs, wie wir der Aussprache gemäß schreiben wollen, zu suchen habe, ist zur Zeit noch eine unbeantwortete. Daß es in unmittelbarer Nähe des jüdischen Landes gelegen, ist nach den Bibelstellen, in denen es erwähnt wird, nicht zweifelhaft; aber der Name ist aus der Topographie Palästina's und der Nachbarländer spurlos verschwunden und alle Bemühungen der Archäologen, ihm in der Karte seinen Platz anzuweisen, sind erfolglos geblieben. Unter solchen Umständen müssen wir die Concurrenz frei geben, also auch einer Ueberlieferung, welche über diesen Gegenstand von Alters her in Syrien und Palästina heimisch ist, das Anrecht einräumen, von uns gehört und geprüft zu werden. Die gegenwärtige Abhandlung wird sich mit dieser Ueberlieferung beschäftigen und zeigen, in welche Gegend sie das Land, wo der Dichter des Buches Hiob seinen Helden leben läßt, verlegt, ferner bis in welche Zeit sich diese Ueberlieferung mit genügender Sicherheit zurückverfolgen läßt und welchen Werth ihr die Wissenschaft beimessen kann.

Wol in allen größeren Reisewerken über Palästina und das mittlere Syrien findet sich die Nachricht, daß man dort *Haurân* das Vaterland Hiobs nennt. In Hauran selber hört dies der Reisende unaufhörlich; äußert er sich über die Fruchtbarkeit des ganzen Landes oder einer Dorfflur, so erhält er die Antwort: Ist es nicht das Land Hiobs? Gehört sie nicht zu den Ortschaften Hiobs (*diâ' Ejûb*)? So nannte man Seetzen (Reisen I, 66) *Boşrâ* eine Stadt Hiobs und in *Kanawât* nannte man mir ein in der obern Stadt gelegenes, sehr weitläufiges Gebäude aus der Römer- oder Byzantinerzeit (von ihm ist die Inschrift 8799 in *Corp. inscr. graec.*) den Sommerpalast Hiobs; die Hirten von

Dâ'il, bei denen ich am *Wâdi el-Lebwa* übernachtete, hießen die Lagerstätte die Weideplätze Hiobs, desgleichen zeigte man dem englischen Reisenden Buckingham, als er die *Nukra* durchwanderte, in der Ferne die Ortschaft *Gherbi* (d. h. *Chirbet el-gazâla*, die von ihrer Größe *κατ' ἔξ.* die *Chirba* ‚Ruine‘ heißt) als die Geburtsstadt Hiobs¹ und es hat völlig den Anschein, als ob *Haurân* und Land Hiobs gleichbedeutende Begriffe seien. Erkundigt man sich aber eigens nach demjenigen Theil des Landes, in welchem Hiob selber gewohnt habe, so wird man in die Mitte der Haurân-Ebene gewiesen, einer Gegend, welche als der fruchtbarste Theil Syriens und Palästina's mit den Trümmern von Dörfern, Klöstern und einzelner Höfe bedeckt und noch jetzt verhältnismäßig gut kultivirt ist. Diese Ebene, welche, wenn nicht früher, doch seit der Eroberung Syriens durch die Osmanli's alljährlich verschiedene große Beduinenstämme der syrischen Wüste durchziehen, um während des Sommers auf den wasser- und weidereichen Wiesen des *Hîs* (des Waldgebirgs von *Gôlân*) ihre Kameelherden zu weiden, hat von den Nomaden den Namen *Nukra* oder syrische *Nukra* erhalten, ein Wort, welches ursprünglich den vertieften Feuerherd des Nomadenzelts bedeutet und insofern zur Bezeichnung der Hauranebene werden konnte, als diese im Norden theilweise vom Hermon und dem *El-je'sâ'*-Gebirge, im O. vom *Loh'of* (dem erhöhten Rande) des *Legâh*-Plateau's und vom Haurangebirk, im W. vom *Hîs* und im SW. von der Schlucht des *Makran* (der großen Wadi-Vereinigung) und der *Zumla* (dem Höhenzuge von *Edre'ât*) begrenzt wird. Auch ist es nicht unmöglich, daß man die Bezeichnung „Feuerherd“ einem Lande symbolisch gegeben, welches wegen seiner unerschöpflichen Ergiebigkeit und patriarchalischen Gastfreiheit in der ganzen Wüste bis zum Euphrat und *Higâz* bekannt und von den Dichtern gefeiert ist. Im Süden wird die *Nukra* durch den *Wâdi 'Ira* von *Haurân* im engern Sinne und im Norden durch den *Wâdi Beirût* (auch W. *Dêr Mâkir* und Fluß von *Dêr el-'Ades* genannt) vom damascener Bezirk *Wâdi el-'Agem* geschieden. Nach diesen Bestimmungen meiner Reise im J. 1860 sind die in meinem Reiseberichte vom J. 1859 angegebenen Grenzen der *Nukra* zu berichtigen.

Aber auch die einheimischen Schriftsteller kennen die hauranische Heimat Hiobs, doch heißt sie bei ihnen nicht *Nukra*, denn diese topographische Bezeichnung findet sich in den früheren arabischen Schriften nicht, sondern *Betenîja* (*Batanaea*). So heißt es in einer ausführlichen Hiobslegende²: Nach dem Tode seines Vaters reiste Hiob nach Aegypten, um Rahma (רחמה), die Tochter Ephraims, zu freien, die von ihrem Großvater Joseph das Gewand der Schönheit geerbt hatte, und nachdem er sie in seine Heimat gebracht, erhielt er von Gott die Sendung als Prophet seiner Landsleute, der Bewohner *Haurân's* und *Betenîja's*. Desgleichen heißt es im geogr. Lexikon des

1) C. Ritter, Erdk. von Syr. und Pal. II, 842.

2) Arab. HSS der Univ.-Bibl. in Tübingen Sect. Wetzst. No. 46. Fol. 56.

Jâkût el-Hamawî unter dem Art. *Betenîja*: „und in diesem Lande lebte Hiob (*wa-kân Eijûb minhâ*).“

Eine speciellere Bezeichnung erhält die Heimat Hiobs in folgenden Stellen. *Muhammed el-Makdisî* sagt in seiner Geographie (HS der kön. Bibl. in Berlin S. 81: Und in *Haurân* und *Betenîja* liegen die Dörfer Hiobs und seiner Heimat. Der Hauptort ist *Nawâ*, reich an Cerealien aller Art. Noch bestimmter wird *Nawâ* mit Hiob in Beziehung gebracht vom *Jâkût* unter dem Art. *Nawâ*: „Zwischen *Nawâ* und Damask sind zwei Tagereisen; es gehört zum Distrikt *Haurân* und ist nach Einigen der Hauptort desselben. *Nawâ* ist der Wohnsitz (*menzil*) Hiobs gewesen“, und *Zamach'sari* sagt in seinem Wörterbuche geographischer Ortsnamen unter *Nawâ*, daß es die Hiobsstadt (*medinet Eijûb*) sei. Ich habe anderwärts (in Delitzsch' Comment. zum Hohenl. u. Koheleth S. 173) die Vermutung ausgesprochen, daß der Stadtname

Nawâ (نَوَى) eine Abkürzung von *בֵּית אֵיִב*, Wohnsitz Hiobs, zu sein scheine. Mit dem von *Jâkût* verglichenen *nawâ*, dem Collectiv von *نَوَاة*, Dattelkern, hat er selbstverständlich nichts zu thun; Palmen-cultur hat die *Nukra* zu keiner Zeit gehabt: sie ist nicht heiß genug dazu. Dann dürfte die Stadt auch den Juden ihren Namen zu verdanken haben, denn in der Bed. Wohnung ist das *W. nawâ* dem Arabischen wenn auch nicht unbekannt doch nicht geläufig. War *Nawâ*, wie es im Onomast. (s. *Naveh*), Talmud und Midrasch heißt, eine Judenstadt, während die Umgegend von Nichtjuden bewohnt war, so kam das wol daher, daß die Juden den Aufenthalt in dem traditionellen Wohnorte Hiobs und in der Nachbarschaft seines Grabes für besonders verdienstlich ansahen.

Die vorstehend mitgetheilten Stellen aus den arabischen Geographen bezeugen zugleich die Identität von *Nukra* und *Batanaea*; denn wenn das letztere daran kenntlich sein soll, daß in ihm die Hiobsstadt *Nawâ* liegt und wir diese Stadt in der Mitte der *Nukra* finden, so müssen beide Namen ein und dasselbe Land bezeichnen. Bekanntlich nimmt man neuerdings nicht die Hauranebene sondern den östlichen Abhang des Haurangebirges für die *Provincia Batanaea*. Ich habe das Irrtümliche dieser Annahme in meinem Reiseberichte zu zeigen gesucht, und könnte hier das dort Gesagte einfach bestätigen, mit der alleinigen Einschränkung, daß ich seit der Reise 1860 auch den westlichen Abhang des Haurangebirgs, den ich früher noch zu *Batanaea* zu rechnen geneigt war, bestimmt davon trenne, so daß mir nunmehr *Nukra* und *Batanaea* ganz gleichbedeutende geographische Begriffe sind; auch stimmt damit die im Lande selbst übliche Einteilung, nach welcher das ganze Haurangebirg einschließlich aller seiner Abfälle zu *Hauran* im engern Sinne gerechnet wird. Aber Zweierlei nöthigt mich, bei der Sache länger zu verweilen: einmal, daß die Karten von Palästina — unter ihnen auch die neueste Kiepert'sche Wandkarte für Schulen — fortfahren, diese Landschaft östlich

vom Haurangebirg zu stellen und zweitens, daß der englische Missionar Hr. J. L. Porter, welcher vor 20 Jahren in einer Schrift *Five years in Damascus* von der Wiederauffindung einer antiken Ruinenstadt *Batanaea* nahe am nordöstlichen Fuße des Haurangebirgs berichtete, neuerdings die Wahrheit seines damaligen Berichts mit auffälliger Ostentation öffentlich betheuert und alle Angaben späterer Reisender für falsch erklärt, welche jenen Fund auf ein kleines Dörfchen *el-Buteina* (*el-Btêné* gesprochen) reduzieren. Besonders ärgerlich äußert er sich über meine Beschreibung dieser Oertlichkeit, und darum will ich hier die eines Dritten mittheilen, nämlich des französischen Archäologen Hrn. W. H. Waddington, welcher in den sechziger Jahren mit dem Grafen M. de Vogüé das Dörfchen besucht hat. In seiner Schrift *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* etc. Paris 1870 heißt es S. 500: *Les ruines de Btheiné se composent d'une vingtaine de maisons et de deux grandes tours; l'endroit n'a jamais été qu'un petit village sans importance, et dans notre inscription il est appelé χώρη; il n'y a eu là une ville comme Porter le croit* (*Five years* II, 57). Ich hoffe, daß dieses Urtheil eines Mannes, an dessen Competenz und Unparteilichkeit Niemand mäkeln wird, die Sache erledigen werde. Dabei hat Hr. W. die Häuserzahl hoch geschätzt; wer sie zählen wollte, würde wol nur 15 oder 16 finden, unter ihnen keines von Bedeutung und nur zwei etwas größere. Fast ohne Höfe eng zusammengedrängt und selbst für mäßige bäuerliche Haushalte nicht die nöthigen Räumlichkeiten bietend stehen sie leer, während die überaus fruchtbare Dorfflur von den benachbarten Ortschaften aus kultivirt wird. Vermuthlich war Buteina ein Meierhof, so daß das Paar geräumige bessere Häuser die Wohnung des Besitzers oder Verwalters und der Speicher für die Vorräthe war, während die übrigen von den Arbeitern bewohnt wurden. Die beiden an der Außenseite des Häusercomplexes stehenden etwa 12 Meter hohen Thürme waren Warten, denn wenige tausend Schritte östlich vom Dorfe beginnt die *Hermija*, eine große uncultivirbare weil wasserlose Wüste, der Aufenthalt von Räubern und Dieben in heutiger wie in alter Zeit.

Für uns ist es unverständlich, wie Jemand zur Erklärung des Namens *χώρη Βαταναία* eine Stadt braucht, da *Bat.* mittels eines syrischen *batanit* auf das biblische *בִּטְנִי* zurückgeht. Zwar erwähnen die arabischen Geographen einer „Stadt *Betenija*“, aber nur in dem Sinne, in welchem sie auch von einer „Stadt Palästina“, einer „Stadt Syrien“ (*medinet es-Sim*), einer „St. Aegypten“ (*medinet Miṣr*) u. dgl. sprechen, die gleichfalls nicht existiren. Diese Redeweise, welche sofort verständlich wird, wenn wir ein „von“ dazwischen setzen, ist Sprachgebrauch der Karawanen, welche dem Hauptorte einer Gegend den Namen derselben geben, weil er in der Regel der Stapelplatz für den Export und Import der ganzen Gegend ist. So heißt es in der Geographie des *Idrisi* (III, 5): „von Damask nach *Edre'at*, was *Betenija* ist, sind 4 Tagereisen“, und gleich darauf: „von *Filestin* nach *Asḥalon* ist eine starke Tagereise.“ Dieses *Filestin* (d. h. Palästina) ist *Ramla*

(bei Lydda), welches, weil es mehr als Jerusalem inmitten des Kulturlandes liegt, ehemals der Sitz der Verwaltungsbehörden, also die *kašaba* d. h. die Hauptstadt der *provincia Palaestinae primae* war. Daß die Stelle des Idrîsî nicht verdorben, d. h. daß in ihr wirklich *Edre'ât* (עֲדְרַ'אֵת) Hauptstadt von *Betenîja* ist, dafür gibt es eine Menge der besten Beweise, wie *Ja'kûbî ed. Juynboll* p. 113: „die Hauptstadt von *Haurân* (im engeren Sinne) ist *Bošrâ* und die Hauptstadt von *Betenîja* ist *Edre'ât*.“ Es gibt aber — wendet man ein — noch eine andere Stadt *Betenîja*; man finde sie in den bei Reland (*Pal.* p. 216—228) abgedruckten alten Diöcesanverzeichnissen, in *Βατανέως* und *Votaneos* verdorben, öfters genannt und immer von *Edre'ât* unterschieden. Das ist ein Irrtum. Sehen wir uns diese Verzeichnisse an, so finden wir, daß jenem Namen immer das Wort *Σάλτων* resp. *Salton* unmittelbar vorhergeht, mit welchem zusammen es als *Σάλτων Βατανάως* zu lesen ist; p. 227 sind auch beide richtig zu Einem Ortsnamen verbunden. Dieses *Salṭ* (سَلْط), vielleicht das umfänglichste hauranische Kloster, liegt mitten in der *Nukra* am Wadi 'Âṭil zwischen den Dörfern 'Imâ und Harâk, wie aus der Karte meines Reiseberichts zu ersehen ist; ich war selber in diesem Kloster, um es nach Inschriften zu durchsuchen. Daß es in der DMZ XXIX, 419—444 von Nöldeke im Interesse der hauranischen Topographie mit großer Sachkenntnis besprochenen syrischen Urkunde aus der Zeit der Gefniden nicht erwähnt wird, ist zu verwundern. Das „batanäische *Salṭ*“ heißt es zum Unterschiede von *Σάλτων ἱερατικόν*, *Σ. γονατικόν* und anderen Ortschaften und Klöstern dieses Namens. Was also beweisen soll, im Osten der *Legâh* liege eine Stadt *Batanaea*, ist der stärkste Beweis (weil aus vormuhammedanischer Zeit herrührend) dafür, daß die Landschaft *Batanaea* identisch mit der *Nukra* ist.

Doch dürfen wir, um billig zu sein, nicht die ganze Schuld auf Porter schieben; ein Theil derselben trifft auch Eli Smith und seinen Reisegefährten Ed. Robinson, von denen die Hypothese ausging, daß der Ostabhang des Haurangebirs die *provincia Batanaea* sei; Porter lieferte nur noch die Hauptstadt dazu. Eli Smith (s. C. Ritter, Paläst. II, 940) hatte nämlich in dem Dorfe 'Ira an der SW.-Ecke des Haurangebirs von einem christlichen Priester gehört, daß im Rücken des Gebirgs eine Gegend *el-Betenîja* heiße. Der Priester meinte die Gegend von 'Sakḥâ am NO.-Fuße des Gebirgs, aber er konnte sich dem Reisenden nicht recht verständlich machen, weil diesem von der bezeichneten Gegend, wohin er nicht gekommen war, die Vorstellung fehlte; auch bemerkt Eli Smith selber mit beachtenswerther Vorsicht: es sei ihm ungewiß geblieben, ob der Mann mit *Betenîja* den ganzen Ostabhang des Gebirgs gemeint habe oder nicht. Gleichwol genügte die vage Notiz seinem Reisegefährten Robinson, um in seinem übrigens sehr werthvollen Reisewerke (Paläst. Bd. III, 911 ff.) einem Verzeichnisse von 75 osthauranischen Ortschaften die Ueberschrift *Batanaea* zu geben. Es war dies, mild gesagt, eine Unbesonnenheit, die viel

Verwirrung angerichtet hat. Ueber die besseren Erkundigungen, welche ich als der Erste, welcher dieses ganze Land durchreiste, an Ort und Stelle eingezogen habe, sehe man meinen Reisebericht.

Eine Stunde östlich von der *Legâh* und ebensoweit vom Fuße des Haurangebirs ab finden wir eine kleine, niedrig gelegene und einige unbedeutende vulkanische Hügel abgerechnet ebene Landschaft mit 8 bewohnten und eben so vielen unbewohnten steinernen, aus der Gassanidenzeit stammenden Dörfern und einem Flächenraume von etwa $2\frac{1}{2}$ Q. Meilen. Sollten auch 5 oder 6 nördlicher liegende, verödete und von Haus aus unbedeutende Dörfer dazu gehört haben, so würde sie vielleicht 5 Q. M. groß gewesen sein. An dieselbe stößt im O. und NO. eine traurige unkultivirbare Gegend, die oben erwähnte *Hermija*, deren Fortsetzung die öden Steinfelder und Lavaströme des östlichen Trachon sind. Diese Landschaft heißt heutigentags bei ihren Insassen und Nachbarn *Ard el-Betenîja* und ist von einer beispiellosen Ergiebigkeit. Der fast blutrothe Humus, eine zersetzte Lava, ist ganz steinfrei und so locker, daß die Ernte dort in der Regel nicht ein Abschneiden (قَرِيس) sondern ein Ausziehen (سَكِيف) des reifen Ge-

treides ist, ein Verfahren, das auch in Hauran nur auf wenigen Fluren (z. B. auf der von *No'eima* bei *Edre'ât*) möglich ist. Der Hauptort dieser Landschaft ist *'Sakḳâ*, dessen Ruinen mit zahlreichen Inschriften von der Blüte, die es zwischen Christus und Muhammed besaß, Zeugnis ablegen, es ist das *Σακκαία* des Ptolemaeus (*ed. Wilb.* p. 370). Sein Ursprung und der des benachbarten Dorfes *el-G'neina* (*el-Gnêné* gesprochen) reicht wol, da beide ihr eigenes Wasser haben, weit in die vorchristliche Zeit hinein, während die übrigen Dörfer erst dem *Limâ*-Kanal, der ihre Cisternen im Januar und Februar füllt, ihre Existenz verdanken. Sie stammen sicherlich erst aus der Zeit der Gassaniden.

Der frühere Name dieser Oase ist *el-Betna* (الْبَتْنَة), was seiner Etymologie nach „die steinlose und fruchtbare Ebene“ bedeutet. Im *Kâmûs* heißt es unter dem Art. *bt̄n*: *el-Betna* ist eine Gegend im Damascenischen und der aus ihr stammende Waizen heißt *el-betnîja* „der Betna'sche“. Daß der *Kâmûs* damit die Gegend von *'Sakḳâ* meint, wird dadurch zur Gewißheit, daß der dort erzeugte Waizen noch fortwährend für den besten hauranischen gilt, jedoch nicht mehr (*el-hintâ*)

el-betnîja (الْبَتْنِيَّة), sondern *el-betenîja* (الْبَتَنِیَّة) heißt. Davon hat die Landschaft ihren heutigen Namen *Ard el-Betenîja* „das Land des Betenischen Weizens.“¹ Dieses eingeschaltene *e* hat die *Batanaea*-

1) Es fehlt in Syrien nicht an ähnlichen Ortsbezeichnungen. So heißt die Gegend von Aleppo *Diret el-gebs* „das Gebes-Land“, weil es die Wassermelone جَبَس erzeugt. Ebenso heißt die Umgegend von *Famâh* „das 'Sumbul-Land“, weil dort nicht mit dem *Mudd*, sondern mit dem شُبُل gemessen wird.

Hypothese veranlaßt. Wie es in das Wort gekommen, läßt sich nur vermuten. Vielleicht ist *betenî* (بَتْنِي) ein anomales *nom. relationis* wie شَرَعِي von شَرَع; vielleicht ist es nicht von *betna* sondern von einer Form *betena* (بَتْنَة) gebildet; wahrscheinlich aber läuft die Sache auf eine Synkrisis hinaus. War nämlich *hintat el-Betenîja* ein alter terminologischer Ausdruck der Damascener *Bawäikîja* (Getreidehändler) ursprünglich in der Bedeutung ‚Waizen von *Batanaea*‘, so konnte er später, als es keine *Batanaea* mehr sondern eine *Nukra* gab, auf den besten Waizen überhaupt, d. h. auf den von *el-Betna* beschränkt werden. Mit dem Dorfe *Buteina* haben wir es hierbei gar nicht zu thun. Es ist möglicherweise die jüngste Ansiedelung dieser Landschaft, denn der Graben, aus welchem es seine kleinen Cisternen (zwei kunstlos in die Lava gebrochene Löcher) füllt, ist ein vom Hauptkanal beim Dorfe *el-It* abgezwiegender Nebenkanal. Wenigstens scheint der Name *kirjat el-Buteina* ‚Dorf der kleinen *Betna*‘ anzudeuten, daß seine Anlage die Urbarmachung einer besonderen Parzelle bezweckt habe.¹ In Damask kennt man nur die *hintat betenîja*, aber keine *ard*

1) Die Wörter *betna* und *buteina* sind bei Bestimmung der etymologischen Bedeutung von בִּטְנָן zu berücksichtigen. In Damask scheinen sie ungebräuchlich zu sein, aber dem Nomadendialekte ist, wie ich gesehen habe, wenigstens das zweite sehr geläufig. Auf dem Markte von *Muzérîh* sahen wir den Scheich der *Wésîje*-Beduinen wieder, dessen Gäste wir acht Tage vorher bei den Josephsquellen im westlichen *Golân* gewesen waren, wo er auf einem wilden von Lavaströmen durchzogenen Terrain seine Zelte aufgeschlagen hatte. Auf unsre Frage, ob er noch in jener Gegend sei, antwortete er: „Nein! *Nâzilîn el-jâm bi-ard b'têne sêl*“ wir lagern jetzt in einer Gegend, die völlig *b'têne* ist.“ Ich hatte diesen Ausdruck noch nicht gehört und fragte, was er bedeute? Der

Scheich antwortete: *b'têne* (بَتْنَة) sei eine steinlose, mit reicher Weide bedeckte Ebene. Ich erkundigte mich öfter nach diesem Worte, da es mich des hebr. בִּטְנָן wegen interessirte, und erhielt immer dieselbe Definition. Es ist eine Deminutivform, ohne gerade Deminutivhed. zu haben, denn in der Sprache der Nomaden vertritt eine solche bekanntlich das Simplex. Dieses ist nun entweder geradezu *batan* (— בִּטְנָן), da die Form בָּטַל, wenn sie *gen. fem.* ist, das Deminutiv פְּטִילָה bildet, oder (denn die F. *batan* scheint das Arabische nicht mehr zu besitzen) *betna* (— בִּטְנָה). Dieses letztere bringt der *Kâmûs* in der Bedeutung „ebenes Land“. Daß die Erklärung des *Kâmûs* zu eng und die des Scheichs der *Wésîje* die vollständigere ist, läßt sich aus dem *Kâmûs* selber nachweisen. Einmal sagt er, das Wort bedeute noch außerdem a) den Abraum der Milch (die Sahne); b) ein weiches Mädchen; c) wiederholt erwiesene Wohlthaten. Diese drei angeblichen Bed. sind offenbar nur figürliche Anwendungen, freilich nicht der Bed., die der *Kâmûs primo loco* stellt, sondern derj., die der Scheich der *Wésîje* gegeben. Daß das Wort alt ist, sieht man aus folgendem Ausspruche des *Châlid ibn el-Welid*, des Siegers am *Jarmûk*: „Omar machte mich zum Statthalter von Damask und als ich es zu *buteina* d. h. zu einer steinlosen fruchtbaren Ebene (leicht zu regieren und einträglich) gemacht hatte, setzte er mich ab.“ *Jâkût* erwähnt diesen Ausspruch unter *Betenîja*. Auch als Frauennamen kommt *Buteina* im Altarabischen vor, vorherrschend, wie es scheint, bei den Beduinen; so ist die Geliebte des Dichters *Gemîl*, welche B.

el-betenija; man sagt dafür *ard 'Sakkâ wa-'l-G'neina*, und die von dort periodisch abgehende Getreidekarawane heißt *kafl 'Sakkâ*.

Man hat sich endlich für die östliche Lage Batanaea's noch auf Ptolemaeus bezogen, aber gleichfalls mit Unrecht. Dieser sagt a. a. O.: „Die Städte der Provinz Batanaea sind *Gerrha*, *Elera*, *Nelaxa*, *Adrama*; östlich von Batanaea liegt die Stadt *Saccaea* und von da ab unterhalb des *Alsalmans* (d. h. des Hauran-Gebirgs) wohnen die trachonitischen Araber (d. h. Nomaden).“ Jene vier Städte sind nur in der *Nukra* zu suchen. Statt *Gerrha* ist sehr wahrscheinlich *Aera* zu lesen, was den Inschriften zufolge dem heutigen *Sanamein* entspricht, und man darf hoffen, daß auch die drei übrigen Namen gefunden werden, da viele Ruinenstätten der *Nukra* noch gar nicht, die andern erst ungenügend nach Inschriften untersucht sind. Unter den Gassaniden sind die meisten älteren Ortsnamen durch arabische verdrängt worden. Hätte sich Ptol. die Provinz Batanaea im Osten des Haurangebirgs gedacht, so konnte er durchaus nur *ἡς ἐν βορείοις ἢ Σακκαία* und nimmer *ἡς ἀπ' ἀνατολῶν* schreiben. Man kann nicht einmal annehmen, daß er die *Nukra* für Batanaea genommen, dieses aber so weit nach Osten reichend sich gedacht habe, daß *Saccaea* noch innerhalb seiner Grenzen zu liegen kam; denn in diesem Falle konnte er nur *ἡς ἐν ἀνατολῆς ἢ Σ.* und nicht *ἡς ἀπ' ἀνατολῶν* sagen, was *Saccaea* als außerhalb der Grenzen *B's* liegend bezeichnet. Daß er diese Stadt überhaupt unter Batanaea erwähnt, obgleich sie zur Trachonitis im engeren Sinne gehört, geschah, weil er eine Rubrik „Trachonitis“ gar nicht hat, *'Sakkâ* aber als einen schon damals bedeutenden Ort (vielleicht den einzigen nennenswerthen der Trachonitis) nicht unerwähnt lassen wollte.

Ich betrachte den Nachweis, daß *Batanaea*, in welches die Tradition Hiob versetzt, identisch mit der *Nukra* sei, als zum Gegenstande dieser Abhandlung gehörig. Auch Hitzig's Annahme (Hiob, S. XIX), daß die *Diret et-Tuhl* Hiob's Heimat sei, geht von der irrigen Vorstellung aus, daß Batanaea innerhalb der beiden Trachonen liege. Die *D. et-Tuhl* „das Hügelland“, genau östlich von Damask gelegen und den nördlichsten Theil der Trachonitis bildend, ist eine c. 20 Q. M. große mit zahllosen Puy's bedeckte durchaus wasserlose Gegend, in welcher

hieß, eine Beduinin gewesen. — Nach dem Gesagten werden wir für das hebr. *בָּצָר* keine andere Bed. als die der steinlosen Ebene oder Niederung mit einem lockern, leichten und fruchtbaren Boden statuiren können. Dies sind zugleich die Merkmale der 4 Landschaften, welche die wesentlichsten Bestandtheile des alten amoräischen Culturstaats gewesen sein werden, nämlich 1) der *Nukra* bis an die SO.-Ecke des *Hermou*, 2) *Gölân's* südlich von der Breite des *Tell el-Faras*, 3) der *Suvêr*-Ebene in Nordgilead, 4) der Ebene südlich und südwestlich vom Haurangebirge. Wenn es also in Fürst's Hebr. Handwörterbuche heißt, *Basan* habe den Namen von seiner basaltischen Formation, so ist das ein Irrtum. Das Wort „Basalt“ mag von *Βασάντις* oder einer Secundärbildung *Βασάλτις* herkommen, weil das ganze Land *Basan* (mit Ausschluß von *'Aglûn*) vulkanisch ist, aber umkehren dürfen wir den Fall ebensowenig, als wir sagen dürfen, *Damask* habe seinen Namen von der Damastweberei erhalten.

während der 6—7 heißen Monate keine menschliche Seele gefunden wird, und keine feste Ansiedlung jemals bestanden hat noch bestehen wird. Ich bereiste einen Theil dieser Gegend im J. 1861, um einen ihrer höheren Vulkane, die *Dekwâ* (دَكْوَى), zu besteigen. Später war auch der engl. Reisende *Burton* dort, um die in meinem Reiseberichte erwähnte Höhle *Umm Nirân* zu untersuchen. Sein Bericht über diese Einöde steht im *Journal of the Roy. Geogr. Soc.* 1872.

Um zur Sache zurück zu kommen, so ist bereits in meinem Reiseberichte (S. 121) erwähnt worden, daß man in der *Nukra* auch Hiobs Grab zeigt. *Ibn er-Râbi* sagt in seiner Schrift über die Vorzüge von Damask (Tübing. HSS. Sect. W. No. 26. fol. 26): Zu den im Damascenischen begrabenen Propheten gehört auch Hiob; sein Grab ist bei *Nawâ* im Lande *Hauran*, und bei *Jâkût* heißt es unter dem Art. *Dêr Eijûb*: Das Hiobskloster ist eine Ortschaft in *Hauran*, in welcher Hiob wohnte und von Gott versucht wurde. Dort ist auch die Quelle, die er mit seinem Fuße fließen machte, und der Felsblock, an welchen er sich anlehnte. Dort ist auch sein Grab. Damit übereinstimmend sagt *Kazwini* in seinen „Wundern der Schöpfung“ unter *Dêr Eijûb*: „Das Hiobskloster liegt in einem der damascener Bezirke und war der Wohnsitz Hiobs, in welchem ihn Gott versuchte. Dasselbst ist auch die Quelle, welche vom Stampfen seines Fußes entsprang, als ihm am Ende seiner Prüfung Gott befahl und sprach: Stoße mit deinem Fuße — (so wird ein Quell entstehen und) dieser wird dir ein kühles Bad und ein Trunk sein (Korân 38, 41 ff.). Dort ist auch der Felsen auf dem er saß und sein Grab.“ Auf die angeführte Korân-Stelle zurückkommend, werden wir sehen, daß der Hiobsstein, die Quelle und das Grab nicht im Kloster selbst, sondern etwas entfernt von ihm liegen.

Ich kam mit meiner Reisegesellschaft aus Gôlân, um den merkwürdigen Pilgermarkt von *Muzêrib*, wo gerade die Mekka-Karawane erwartet wurde, zu sehen, und da das noch von Niemandem besuchte Hiobskloster nicht weit vom Wege abliegen konnte, so beschloß ich es aufzusuchen, weil ich mich mit der Hoffnung trug, daselbst eine Inschrift von seinem Erbauer ‘Amr I und zwar eine mit Zeitangabe versehene zu finden, welche für die Geschichte der Gassaniden von größter Wichtigkeit gewesen sein würde, eine Hoffnung, die nicht in Erfüllung gegangen ist. Am Abend des 8. Mai’s kamen wir nach *Tesil*. Hier zeigte man uns zuerst das Kloster, welches, von der untergehenden Sonne beleuchtet, eine stattliche Ruine in der Entfernung einer starken Stunde gegen Osten lag. Am nächsten Morgen verließen wir *Tesil*. Unser Weg führte durch üppige Saaten und brachliegende, aber mit einer reichen in schönster Blüte prangenden Flora bedeckte Felder zu einem vereinzelter vulkanischen Kegel, *Tell el-Gumû^a*,¹ auf welchem

1) „Berg der Reiterhaufen“, soll der Hügel nach einem großen Reiterkampf benannt worden sein, der vor Alters dort stattgefunden. Bei den ‘Aneze ist der *گُمُو* Plur. *gumû^a* eine Abtheilung von 400—600 Reitern. Aber aus Behâed-dîn’s *Vita Saladini* ed. *Schultens* p. 67 erfahren wir, daß bei diesem Hügel

wir das Panorama der Umgebung aufnehmen wollten. Von hier aus schweifte der Blick über unabsehbare Waizenfelder, die, den Gemeinden von *Sah^m*, *Tell-Sihâb*, *Tesîl*, *Nawâ* und *Sâdîja* gehörig, eine Gegend bedeckten, welche die Sage Hiobs Heimat nennt. Zwar zog sich im Westen das vulcanische Chaos (*el-wâ^r*) bis auf eine Stunde Distanz an den Berg heran, auf dem wir standen, und im Norden wurde die Ebene theilweise von *Tell el-Gâbîa* und dem „Zahn von Nawâ“ (*sinn Nawâ*), einem niedrigen Höhenzug mit einigen Kratern, begrenzt, aber gegen O. u. S. u. SW. war sie beinahe unbegrenzt, denn vereinzelte Erhebungen, wie *Tell^c Astarâ*, *T. A^sarî*, *T. Sihâb*, *T. el-Chammân* u. A. erhoben sich über der ebenen Fläche nur wie Maulwurfhügel und die tiefen Schluchten des *Ma^kran*, *Jarmûk* u. *Hît* wurden als urplötzliche und fast wagerechte Versenkungen des Terrâins entweder gar nicht gesehen oder erschienen als schwarze Streifen. Die Ebene fällt sanft und kaum merklich gegen *Kufr el-mâ*, *Kufr es-sâmîr*, *Zêzûn* und *Bendek* hinab und der wasserreiche Fluß *Naher el^c Oweirid* glich in seinem flachen Bette einem schimmernden Silberfaden. Hätte dieses Land Bäume, die es einmal gehabt hat, denn man findet um den Ruinenorten häufig Spuren von Rebenpflanzungen und Gartenmauern, die es aber nicht mehr haben kann, da die Unsicherheit und Ungerechtigkeit im Lande den Menschen nicht lange in einem und demselben Dorfe wohnen, also nicht an der Scholle haften und sich irgendwo heimisch einrichten läßt: so würde es bei seinem gesunden Klima und der Fruchtbarkeit seines Bodens ein irdisches Paradies sein. Der gute Gesundheitszustand mag von der vulkanischen Formation des Landes und von der Seeluft, die es bei seiner gegen Westen hin offenen Lage immer hat, herkommen. Selbst in den heißesten Tagen, wenn z. B. in der *Gûfa* völlige Windstille herrscht, weht diese kühle und feuchte Seeluft in gleichmäßig starker Strömung belebend über die Ebene, und daher spricht der hauranische Dichter niemals von seiner Heimat, ohne sie die „gesunde Nukra“ (*ennukra el^c adîja*) zu nennen. Was aber die Fruchtbarkeit des Landes anlangt, so gibt es zwar im Ostjordanlande, z. B. in *Sumêt* und zwischen *Salt* u. *Ammân* viel gutes Ackerland, aber nirgends ist der Feldbau bei geringer Arbeit (da nicht gedüngt wird) ergiebiger als in Hauran, oder werthvoller, denn der hauranische Waizen ist immer 25⁰/₁₀ theurer als anderer. Daher erzeugte auch die Agricultur dort in Zeiten der Ruhe und Sicherheit (während der ersten sechs Jahrhunderte nach Christus) jene Baulust, deren zum Theil prachtvolle Denkmäler wir noch heute bewundern; ja nicht selten wird es selbst durch die Inschriften bezeugt, daß jene Bauten dem Ertrage des Feldes ihren Ursprung verdanken. So fand ich in der Ortschaft *Nâhita* in der Nukra folgendes Bruchstück einer Inschrift: — — *Μαγαλῆμον Πάββονχτίμα ἐξ ἰδίων κῶπων γεωργικῶν ἐν ἔτι ὅπ* (dieses Denkmal) gründete Ma-

die Heerschau über die Truppen abgehalten wurde. mit welchen Saladin einige Tage später die für das christliche Königreich von Jerusalem so verhängnisvolle Schlacht bei *Hittin* gewann. Von diesem geschichtlichen Ereignisse wird der Hügel seinen heutigen Namen haben.

salemos Sohn des Rabbos aus dem Ertrage seines Ackerbaues im Jahre 280. Aehnliche Zeugnisse der Inschriften bei Burckhardt S. 133 und bei Waddington S. 547.

Nach einem langen Aufenthalte auf dem Berge, der durch die Betrachtung einer im Krater des Kegels stehenden interessanten Flora veranlaßt wurde,¹ brachen wir nach *Sa'dija* auf, das an dem Abhang eines Hügels gebaut ist. Wir kamen nach einer guten Stunde an und stiegen in dem am südlichen Fuße des Hügels gelegenen, von zwei weißen Kuppeln überragten *Makâm Eijûb* „der gnadenreichen Grabstätte Hiobs“ ab. Die sechs Pfleger und Alumnen des Makâm oder, wie sie der Araber sinnig nennt, „die Diener unseres Herrn Hiob“ (*châdimîn sêjidna Eijûb*), empfingen uns mit einigen anwesenden Pilgern an der Thüre des Vorhofs und führten uns zum Bassin der Hiobsquelle, neben der sie uns unter dem Schatten eines Wallnußbaumes und einer Weide ihre Mäntel zum Lager ausbreiteten. Während die übrigen von den Pflichten der Gastfreundschaft in Anspruch genommen wurden, wickelte der Vorsteher des Makâm, der Scheich Sa'îd ed-Darfûri (aus Dâr-Fûr), nicht von unsrer Seite und zeigte sich auf jede Weise gefällig. Gleich ihm waren alle übrigen Bewohner des Ortes Schwarze und alle unverheirathet, doch wird das Cölibat der Leute nur durch Mittellosigkeit und Beschränktheit des Raumes bedingt gewesen sein. Scheich Sa'îd glaubte 50 Jahre alt zu sein; er hatte vor 20 Jahren seine Heimat verlassen, um nach Mekka zu pilgern, wo er 4 Jahre „studirte“; ebenso lange hielt er sich in Medina auf und sein jetziges Amt verwaltete er seit zehn Jahren. Er spricht außer seiner Muttersprache Arabisch und etwas Türkisch, da er vor einigen Jahren in Constantinopel war. Sein Urtheil über die Bewohner dieser Stadt ist ein ziemlich hartes: er beschuldigt sie der Unsittlichkeit, Trunksucht und des Geizes. In einem Jahre, sagte er, konnte ich dort kaum so viel erübrigen, als ich brauchte, um mit dem Dampfer nach Chôdscha Bêk (Odessa) zu fahren. Wie anders fand ich die Bewohner dieser Stadt! Ich war drei Monate dort, brauchte in dieser Zeit für nichts zu sorgen, und reiste mit 90 Imperialen ab, die gerade ausreichten, diese verfallenen Heiligtümer wieder herzustellen. Ein „moskofisches“ Schiff brachte mich nach Smyrna, von wo ich mit dem *Nemsâmi* (dem österreichischen Lloydampfer) vollends nach Syrien fuhr.

Nach der Mittheilung der Einwohner von Sa'dija ist der Makâm aus alter Zeit her ein Neger-Hospiz. Diese Afrikaner, in Damaskus gewöhnlich *Abîd* und auf dem Lande *Tekârîna* genannt, kommen größtentheils aus Tekrûr, das tief im Süden am weißen Nil liegen soll, besuchen zuerst Mekka und Medina, darauf Damask und endlich den Hiobs-Makâm. Hier bleiben sie 20—30 Tage, während welcher Zeit sie täglich an der Hiobsquelle sich waschen, am Hiobssteine beten und die übrigen Stunden entweder lesen oder den Bewohnern des Makâm bei ihren Feldarbeiten

1) Ueber die Flora dieses Berges s. den Comm. über das Hohelied u. Kohel. S. 439 f.

helfen. Bei der Abreise bekommen sie ein Zeugnis und kehren oft zu Fuß über den Isthmus von Suês, oft zu Wasser, meist von Jâfâ aus, mit dem östreich. Lloydsschiffe nach Aegypten und von da in ihre Heimat zurück. Diese Pilger sind für die Ansprüche ihrer Heimat Gelehrte und es scheint, als erhielten sie durch diese Reise ihre letzte Weihe.* Sie sind mir auf meinen Reisen häufig begegnet. Man erkennt sie an ihrem reinen weißen Turban und dem weißen, weitärmlichen, bis auf die Knöchel reichenden Hemde, ihrem einzigen Kleidungsstücke. An einem festen Stocke, der im Nothfalle als Waffe gelten kann, tragen sie über der Schulter ein Päckchen, worin sie einige Bücher und sonstige Habseligkeiten haben, und darüber ihren Mantel. Sie sind bescheidene, schweigsame Männer, die rüstig ihre Straße wandern, und denen man allenthalben gerne Abendbrot und Obdach gibt.

Die heiligen Orte besuchten wir in Gesellschaft des Scheich Sa'îd. Eine Mauer umschließt den Makâm und das 50 Schritte vor demselben liegende Bassin. Dieses wird von einem starken, schnellfließenden und kalten Wasser gefüllt, welches c. 400 Schritte weit aus der Hiobsquelle hierher geleitet ist. Die Quelle selber entspringt bei dem Basalthügel, auf dem das Dorf und der Hiobsstein liegt, und ist, um das Wasser frisch zu erhalten und gegen Verunreinigung zu schützen, bis zum Bassin (*Birka* genannt) zugedeckt. Zwischen diesem und dem Makâm stehen ein halbes Dutzend Acazien und eine Granate, die gerade in voller Blüte war. Der Makâm selbst, an den die dürftigen Wohnungen für seine Angehörigen und die Pilger stoßen, ist ein einstöckiges Gebäude aus altem Material und von mäßigem Umfange. Das Erste, was man uns zeigte, war der steinerne Trog, *gurn* genannt, in welchem sich Hiob am Ende seiner Prüfung badete. Die kleine Localität, in welcher diese Reliquie steht, und über welcher sich, so viel ich mich erinnere, die eine der beiden Kuppeln erhebt, heißt *wadjet sêjidnâ Eijûb* ‚das Lavoir unsers Herrn Hiob‘. Daran stößt die Abtheilung mit dem Grabe, dessen länglicher Hügel mit einem alten zerrissenen grünen Tuche bedeckt ist. Gepflegter war das Grab des Sa'd. Unsere Damascener Gefährten waren über die Person des Grabgefährten Hiobs abweichender Meinung, wie es denn in Syrien kaum möglich ist, die Makâme der vielen oft gleichnamigen Gottesmänner (*rigâl Allâh*) oder Gotteslieblinge (*auliâ*) alle zu kennen und zu unterscheiden, aber ein weißes Fähnlein, welches auf dem Grabe steht, belehrte uns, denn es trug die Aufschrift: „Dieses ist das Feldzeichen (*râja*) unsers Herrn Sa'd abî Merzûka.“ Er hat den Beinamen *el-Tekrûri* oder *el-asmar* ‚der Bräunliche‘, ein Euphemismus für *el-aswad* ‚der Schwarze‘, und gilt für einen *W'elî* ersten Rangs; vgl. über ihn das geograph. Werk *Gihân-numâ* deutsch von Norberg Bd. II S. 320. Nach den Beziehungen dieses Heiligen zum Hiobsgrabe habe ich mich nicht erkundigt. Wahrscheinlich ist er Pfleger desselben gewesen.

Vielleicht hat man dem Grabe des Sa'd die Erhaltung des Hiobs-Makâms zu danken, dessen Stiftungen längst verschwunden sind, während das Grab des Sa'd noch Einkünfte hat. Aus *'Aglân* erhält es

alljährlich Lieferungen von Oel und Oliven; wahrscheinlich auch aus *Baniäs*, wo Seetzen (I, 334) Neger aus *Bornû* traf, die von *Scheich Zade* (lies: von Scheich Sa'd d. h. aus dem *Makâm* des S. S.) gekommen waren, um Oliven zu holen. Doch werden auch mehrere größere Gemüsegärten, welche um den *Makâm* liegen und von seinen Dienern bearbeitet werden, viel zu seiner Erhaltung beitragen. Man baut in ihnen *Dura* (Mais), Tabak, Rüben, Zwiebeln und Anderes zum Selbstgebrauche und für den Verkauf. Die Pflanzungen, welche aus der Hiobsquelle reichlich bewässert werden können, standen vorzüglich. Die Regierung nimmt vom *Makâm* keine Steuern und die Araber keinen Tribut, und da nach dem Volksglauben jedes Beduinenpferd stirbt, welches aus der *Birka* getränkt wird, so beanspruchen die Beduinen auch das Gastrecht nicht, eine Wohlthat, deren Wegfall allein den sofortigen Ruin des Hospizes nach sich ziehen würde. Vor nächtlichen Dieben, welche in den Dörfern der Ebene nicht selten die Wände der Ställe durchbrechen und Kleinvieh rauben, ist sowol der *Makâm* als dss Dorf sicher, denn wenn die Diebe des Nachts kommen, so sehen sie, wie Jedermann in Hauran bezeugt, ein wogendes Meer um den Ort, das den Zugang verwehrt.

Vom *Makâm* stiegen wir auf den Hügel des Dorfs, auf dessen höchstem Theile der Hiobsstein (*Sachrat Eijûb*) ist. Dieser liegt innerhalb einer kleinen muselmännischen Gebetshalle, die in ihrer jetzigen Gestalt spätern Ursprungs, aber unzweifelhaft aus dem Materiale einer christlichen Capelle, die in vormuhammedanischer Zeit hier stand, gebaut ist. Es ist ein kunstloser Bau im gewöhnlichen hauranischen Styl mit sechs oder acht Bogen und einer mäßigen Kuppel, die sich über dem Hiobssteine erhebt. Meine muselmännischen Begleiter und ein hauranischer Christ aus der Ortschaft *Semiskîn*, der sich uns beim Besuche der *Sachra* angeschlossen hatte, betraten die geweihte Stelle mit bloßen Füßen, und küßten den Fels, dessen basaltische Formation nicht zu verkennen ist. An diesen Felsen, erklärte unser Führer, lehnte sich Hiob an, als er von seinem Herrn heimgesucht wurde. Während meine Leute an dieser Stelle ihr *Asr*- (Nachmittags-) Gebet verrichteten, brachte mir Sa'id eine Handvoll länglich runder violetter Steinchen und Schlacken, welche die Sage als die versteinerten Würmer bezeichnet, die aus den Schwären Hiobs auf die Erde gefallen. „Nimm sie dir“, sprach er, „zum Andenken an diese Orte mit; sie mögen dich lehren, im Glücke Gott nicht zu vergessen, und im Unglücke nicht mit Gott zu hadern.“ Mochte immerhin der häufige Gebrauch diese Worte im Munde des Mannes zur Phrase abgeschwächt haben: sie gehörten zur Situation und verfehlten ihren Eindruck nicht. Nachdem sich auch meine Begleiter mit Hiobswürmern versehen hatten, verließen wir die *Sachra*. Diese Würmer gehören als etwas Wesentliches zur Hauraner Hiobssage und man kennt und ehrt sie im Lande allgemein. Unser christlicher Begleiter aus *Semiskîn* band sie sich sorgfältig in seinen weiten Hemdärmel und recitirte uns ein Paar Verse aus einer *Kasîde*,

in der sie erwähnt werden. Das Gedicht, welches ein Mitglied unserer Expedition, der Derwisch *Regeb*, niederschrieb, ist von einem Hauraner Christen, der in ihm seine unglückliche Liebe mit eben so starken Farben wie schlechtem Geschmack beschreibt. Die hierher gehörigen Verse lauten:

*Min'azma nârî nâra jôm-el-kijâma,
Tûfâna Nûh-admû'a 'ainî annuh zôd.
Ja'kûba min hoznî hizânuh kusâma
Min belwetî Eijûba jerta' bih-ed-dûd.*

Der Glut in meinem Herzen gleicht der Hölle Glut am jüngsten Tage,
Und stärker noch als Noahs Flut sind meiner Augen Thränenströme;
Die Trauer Jakobs um den Sohn war nur ein Theil von meiner Trauer,
Und wie ich leide Hiob litt, als Würmer ihm am Fleische nagten.

Das Dorf, welches die Bauern (*kirjat*) *Šeich Sa'd* (d. h. die Ortschaft beim Grabe des S. S.) und die Nomaden *Sa'dija* nennen, ist, wie schon der Name sagt, späteren Ursprungs und wol dadurch entstanden, daß sich anderwärts bedrückte Landleute hierher flüchteten, um unter dem Schutze der beiden Gräber ruhiger leben zu können. Daß man den Ort nicht *Eijûbija* genannt, geschah wol, um ihn von dem Hiobskloster zu unterscheiden.

Wir ritten in weniger als einer Viertelstunde zum *Dêr Eijûb*, einem viereckigen, vollkommen freistehenden und von keinen Ruinen umgebenen Gebäude; wenn es die arabischen Geographen ein Dorf nennen, so rechnen sie das naheliegende Sa'dija mit dem Makâm dazu. Es ist sehr umfänglich und aus schönen Quadern aus Dolerit aufgeführt. Während mein Reisegefährte Hr. Dörgens bemüht war, von dem sehr zerstörten Bau einen Grundriß aufzunehmen, den uns die im Ganzen einfache Construction zu gestatten schien, machte ich einige Winkelmessungen und suchte dann nach Inschriften. Obschon das Erdgeschoß jetzt theilweise in einer *Mezbela*¹ steckt, die man unmittelbar an den Mauern aufgehäuft hat, so fand sich doch an der Ostseite des Klosters auf dem Architrave, nicht des Hauptportals, welches an der Südseite liegt, sondern einer Kirchenthüre, eine größere vorzüglich erhaltene griechische Inschrift. Der Architrav besteht aus einem einzigen sorgfältig bearbeiteten Doleritblock und berührt gegenwärtig beinahe die Erde, da der Schutt das ganze Portal gefüllt hat.²

Die Inschrift lautet: αὕτη ἡ πύλη κ(υρί)ου δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ· τοῦτο τὸ ὑπέρθυρον ἐτέθη ἐν χρόνοις Ἡλίου ἐύλαβεστ(άτου) ἡγουμ(ένου) (μηρί) Ἰουλίῳ κε ἰνδ(ι)κ(τίωρος) ιε τοῦ ἔτους πεντακοσιοστοῦ τρικοστοῦ ἔκτου κ(υρί)ου Ἰ(ησ)οῦ Χ(ριστ)οῦ βασιλεύοντος. Die Bibelstelle Ps. 118, 20, mit welcher die Inschrift beginnt, findet sich in diesen Gegenden häufig auf Inschriften von Kirchenthüren.

1) s. über Wort und Sache S. 62 f. Anm. des vorstehenden Comm.

2) Ein in der ersten Aufl. des Commentars dieser Abhandl. beigegebenes Facsimile der Inschrift ist durch die seitdem erfolgte Veröffentlichung eines Theils meiner gesammelten Inschriften für die 2. Aufl. entbehrlich geworden.

Diese Inschrift war ein interessanter Fund, denn sie ist, so viel mir bekannt, die älteste, die wir besitzen, mit christlicher Zeitrechnung und gibt in der beigefügten Römer-Zinszahl (der Indictio) ihrem Datum eine wichtige Controle. Da nun über den Beginn des „Königreichs Christi“ die Meinungen differiren können, so lag mir daran, das Urtheil einer chronologischen Autorität darüber zu vernehmen und ich wendete mich an Herrn Prof. Piper in Berlin, welcher die Güte hatte, mir folgende Mittheilung einzuhändigen: „— — Die Inschrift hat also folgende Data: Juli 25, Indict. XV, Jahr 536 *κυρίου Ιοῦ Χοῦ βασιλεύοντος*. Um von dem letzten anzufangen, so ist die dionysische Aera, die eben erst ins Abendland eingeführt worden, hier überhaupt nicht vorauszusetzen. Aber es ist auch gar nicht die Geburt Christi gemeint. Es kommt Alles auf den Ausdruck *βασιλεύοντος* an. So heißt es auch einmal in einer Inschrift aus Syrien *Corp. Inscr. Graec.* 8651: *βασιλεύοντος Ιουστινιανοῦ τῷ ιᾷ ἔτει*. Von Christus aber kommt später auf byzantinischen Münzen der Ausdruck vor: *Rex regnantium* und *Βασιλεὺς βασιλέων* (nach Apoc. 17, 14, 19, 16), Letzterer unter Johannes Zimiszes († 975), bei *de Saulcy Pl.* XXII, 4. Wenn aber die *βασιλεία* Christi als Aere angewendet wird, so kann man offenbar nicht auf die Epoche der Geburt Christi zurückgehen, sondern muß die Epoche seiner Himmelfahrt zu Grunde legen: denn erst mit dieser fängt seine *βασιλεία* an; ähnlich wie man im Abendlande zuweilen die Rechnung *a passione* findet. Nun setzten zwar die Kirchenlehrer des Abendlandes den Tod (also auch die Himmelfahrt) Christi meist in das Consulat der beiden *Gemini*, 29 n. Chr. Nicht so die Griechen. Eusebius nimmt für das Todesjahr nach Einer Annahme das 18. J. des Tiberius, d. i. 785 *a. u.* = 32 n. Chr. Nimmt man vorläufig dies als das erste Jahr *regnante Jesu Christo*, so wird das Jahr 536 der Inschrift des Hiobsklosters auf unsere Aere nach Chr. Geb. dadurch zurückgeführt, daß man 31 addirt. So ergibt sich die Jahrzahl 567, wozu die beigefügte XV. *Indictio* stimmt, denn $567 + 3 = 570$; $\frac{570}{15}$ gibt zum Rest 0. Es ist also XV die Indiction des J. 567, welche genauer dem Jahr vom 1. Sept. 566 bis 31. Aug. 567 angehört. Und da in der Inschrift der Monatstag genannt ist, so ist der 25. Juli 567 angezeigt. Denn daß die Indictionen nach gewöhnlicher Art bei den Griechen mit 1. Sept. 312 anfangen, scheint mir nicht zweifelhaft. So hat auch eine sidonische Inschrift vom Dec. 642 n. Chr. die I. Indiction (*Corp. Inscr. Gr.* 9153). — —“

So weit die Mittheilung des Prof. Piper. Der württembergische Chronolog Pfarrer G. Rösch pflichtet ihr in einer diese Inschrift behandelnden Monographie bei, während Prof. Kirchhoff (s. meine Ausgewählten lat. und griech. Inscr. S. 260), welcher das Königreich Christi mit der Geburt beginnen läßt, den 25. Juli 537 als Datum findet. Allerdings würde die Geburt damals als Epoche gebraucht worden sein, wenn in dem Datum *τῷ ζκαφ ἔτει ΧΡΓ Ἰνδικ* einer Inschrift von *Gerasa* (a. a. O. S. 205) die Zeichen *ΧΡΓ* = *Χ τοῦ γενέσεως* sind. Aber wie leicht konnten in der Zeit der ersten Versuche, eine christl.

Aere zu schaffen, beide, Geburt und Himmelfahrt, als Epochen neben einander vorkommen!

Für die vormuhammedanische Bedeutung des Klosters spricht das „Fest des Hiobsklosters“, welches nach *Ḳazwîni's* syrischem Kalender¹ die Christenheit des Landes alljährlich am 23. April feierte. Dieses Fest, zu *Ḳazwîni's* Zeit wol nur noch dem Namen nach im Kalender figurirend, hatte ohne Zweifel schon mit dem sehr früh erfolgten Untergange des Christentums in der Hauranebene aufgehört, denn die historisch merkwürdige Auswanderung eines großen Theils des Gassaniden-Volks aus den hauranischen Städten nach Georgien hatte noch unter dem Chalifate Omar's stattgefunden. Die heutigen syrischen Christen feiern am 23. April das Fest des Mâr Gûrius d. i. des St. Georg, welcher den Lindwurm (*Tennîn*) bei Beirut tödtete und die Königstochter, an welcher von diesem gefressen zu werden die Reihe war, befreite. Derselbe Tag heißt bei den Nichtchristen das *Chidr*-Fest (*id el-Chidr*); es ist das letzte der vielen Frühlingsfeste. Acht Tage später (den 1. Mai, orient. Aera) haben die Damascener Juden das 24stündige *šôm Eijûb* (das Fasten Hiobs). In *Ḳazwîni's* Kalender ist es irrigerweise auf den 3. Mai gesetzt.

Sonst ist von diesem Kloster zu erwähnen, daß sich nach der Geschichte des *Ibn Ketîr*² im J. 13 der Hîgra in seinen Umgebungen das große griechisch-gassanidische Heer aufstellte, welches unter der Anführung des Theodorius, eines Bruders des Kaisers Heraclius, den Sturm der Muselmänner auf Syrien abschlagen sollte, während der Feind am südlichen Ufer des *Meddân* lagerte und sich an *Edréât* anlehnte. Nachdem man sich mehrere Monate beobachtet hatte, kam es zu dem als die „Schlacht am *Jarmûk*“ bekannten Kampf, dessen Ausgang den Byzantinern Syrien kostete. Die vulkanischen Versenkungen des Bodens, welche dort ein zusammenhängendes Netz stundenlanger, meistens unersteigbarer Schluchten bilden, bieten in einem Vertheidigungskriege wichtige Vortheile und hier wird auch die Schlacht bei *Edréi* gewesen sein, in welcher der König *ʿOg* von Basan sein Reich verlor.

Nach der jetzigen Eintheilung des Landes liegt das Hiobs-Kloster und der Makâm im südlichen Theile von *Geddâr*, einem Verwaltungsbezirke, welcher im N. durch den *Wâdî Beirut* vom Damascenischen, im O. u. SO. durch den *W. el-Horeir*, die Landstraße und den *W. Jarmûk* von *Haurân* im weitern Sinn, im S. durch das *Mahrân* von *Suwêl* und im W. durch *W. Hîr* und eine Reihe vulkanischer Kegel, die sich bis an die Südostecke des Schneegebirgs (des *Hermôn*) ziehen, von *Gôlân* getrennt ist; doch hat derselbe keine eigene Verwaltung. Entweder wird er zu *Haurân* geschlagen, oder seine Einkünfte werden mit denen *Gôlân's* zusammen an den Meistbietenden auf eine Anzahl Jahre ver-

1) Wilh. Volck, *Cazwinii Calendarium syriacum* Leipz. 1859 p. 15.

2) Vgl. A. v. Kremer, Mittelsyrien u. s. w., Wien 1853 S. 10.

pachtet. *Gêdûr* ist die natürliche nordwestliche Fortsetzung der Hauranebene, und das flache erst bei der Brücke von *Sîra* eine Schlucht bildende Bett des Horeir bildet keine Landesgrenze. Auch findet sich das Wort nicht in der alten Geographie und die späteren arabischen Geographen, welche den Namen *Gêdûr* schon kannten, bestimmen die Lage einer in Gêdûr gelegenen Oertlichkeit immer so, daß sie sagen, sie liege in Haurân; so Jâkût von der Stadt el-Gâbia, desgleichen, wie wir oben gesehen, von Nawâ und dem Hiobs-Kloster u. s. w.¹. Es unterliegt keinem Zweifel, daß, so wie Gêdûr heutigentags zur *Nukra* gerechnet wird, es auch im Altertume zur Tetrarchie *Balanæa* gehört hat. Warum man es aus seiner Umgebung ausgeschieden und ihm den Na-

men *Gêdûr* (syr. Aussprache von جَيْدُور *Geidûr*) gegeben, ist schwer zu sagen. Carl v. Raumer wird wol der letzte gewesen sein, welcher, weil er als Nichtkenner einer semit. Sprache den Unterschied zwischen גִּדְדִיר und גִּדְדִיר nicht fühlte, *Gêdûr* mit *Ituraea* identificirte. Die friedlichen, von aller Welt ausgebeuteten Bauern von Gêdûr gleichen den wilden Ituraeern wie das Lamm dem Wolfe. Wenn ich eine Vermutung aussprechen soll, so ist es die, daß ursprünglich nur der südliche Theil dieser Landschaft, welcher eine von den unersteiglichen Schluchten des *Jarmûk*, *Makran* und *Hît* gebildete, etwa ein Dutzend Ortschaften fassende Halbinsel ist, den Namen *Gêdûr* ‚das umschlossene Land‘ hatte. Zur Einschließung (גִּדְדִיר) dienen nicht bloß Mauern, sondern auch die Wände tiefer Schluchten. Ich erinnere an das phöniciſche גִּדְדִיר (*Gades*), welches (ich habe die Halbinsel zu Fuß umwandert) eine ins Meer abfallende Felsenplatte ist. Der Wâdi-Name *Hît* (von חוץ = חוץ) bedeutet entweder eine solche Felsenwand vgl. חֶלֶץ u. חֶלֶץ oder geradezu ‚den Einschließenden‘, weil er *Gêdûr* im Westen umschlingt. Wegen seiner großen Tiefe heißt er auch *Wâdi Gehennam* ‚Höllenthal‘. Der Name dieser Halbinsel konnte leicht auf einen größeren Landstrich übergehen, z. B. dann, wenn dieser von ihr aus irgendeinmal regiert wurde. Es läßt sich hier nur andeuten, daß in der Südecke derselben wahrscheinlich die Festung *Capitolias* (Ptolem. ed. Wilb. p. 369) lag, das mutmaßliche *Karnaim* der Makkabäer, dessen voller Name vielleicht גִּדְדִיר קרנים war. Im Onomast. (unter Νινεὴ u. ö) heißt die Halbinsel ἡ γωνία τῆς Ἀραβίας, Hieron. *angulus (provinciae) Arabiae*, eine zeither unerklärliche jetzt leicht verständliche Bezeichnung.

Das Hiobskloster ist augenblicklich bewohnt. Ein gewisser Scheich *Ahmed el-Kâdiri* hat sich als Partner des Seniors der Damascener *‘Omarja* (der Nachkommen des Chalifen ‘Omar), zu deren Familienstiftungen (*wakf*) das Kloster gehört, seit dem Herbst 1859 hier niedergelassen und bewohnt mit seiner Familie im innern Klosterhofe eine

1) Jâkût sagt unter *Gêdûr*, „es sei ein damascener Bezirk, habe Dörfer und liege im Norden Haurâns; nach Andern sei es mit Hauran zusammen Ein Bezirk.“

Anzahl Zimmer, welche der Zerstörung entgangen sind. Er zeigte uns das Bestellschreiben seines Partners, in dem er Scheich von *Dêr Eijûb*, *Dêr el-Lebwa* und *‘Astarâ* genannt wird. *Dêr el-Lebwa*, das Kloster der Löwin¹ wurde von dem Gefniden *Eihem ibn el-Hârî* erbaut, und auf *‘Astarâ*, in dem Newbold im J. 1846 die alte basanitische Hauptstadt *‘Astarôt* gefunden zu haben glaubte,² werden wir unten zurückkommen. Aber der Inhaber aller dieser Herrlichkeiten war ein sehr unglücklicher Mann. Während wir seinen Kaffee tranken, erzählte er, wie ihm die Einwohner von Nawâ von den angewiesenen Ländereien nur zwei Joch (*feddân*) Ackerland überlassen und alles Uebrige an sich gerissen hätten. Die heurige Erndte genüge nach Abzug des *Bedâr* (der neuen Aussaat) kaum den Ansprüchen seiner Familie und des Gastzimmers, und für seinen Partner, der ihm Geldvorschüsse gemacht, werde nichts übrig bleiben; in Damaskus finde er keinen Schutz und der Scheich von Nawâ, *Diâb el-Medjeb*, habe ihm auf seine letzte Vorstellung geantwortet, „wer Hiobs Erbe wolle, müsse auf Prüfungen gefaßt sein“. Wie überall in Arabien fand ich auch hier den Verstand und die Energie bei dem Weibe. Während des Gesprächs näherte sich die Frau des Mannes mit einem Kinde, und indem mir dieses die Hand küssen mußte, sagte sie: „Morgen kommst du nach *Muzêrib*; dahin kommt auch *Diâb* mit Lieferungen für die Pilger. Wir legen unsere Sache in deine Hand, ordne sie nach deinem Gutdünken; dieser Alte wird dich begleiten.“ Und als wir ritten mußte der Scheich Ahmed auch zu Pferde steigen, und seine Ortskenntnis leistete uns auf *Tell ‘Astarâ* und *Tell el-As‘arî* gute Dienste. In *Muzêrib*, wo uns der Pilgermarkt und die ankommende Mekka-Karawane fünf Tage lang beschäftigte, trafen wir *Diâb* und die *Ichtîârîja* (Gemeindeältesten) von Nawâ, und nach einigem Widerstande erhielt der Scheich des Hiobsklosters vier *Feddân* Ackerland unter Brief und Siegel und kehrte befriedigt nach Hause zurück.

Der Fall dieses Mannes ist für die Hauraner Verhältnisse nicht maßgebend, denn es gibt der verödeten Dörfer so viele, daß es an Ackerland nicht mangelt; nur um *Nawâ* ist dieses knapp, da dieser Ort bei seiner übermäßig zahlreichen ackerbautreibenden Bevölkerung selbst entferntere Fluren occupiren mußte. Je mehr ein beständigen Räubereien ausgesetztes Land verödet, desto volkreicher müssen einzelne seiner Ortschaften werden, da sich die Einwohner kleinerer, schutzloser Dörfer in ihnen zusammendrängen. So pflügen die Einwohner der großen Ortschaft *Kenâkir* im damasc. Bezirke *Wadî el-‘Agem* an der Nordgrenze von *Gedîr* gegenwärtig die Fluren von 12 benachbarten verlassenen Dörfern, und *Salt*, der einzige bewohnte Ort in der *Belkâ*, hat seine Saattfelder und Weinpflanzungen noch in einer Ent-

1) Der Name dieses Klosters, welches $\frac{1}{2}$ St. NO. von Dêr Eijûb abliegt, heißt irrig *D. el-lebû* in Burekh. Reise in Syr. (übersetzt von Gesenius) S. 449, und *D. ennubwwe* in *Annales Hamzae* ed. Gottwaldt p. 114.

2) C. Ritter, Geogr. v. Syr. u. Pal. II, 821.

fernung von 5 Stunden. Aehnlich mag sich der Dichter auch Hiobs Wohnort gedacht haben, denn zogen aus ihm 500 Pflüger aus, so konnte er nicht in die Kategorie der gewöhnlichen Dörfer fallen, die in Syrien selten über, meistens unter 50 Gespanne haben. Nach der Sage, welche von „Hiobsdörfern“ (*diā Eijûb*) spricht, würden sich zwar diese Pflüger auf mehrere Ortschaften vertheilen, aber der Dichter, welcher sie von Einem Raubzuge überfallen, also auf Einer Flur pflügen läßt, wird sie sich nur als Bewohner Einer Ortschaft gedacht haben.

Wir verlassen die Orte, welche die heutige Landesbevölkerung zugleich mit der gesamten Literatur des Islam als die traditionelle Wohn- und Grabstätte Hiobs bezeichnet, um zu sehen, wie weit sich wol diese Tradition ins Altertum zurückverfolgen lasse. Zunächst finden wir ihre Spur bei einigen christlichen Schriftstellern des Mittelalters wieder, nämlich bei Eugesippus (*de distanc. loc. terr. sanct.*), bei Wilhelm von Tyrus (*histor. rerum a Francis gest.*) und bei Marino Sanuto (*de secretis fid. cruc.*). Die betreffenden Stellen sind bei Reland (*Pal.* p. 265 s.) zusammengestellt, und wir würden einfach auf sie verweisen, wenn es dem Leser möglich wäre, sich in der fabelhaften Verwirrung der Oertlichkeiten bei Eugesipp und Sanuto zurecht zu finden.

Das älteste jener Citate ist aus Eugesipp und sagt: Ein Theil des Landes ist das Land *Hus*, aus dem Hiob war; es heißt auch *Sueta*, nach dem Bildad der Suhite benannt wurde. Wo diese Oertlichkeit zu suchen sei, lehrt uns Sanuto: „*Sueta* ist die Heimat Baldads des Suiten. Unterhalb dieser Stadt (*civitas*) gegen die Kedar-Stämme hin pflegen sich die Saracenen aus Aram, Mesopotamien, Ammon, Moab und dem ganzen Oriente um die Quelle *Fiale* zu versammeln und wegen der Lieblichkeit des Orts den ganzen Sommer hindurch Markt zu halten und farbige Zelte aufzuschlagen.“ An einer andern Stelle sagt er: *fontem Fialen Medan i. e. aquas Dan a Saracenis nuncupari*. Da nun nach einer irrigen, aber früher häufigen Etymologie „das Wasser von Dan“ (דָּן מֵי = דָּן מֵי) den Jordan bezeichnete, da wir ferner aus Josephus (*bell.* III, 10, 7) wissen, daß die *Phiala* der kleine See *Râm*¹ ist, als dessen unterirdischen Abfluß der Tetrarch Philippus die tiefer unten zu Tage kommende Jordanquelle constatirt haben soll: so hätten wir die Umgegend des Sees *Râm* am südlichen Fuße des Hermôn als die Heimat Hiobs und Bildads gefunden. Bestätigt würde dieser Fund durch folgende Angabe des Eugesipp (bei Reland a. a. O.): „Der Fluß *Dan* zieht sich von seiner Quelle bis zur *Meldan*-Ebene, wo er zu Tage kommt, unterirdisch hin. Benannt ist diese Ebene nach dem Markte, der dort stattfindet, denn die Saracenen nennen einen solchen *Meldan*. Es versammelt sich nämlich dort bei Sommersanfang eine Menschenmenge mit Waaren zum Kauf und Verkauf und viel parthisches und arabisches Kriegsvolk, um die Leute und ihre Herden, die dort im Sommer reiche Weide haben, zu schützen. Das Wort *meldan*

1) Der See heißt *birket Râm*, nicht *birket er-Râm* (mit Art.), wie man es noch fortwährend geschrieben findet.

ist zusammengesetzt aus *mel* und *dan*.“ Man sieht leicht, daß der sprachunkundige Schriftsteller in dem Ausdrücke *meldan* mehrere Worte wie *mê Dān* ‚Wasser von Dan‘ und *mêdān* oder *midān* ‚Marktplatz‘, vielleicht auch noch *leddān*, den Namen der großen Jordanquelle beim *Tell el-Ḳādi*, untereinander geschüttelt hat; ferner ist die Angabe, daß die Umgebungen der *Phiala*, oder die der großen Jordanquelle jemals ein Völkermarkt gewesen sein könnten, falsch, denn obschon zwischen der *birket Rām* und dem Dorfe *Megdel-'Sems* eine schmale Ebene liegt, welche sich wol als Marktplatz benutzen ließe, so ist diese doch von einem wilden durch zahllose Krater zerrissenen Terrain umgeben, und liegt in einer, besonders vom Westen her, schwer zugänglichen und zu einsamen, unwirthlichen Gegend, als daß daselbst je ein Markt hätte sein können, und was den Krater *Tell el-Ḳādi* anlangt, so ist seine Umgebung von den Sumpffiebern der *Hāla* vergiftet und unbewohnbar. Aber in Wirklichkeit beziehen sich auch die Angaben des Eugesipp und Sanuto gar nicht auf diese beiden Oertlichkeiten, sondern, wie wir sehen werden, auf ganz andere; nur verwirrten Unkenntnis der Sprache und Topographie des Landes und einige zufällige Umstände ihre Vorstellungen, folglich auch ihre Darstellung so, daß es schwierig ist, das Rechte zu finden. Den ersten Leitfaden gibt uns die Geschichte des Wilhelm von Tyrus, in welcher (l. XXII, c. 21) es heißt, daß die Kreuzfahrer auf der Rückkehr von einem Raubzuge in die Nukra einen festen Platz, die *cavea Roob*, wieder erobern wollten, den sie kurze Zeit vorher verloren hatten. „Dieser Platz — sagt der Geschichtschreiber — liegt in der Provinz *Suite*, einem Lande ausgezeichnet durch seine Anmut u. s. w., und jener Baldad, Hiobs Freund, der deswegen der *Suite* genannt wird, soll aus ihm gewesen sein.“ Diese Stelle versetzt uns mit einem Male in die Nachbarschaft von *Muzèrib* und dem Hiobskloster, denn die Provinz *Suite* ist nichts anderes als das Land *Ṣuṣṣet*,¹ in dessen nordwestlichem

1) Reisebericht S. 46. Aus Ritter, Syr. u. Pal. II, 1019—1022 u. C. v. Raumer, Pal. S. 257 ersieht man die bisherige Rathlosigkeit der Archäologen diesem geographischen Namen gegenüber. Das Land *Ṣuṣṣet* oder *Ṣuṣṣ* grenzt westlich an *Aglaṇ* und *Kefārāt*; seine Südhälfte ist Gebirg, auf dessen Abhang gegen den *W. Zerḳā* (Jabbok) hin die Säulenstadt *Geras* liegt. Seine Nordhälfte ist Ebene, in deren nördlichem Theile die Stadt *Abil* und die *Cavea Roob* (رحوب), das oftgenannte *praesidium Suctae* und in deren südöstlichem Theile die alte Hauptstadt des Landes *Rihāb* (رحاب) also ein *קרית רהב* oder *בית-רהב* d. h. die Stadt der Ebene oder der Saatfluren) liegt, welche ich im J. 1860 auf meinem Wege von *Geras* (Geräsa) nach *Remṯā* mehrfach in meine Winkelmessungen aufgenommen habe und die auch von Kiepert auf meine Mittheilungen hin in seine neueste Wandkarte von Pal. eingetragen worden ist. Die Landschaft *Ṣuṣṣet* (bei Burekhardt irrig *Zuṣṣ* und *Zurṣṣ* genannt) soll nach der Aussage der Einwohner von *Remṯā* gegen 300 Ortschaften haben, von denen aber heutigentags keine einzige bewohnt ist.

Theile die Schlucht des *Wâdi Rahûb* liegt. Die *Cavea Roob*, welche auf meiner Reise im J. 1860 zuerst wieder aufgefunden wurde, liegt inmitten der steilen Wand jenes Wadi, heißt gegenwärtig *magâret Rahûb* „die Höhle von R.“ oder gewöhnlicher *mu'allakat Rahûb* „die schwebende Höhle von R.“ und ist von einem in der Geschichte der Kreuzzüge oft erwähnten, durch die tiefe Schlucht des *Wâdi R.* gebildeten Passe, den der vom Südende des galiläischen Sees nach *Edre'at* auf nächstem Wege Reisende dort mit Händen und Füßen kletternd ersteigen muß, etwa 20 Minuten entfernt. An einer andern Stelle (XVI, 9), wo von dem unheilvollen Zuge nach *Boşrâ* die Rede ist, sagt Wilh. v. Tyrus: „Nachdem man durch die Schlucht von *Roob* gekommen war, gelangte man in die Ebene, welche *Medan* heißt, und wo jedes Jahr die Araber und andere orientalische Völker eine große Messe zu halten pflegen.“ Aehnlich heißt es XIII, 18: „Nachdem man die Decapolis¹ passirt hatte, kam man zum Paß von *Roob*, und weiterhin in die Ebene *Medan*, welche sich weit und breit nach allen Seiten erstreckt und vom Flusse *Dan* durchzogen wird, der zwischen *Tiberias* und *Scythopolis* (*Bisân*) in den Jordan fällt.“ Der Geschichtschreiber will sagen, daß man nach Ersteigung des *Roob*-Passes und Ueberschreitung des *Zumla*-Rückens in die *Nukra*-Ebene hinabgestiegen sei, welche dort (in ihrem südlichsten Theile), wo sie vom *Wâdi el-Meddân* durchströmt wird, die *Meddân*-Ebene heiße. Dieser Fluß, derselbe, welchen Sanuto mit seinem *aquis Dan* (*Mê Dân*) meint, hat seinen Namen (*el-meddân*, der Ueberflutende) davon, daß er im Monate März, wo der Schnee des Haurangebirgs schmilzt, seine Umgebungen überflutet; dasselbe besagt auch sein anderer Name *ez-Zîdî* (زیدی). Das Austreten wird durch sein sehr flaches Bett veranlaßt. Erst ganz in der Nähe des *Mukran* wird er zur tiefen Schlucht, verliert aber dann auch natürlich seinen Namen. Es ist höchst sonderbar, daß der Name dieses Flusses nicht nur bei allen drei obigen Schriftstellern, sondern auch bei Burckhardt verdorben erscheint, denn dieser, durch das Gehör getäuscht, nennt ihn *Wâdi Om el-Dhan*, Reise in Syr. u. Pal. (übers. v. Gesenius) S. 392; nur S. 1032 heißt er beinahe richtig *W. el-Medan*. Der *Meddân* ist der Grenzfluß zwischen der *Samêt*- und *Nukra*-Ebene. Zwischen *Muzêrib* und *Remtâ* überschreitet ihn die Pilgerstraße mittels einer Brücke, die nach ihrem Erbauer die *Gezzâr*-Brücke heißt. Eine Stunde nördlich von dieser Brücke liegt das bekannte Kastell *Muzêrib*, bei welchem alljährlich vor Abgang der Mekka-Karawane ein großartiger Markt stattfindet, der von vielen Nomadenstämmen der syr. Wüste besucht wird. Diesen Zeltmarkt zusammen mit den Zeltlagern der Pilger und der sie eskortirenden Truppen hat Eugesipp bei Erwähnung seiner farbigen Zelte vor Augen. Wenn derselbe das benachbarte *Sueta* eine *civitas* nennt, so mögen sich bei ihm die Begriffe von dem Lande *Suêt* und der Stadt *Sueda* (سُؤَيْدَا) am Westabhange des Haurangebirgs verwirrt haben.

1) Hier in engerer Fassung das Land von *Gadara*, *Kjârât* und *Irbid*.

Wir haben dem Gesagten wenig beizufügen. Die *Fiale* des Sanuto ist nicht der See Râm, sondern die phioleunrunde hauranische *Begga*, der Quellensee von Muzêrib, dessen starker Abfluß über 80 bis 100 Fuß hohe prachtvolle und in Syrien unvergleichliche Wasserfälle bei der Ortschaft *Tell-Sihab* in das Makran fällt.

Unterstützt wurde die heillose Verwechslung der Oertlichkeiten noch durch drei zufällige Umstände, einmal daß beide, die Jordanquellen unter *Bâniâs* und der See von *Muzêrib*, eine Ortschaft *Rahûb* (רחוב) in ihrer Nähe haben, von denen die eine Richt. 18, 28 f. erwähnt wird und die andere neben dem Roob-Passe an einer gleichnamigen sehr wasserreichen Quelle liegt, von welcher Dorf, Höhle und Wâdi ihren Namen haben; zweitens, daß dort wie hier eine Ortschaft *Ab l* (אבל) ist: die bei Dan liegt im „Wiesenlande vom 'Ijôn“ (*Merg 'Ijûn*) und die im Suwêt liegt zwischen *Rahûb* und dem *Makran* und wurde sowol von Seetzen als von mir besucht; drittens, daß gleichwie die Umgebung von *Muzêrib* ihren *M dâñ*¹ ebenso die von *Bâniâs* ihre *Arđ el-Mejâdîn* „Gegend der Schlachtfelder“ hat; so heißt nämlich das westlich von der *Phiala* nach der *Hûla* hin abfallende Land zwischen *Gubbôta ez-zê*t und *Za'ûra*, vielleicht wegen der mörderischen Kämpfe, die wie zu den Zeiten der Kreuzzüge, so auch im Altertume dort stattgefunden haben. Es ist gewiß das Terrain, auf welchem die im B. Josua c. 11 erzählte, desgleichen die Schlacht vorfiel, in welcher um 200 v. Chr. Antiochus der Große das ägyptische Heer schlug. Wahrscheinlich trug zur Verwirrung auch der Name der Ruinenstätte *Umm el-Mejâdîn* („Stadt der Thürme“) bei; sie liegt 2 Stunden südlich von *Edre'ât* am Ufer des *Meddan*, und wollten die Kreuzfahrer vom *Roob*-Paß aus geradenwegs nach *Boşrâ*, so überstiegen sie genau bei dieser Ruinenstätte den Höhenrücken der *Zumla*.

Was wir für unsern Zweck aus diesem Nachweise (wonach nicht wenige Angaben Ritters, K. v. Raumers u. A. zu berichtigen sind) gewonnen haben, ist nicht nur die Thatsache, daß die Tradition, welche Hiobs Heimat in die Gegend von *Muzêrib* setzt, auch im Mittelalter bestand (was auch schon das oben gegebene Citat aus *Mağdisî*, der vor den Kreuzzügen lebte, constatirt) und selbst zu Ohren der damals vorübergehend im Lande ansässigen Fremden kam, sondern auch die Gewißheit, daß diese Tradition wie jetzt so auch damals den Christen und Moslemen gemeinsam war, denn die vorerwähnten drei Schriftsteller hätten sie schwerlich den Letzteren allein nacherzählt.

Es kann nicht zweifelhaft sein, welche von diesen beiden Religionen als die ursprüngliche Trägerin dieser Tradition angesehen werden muß. Die Hauraner Christen, welche nach Tracht, Sitte, Sprache und Ueberlieferung unzweifelhaft aus vormuhammedanischer

1) Das Wort *el-mîdân* und *el-mêdân* bed. urspr. den Hippodrom, dann die Arena der Kampfspiele, dann die Wahlstatt, das Schlachtfeld, endlich jeden weiten ebenen Platz, auf dem ein großer Menschenconflux stattzufinden pflegt. In diesem Sinne haben die Damascener ihren *el-mîdân*, die spanischen Städte ihren *Almeidân*, und die italienischen ihren *Corso*.

Zeit Insassen des Landes sind, verehren den Makâm vielleicht noch mehr, als die Muhammedaner, was bei der feindseligen Stellung beider Religionsparteien zu einander und bei der zelotischen Verachtung, mit welcher die syrischen Christen den Cultus des Islam betrachten, ganz unmöglich sein würde, wäre die hauranische Hiobssage und der Makâm späteren, muhammedanischen Ursprungs. Es ist auch möglich, daß man bei genauerer Untersuchung des Makâms und der Baulichkeiten um die Sachra außer den Kreuzen noch griechische Inschriften fände, da diese in der Nukra nirgends fehlen, welche dann nur aus der Zeit vor der Occupation des Islam (635 n. Chr.) herrühren würden, denn nach dieser haben die nur ihre Existenz fristenden, von *Chirba* zu *Chirba* wandernden Hauraner Christen nicht einmal ein Wohnhaus gebaut, geschweige denn ein Gebäude für den religiösen Cultus, was ihnen in der Capitulation Omars bei Todesstrafe verboten war. Aber bedarf es neben dem vorislamischen Hiobskloster, welches seinen Ursprung nur der an jener Stelle haftenden heiligen Sage verdankte, noch der monumentalen Zeugnisse dafür, daß diese Sage vorislamisch, und von den Christen auf die Muselmänner übergegangen sei? Wir dürfen sogar weiter gehen und behaupten, Muhammed habe im Sur. 38, 41 ff. des Korân bestimmt an die Hauraner Hiobssage und an die Oertlichkeiten bei *Sa'dija* gedacht.

Als Beweis eines geregelten Verkehrs zwischem dem Ostjordanlande und dem Westen der arabischen Halbinsel in der Zeit zwischen Christus und Muhammed müssen die Handelskarawanen angesehen werden, welche die Einwohner von *Tihâma* ununterbrochen in das „Nordland“ (*es'sâm*¹) schickten und deren Rückfracht vorzugsweise in hauranischem Waizen bestand. Eine Menge Mekkaner und Medinenser kamen wol alljährlich nach *Boşrâ*, ja, wenn es sich einmal getroffen, daß ihnen die syrischen Wanderstämme, die wie jetzt so auch damals mit dem *Kel* d. h. ihrem Getreidebedarf an Hauran gewiesen waren, zuvorkamen und die Speicher in *Boşrâ* geleert hatten, oder daß die Ernten des südlichen Haurans durch Heuschrecken vernichtet waren, was auch nicht selten ist, so werden sie bis in die *Nukra*² nach *Nawâ*,

1) In Jemen und Higâz mag Syrien schon in der grauesten Vorzeit *'Sâm* geheißen haben. Nach Syrien selbst kam der Name mit der Einwanderung der jemanischen Stämme *Kudâ'a* u. A., weil diese den in ihrer Heimat gewöhnlichen Namen Syriens mitbrachten.

2) Der merkwürdige Markt bei *Muzêrib* kann in das früheste Altertum zurückgehen, wenn ihm auch *Boşrâ* zu Zeiten Abbruch that; aber diese Stadt wird bei ihrer ausgesetzteren Lage oft in Ruinen gelegen haben. Es ist wahrscheinlich, daß die Damascener Handelswelt zweimal des Jahres (im Frühling und im Herbst) ihre *Kaşaba* d. h. ihren fliegenden Zeltmarkt an dem reizenden See von *Muzêrib* aufgeschlagen hatte. Nehmen wir mit der Tradition die *Nukra* für die Heimat Hiobs, so würden wir bei 6,19 an nichts Anderes denken können, als an die größere Karawane, die periodisch aus dem südlichen Arabien nach Hauran (*Boşrâ* oder *Muzêrib*) kam. *Têmâ* mit seinem von den Dichtern der Steppe gefeierten Brunn *Haddâq* (vgl. Jes. 21, 14), aus welchem zur Bewässerung der Palmenpflanzungen und Saaten neunzig wechselnde Zugkameele (*Sâniâr*) einen beständig fließenden Bach klaren und kühlen Wassers heben,

mitunter selbst bis nach Damask gekommen sein, um ihre volle Ladung zu erhalten. Wenn der Handel oft die schwierige Aufgabe hat, die heterogensten Völker einander zu nähern und ihren wechselseitigen Ideenaustausch zu vermitteln, so hatte er hier das leichte Geschäft, den Verkehr unter Stämmen zu unterhalten, die ursprünglich Ein Volk waren, Ein Idiom sprachen und sich alle als Stammverwandte betrachteten, denn die große sabäische Auswanderung unter 'Amr und seinem Sohne *Ta' laba* hatte sich Mekka's bemächtigt und einen der Ihrigen, *Rabi'a ibn Hārīta* mit seinem Anhang (den Chuzā'iten), als Herrn der Stadt zurückgelassen; ebenso hatten sie sich in den Besitz von *Jatrib (el-Medina)* gesetzt und diese Stadt ihren Stämmen *Aus* und *Chazreg* überlassen; der Völkerrest zog nach Peraea und besetzte das verödete Land bis Damask hinauf, nach *Ibn Sa'id* selbst einschließlich dieser Stadt. Durch die Annahme des Christentums scheinen sich die syrischen Sabäer ihren Verwandten in *Higāz* wenig oder nicht entfremdet zu haben, denn auch hier griff das Christentum um sich, so daß es die Cäsaren einmal wagen durften, selbst der Stadt *Mekka* einen christlichen Statthalter zu geben. Dies geschah zu Lebzeiten des Gassaniden-Königs 'Amr ibn Gebela. Zur Zeit Muhammeds gab es viele Christen in Mekka, welche ihr Christentum größtentheils mit der syrischen Karawane zurückgebracht haben werden, so daß man bei Beginn des Islām in Mekka recht wol die Hauraner Hiobssage kennen konnte, indem viele Mekkaner den Makām und die Sachra selbst besucht und dort noch manche Hiobslegende gleich der im Koran 38, 43 angedeuteten gehört haben mögen. Ja, wer sich die Mühe geben will, ausführliche Korancommentare, namentlich solche, welche den Koran bloß aus der Ueberlieferung (*hadīth*) erklären, nachzuschlagen, z. B. das *Kitāb ed-durr el-muchtār*, der möchte leicht finden, daß nicht bloß *Kazwīnī*, *Ibn el-Wardī* und *Jakūt*, deren Bemerkungen über das Hiobskloster wir oben gegeben haben, sondern auch weit ältere Gewährsmänner die koranische Hiobsquelle mit der hauranischen identificiren.

Eine für diese Untersuchung werthvolle Angabe des Eusebius bringt uns mit einem Male um 300 J. weiter. Sie steht im *Onomastikon* unter *Καγραῖτι* und heißt: „*Astarōth Karnaim* ist gegenwärtig (um 310) ein sehr großes Dorf (καὶ μάλιστα) jenseit des Jordans in der Provinz Arabien, welche *Batanaca* genannt wird. Hierher verlegt man nach der Tradition (ἐκ παραδόσεως) das Wohnhaus (οἶκος) Hiobs.“ Auf dem diesen Blättern beigegebenen Kärtchen findet der

war im Altertume wol der Knotenpunkt der von S. nach N. und von O. nach W. gehenden Handelszüge. Unter den Omajaden-Chalifen ging die Mekka-Pilgerfahrt noch ausschließlich über *Tēmā*, ebenso während der Kreuzzüge, so lange die Franken *Kerak* und 'Sōbak besetzt hielten. Einen in meinem Reiseberichte (S. 93—95) gemachten Versuch, in den vorgenannten zwei Bibelstellen das hauranische *Tēmā* zu substituiren, habe ich dort (S. 131) selber als wenig wahrscheinlich fallen lassen, und lege ihm gegenwärtig nicht den geringsten Werth bei.

Leser in der Nähe des Makâm's den niedrigen nicht über 40 Fuß hohen ziemlich steilabfallenden basaltischen Hügel *Tell 'Astarâ*, dessen Plateau eine fast runde Fläche bildet, die 425 Schritte Durchmesser hat, und sehr rohe und spärliche Fundamente von Gebäuden und Spuren einer Ringmauer zeigt. Hier haben wir uns jenes *'Astarot* (bei *Karnaim*) zu denken. Zwar liegt kaum eine Viertelstunde vom Hügel entfernt ein verödetes, steinernes Dörfchen, das von den Einwohnern der Gegend doppelt benannt wird, entweder *Chirbet 'Ijûn en-Nila* (die Ruinen bei den Nila-Quellen), oder *Chirbet 'Astarâ*, was die Ruine *'Astarâ* und die Ruine bei *'Astarâ* bedeuten kann. Da es aber sehr klein ist und kein Haus von einiger Bedeutung hat, so wird es nicht dem Hügel, sondern der Hügel mit seinen Bauten, die in uralter Zeit ein mit einer Mauer umgebener Astarte-Tempel sein mochten, ihm (dem Dörfchen) den Namen gegeben haben. Eus. versteht hier darunter nicht die Stadt *'Astarot*, die alte Hauptstadt *Basans*, denn dieses thut er unter *'Αστάρωθ*; die Hypothese von der Residenz des Königs *'Ôg*, die Newbold¹ hier aufbaute, steht auf schwachen Fundamenten. Wie man aber auch hierüber denken mag, für die gegenwärtige Untersuchung ist diese Frage gleichgiltig. Die *ζοίμῃ μεγίστῃ* des Eus. muß bei der Beschränktheit des Terrains und dem Umstande, daß am Fuße des Hügels wol niemals eine Ortschaft gestanden hat, freilich etwas einschrumpfen, aber an der Identität der Oertlichkeiten ist bei der großen Nähe jenes *οἶκος* nicht zu zweifeln.

Wir finden im Onom. noch eine hierher gehörige Stelle; sie steht im Cod. Vatic. irrigerweise unter *Ἰαβόιζ*, im Cod. Leid. und Vallars. richtiger unter *Ἰδουμαία* und lautet: „Nach der Ansicht Eines (*κατὰ τινος*²) ist diese Gegend das Land *Asitis* (*Ausitis*), die Heimat Iobs, während dies nach Andern Arabien (*ἡ Ἀραβία*) und wieder nach Andern das Land *Sihôns* ist.“ In der lat. Uebersetzung fehlt die Stelle. Wäre sie ächt, so würde sie Hieronymus deshalb unübersetzt gelassen haben, weil er nicht für ihren Gehalt eintreten wollte, denn nicht selten übergeht oder ändert er Angaben des Eusebius, wo er besser unterrichtet zu sein glaubt; aber genau genommen könnte er nur die Ansichten derer verworfen haben, welche Ijobs Heimat in *Edom*, oder in der *Belkâ*, dem Lande *Sihôns*, suchen, nicht auch die Ansicht derer, welche Arabien (*Batanaea*) zur *Ausitis* machen, denn sie war seine eigene, und die hierauf bezügliche Angabe des Eus. unter *Καράσιμ* übersetzt er treulich. Aber die Stelle ist unächt, denn Eusebius, welcher nur Arabien (*Batanaea*) für die *Ausitis* hält, würde sie anders formulirt haben. Doch auch als fremder Zusatz gibt sie jedenfalls das sehr frühe Zeugniß eines von Eus. und Hier. verschiedenen Gewährmanns für das Alter der bauranischen Ijobsage, während sie für die Ansicht derer, die Edom zur *Ausitis* machen, keine gleich vielstimmige Autorität hat, und auch diese nur dann, wenn der Schreiber seine Quelle richtig verstan-

1) C. Ritter, Geogr. v. Syr. u. Pal. II, 819 ff. Nach obiger Topographie des Hügels ist der Bericht Newbolds DMZ. I, 215 f. zu corrigiren.

2) Nach a. LA *κατὰ τινος*, s. Lagarde, *Onomastica* p. 264.

den hat, was zu bezweifeln ist. Vermutlich war in derselben nur von der Idumaea des Postscripts der LXX die Rede, welche nicht auf dem Seir-Gebirg liegt, wie wir weiter unten zeigen werden.

Daß Hieronymus die Tradition, welche die Provinz Arabien (*Batanaea*) zu Hiobs Heimat macht, selber für wahr hielt, zeigt folgende Stelle aus seinen *Quaest. Hebr. in Genesin*, C. 10, 23: *Us, Trachonitidis et Damascus conditor, inter Palaestinam et Coelen Syriam tenuit principatum; unde fuit Iob.* Zum richtigen Verständnisse dieser Stelle muß bemerkt werden, daß Coelesyrien die Bedeutung, die es bei Ptolemaeus hat, und nach welcher es, außer der damascener Kesselebene, Peraea im engeren Sinne südlich bis Ammon, desgleichen die Jordanniederung umfaßte, im 4. und 5. Jahrhunderte n. Chr. nicht mehr hatte. Die neue Administrativeintheilung des römischen Reichs unter Diocletian localisirte diesen Namen im nördlichen Syrien, und er verschwindet von da ab im südlichen. Aus dem Damascenischen hatte sich seitdem die Provinz *Phoenice Libani* (s. Onomast. unter *Damascus*) gebildet. Daher verstehen Eusebius und Hieronymus (vgl. Onom. s. *Aimath*) unter Coelesyrien nur die spätere röm. Provinz dieses Namens, in welcher die Städte Epiphania (Ḥamâh), Antiochia und Beroea (Haleb) lagen und deren Südgrenze die Niederung des heutigen Kastells *Ḥiṣn el-Ekrâd* am nördlichen Fuße des Libanon und Antilibanon war. Das Citat aus Hieron. will also sagen, das Land des Volkes 'Uṣ habe im S. u. SW. an Palästina, im N. an die Provinz Coelesyrien gegrenzt, folglich außer der Trachonitis das Damascenische umfaßt. Selbstverständlich stellt sich Hieron. unter diesem 'Uṣ der Völkertafel (Gen. 10, 23) nur die Aramäer von Damask vor, welche den Israeliten frühzeitig die Trachonitis entrissen hatten.

Dieses wichtige Citat zeigt, daß die ältesten christlichen Bibel-erklärer in 'Uṣ einen ethnographischen Namen sahen, ihn also in die Kategorie der Namen Israël, Amalek, Aśśur stellten, und אֶרֶץ עֵיץ in der Bed. Land des 'Uṣ d. h. Land des Volkes 'Uṣ verstanden. Sie folgten dabei, wie wir sehen werden, einer alten in die vorchristliche Zeit hinüberreichenden Ueberlieferung; aber auch ohne solche empfiehlt sich diese Deutung dadurch, daß die Völkertafel ein Volk 'Uṣ kennt und dieses Wort durch seine appellative Bedeutung, der Feste, Starke

(vgl. die arab. Eigennamen عَوْصٌ und عَوِصٌ) als Männer- resp. Stamm-name sich ausweist. Auch berechtigt die Verbindung mit אֶרֶץ keineswegs, auf einen Landesnamen wie אֶרֶץ שִׁנְיָר (Gen. 10, 10) und אֶרֶץ הַגִּלְעָד (Num. 32, 29) zu schließen, da sich אֶרֶץ ebenso gern und häufig mit Völkernamen verbindet, z. B. אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל (2 Kön. 6, 23) das L. des Volkes Isr., אֶרֶץ גָּד (1 Sam. 13, 7) das Gaditerland, אֶרֶץ בּוּשׁ u. s. w. und es kann nur für zufällig gelten, daß neben אֶרֶץ עֵיץ nicht auch אֶרֶץ עֵיץ vorkommt, wie Jos. 13, 25 בְּנֵי עֵיץ. Dazu kommt, daß sich östlich vom Gôr (der Depression des Jordan und der 'Araba), wo 'Uṣ nach Hiob 1, 3, 15, 17. u. Klagl. 4, 21 gesucht werden muß, zu keiner

Zeit eine Spur von einem so benannten Lande gefunden hat. Die Bezeichnung אֶרֶץ הַפְּלוּנִי erhält ein Land mit der Niederlassung eines Volks, sie läuft neben dem eigentlichen Landesnamen her und verschwindet in der Regel wieder mit jenem Volke. Sie gehört der Geographie der ganzen Erde an, hat aber nirgends ihren natürlichen Charakter des Zeitweiligen treuer bewahrt als in den Ländern semitischer Zunge. So hießen die nördlichen Vorberge des centralen Arabiens vielleicht während eines Jahrtausends nach ihrer Bevölkerung die *Tai*-Gebirge, ohne darüber ihren Eigennamen *Egà* und *Selmà* zu verlieren. Nach der Auswanderung der *Tai* nahm das süd-arabische Volk *Šemmar* von ihnen Besitz und sie heißen seitdem die *Šemmar*-Gebirge; aber ihren wirklichen Namen haben sie heute noch. In Arabien sind die Fälle, wo der Name einer verschwundenen Völkerschaft an ihrem ehemaligen Wohnsitze haften blieb, weit seltner als in den Ländern Europa's.

Die neuere und neueste Exegese nimmt 'Uš für einen geographischen Namen, wie Basan, Paran, Gilead, und scheint diese Annahme für etwas Selbstverständliches anzusehen, denn einen Beweis für sie habe ich nirgends gefunden. Das Winer'sche RW. beginnt den Artikel „Uz“ mit den Worten, es sei das Land, in welchem Hiob wohnte, und in Nöldeke's Schrift „Die alttestamentl. Literatur“ (Leipz. 1868) heißt es S. 190: „Das Land Uz ist nicht genau zu bestimmen. Jedenfalls ist das ein alter Name, der nur in poetischen und alten Ueberlieferungen vorkommt.“ Alt ist 'Uš nur als Volksname, denn die Völkertafel macht ein aus dem frühesten Altertume stammendes Volk zu seinem Träger; wogegen es als Landesname verstanden einer sehr späten Zeit angehören könnte, denn eine אֶרֶץ עֵיץ kommt — abgesehen vom Buche Hiob, das ja auch erst im 6. Jahrh. v. Chr. entstanden sein kann — zuerst im Klagliede vor, also zur Zeit des Exils, und nach Jer. 25, 20 müßte es sogar ein damals noch bestehendes von mehreren Königen beherrschtes Reich gewesen sein. Daraus aber, daß die אֶרֶץ עֵיץ nur in poetischen Schriften vorkommt, läßt sich keineswegs folgern, daß es ein halbverschollener Name der Vorzeit war, denn nach der Klagliedstelle muß noch sehr spät jedem Israeliten das Land auf das Genaueste bekannt gewesen sein, mit welchem sich der Name 'Uš verband. Vielmehr wird dieser Name nur deshalb in den poetischen Schriften gefunden, weil er, obschon allverständlich, doch nicht ein gewöhnlicher sondern ein gewählter, ehrenvoller war, welchen im gemeinen Leben nicht das Ausland dem Volke, sondern nur das Volk sich selber beilegte. Wie man die Israeliten im Auslande nannte, ist nicht gewiß (die Bezeichnung מַלְכֵּי שְׁמֶרֶץ in der *Mešà*-Inschrift statt מַלְכֵּי שְׁמֶרֶץ macht Manchem diese Inschrift verdächtig); aber gewiß ist es, daß sie von Niemandem גִּזְקָב oder גִּזְקָבָה genannt wurden, außer von einem Dichter oder Lobredner, wie von *Bileam* Num. 23, 7. 10. 21. 23. Desgleichen wurden die Idumäer nur von einem israel. Propheten עֲדֻמִּי (Jer. 49, 8. 10. Ob. 6. 18) und von einem Staatsmanne im amtlichen Verkehr zwischen den beiden Völkern בְּנֵי עֲדֻמִּי (Deut. 2, 4. 5. 8.) genannt. Dieselbe ehren-

vollere Bezeichnung war בְּנֵי לוֹיט (Deut. 2, 9. Ps. 83, 9) für Ammoniter und Moabiter, welche vermutlich die schmutzige Sage von ihrem Ursprunge (Gen. 19, 31—38) gar nicht kannten. Der Israelit nannte seinen nordöstlichen Nachbar gemeinhin אֲרָם רַמְשֵׁשׁ, während עֵיץ und בְּנֵי עֵיץ der sublimen Diction angehörte. Damit beantwortet sich zugleich die sehr naheliegende Frage, wie es denn komme, daß עֵיץ, wenn es Stammname der אֲרָם רַמְשֵׁשׁ war, mit denen die Israeliten beständig zu thun hatten, so selten im A. T. vorkomme? Hätten wir Panegyriken hebräischer Dichter auf die Könige von Damask, hätten sich im A. T. internationale Staatsakte erhalten, so würden wir jenen Namen oft lesen. Aber fast überall, auch in den Propheten, wird der Damascener nur erzählend gedacht; der Chronikenstil hat für sie begreiflicher Weise keinen andern Namen als אֲרָם רַמְשֵׁשׁ.

Daß die Ansicht, welche Eus. u. Hier. vom Volke 'Uz und seinen Wohnsitzen hatten, zu ihrer Zeit eine weit verbreitete, in Syrien vermutlich ausschließlich giltige war, erhellt daraus, daß sich auch Ephrem Syrus und Chrysostomus zu ihr bekannten; der Erste erklärt in den Prolegomenen seines Comm. zu Hiob, *Batanaea* sei Hiobs Heimat gewesen, und ebendahin weist eine Stelle des Chrysostomus (Homil. V *de Stud.* § 1 tom. II p. 59), in welcher es heißt, daß viele Pilger vom Ende der Erde nach Arabien wandern, um jenen Düngerhaufen zu suchen, auf welchem Hiob gelegen, und mit Entzücken den Boden zu küssen, wo er gelitten (— — ἀπὸ περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν Ἀραβίαν τρέχοντες, ἵνα τὴν κοπρίαν ἴδωσι, καὶ θεασάμενοι καταφιλήσωσι τὴν γῆν). Dieses Arabien ist natürlich dasselbe, welches Eusebius im Onom. mit ἡ καὶ Βαταναία erklärt und jene κοπρία oder *mezbela* nirgends anders zu suchen als beim *Mak m Eijûb*. Und gäbe es dabei noch Bedenken, müßten diese nicht durch die Erwägung gehoben werden, daß der stolze Bau des Hiobsklosters mit seinem oben erwähnten Frühlingsfeste in damaliger Zeit einem weithin leuchtenden Pharus gleich die syrische Christenheit sowol wie dem fremden Pilger jene Stelle nicht verkennen ließ, welche die Sage zur Leidensstätte Hiobs geweiht hatte?

Nach der Völker-Chronik (*Ta'rich el-unem*) des *Hamza el-Isfahânî* (gest. um 360 d. H.) wurde das Hiobskloster von 'Amr I, dem zweiten Gefniden, erbaut. Die Regierungszeit desselben läßt sich nur vermutungsweise bestimmen. Hatte das Gassanidenreich, welches mit der Flucht des Königs *Eiham* nach Constantinopel im J. 637 n. Chr. endigte, nach dem Calcul des Hadji Chalfa eine Dauer von 432 Jahren, so begann es um 205; die 45jährige Regierung des ersten Königs *Gefna* I endigte 250 und die 5jährige 'Amr's I, welcher das Kloster erbaute, fiel in die Zeit von 250—255. Unmöglich wäre nun ein so früher Ursprung des Klosters nicht, aber der Umstand, daß 'Amr noch zwei andere Klöster baute, macht es wahrscheinlich, daß seine Regierung der Zeit, in welcher dort die Klöster in Menge entstanden, näher liegt, nämlich dem Ende des dritten Jahrhunderts. Weiter führt uns die Angabe der altarab. Schriftsteller, daß der bekannte „Dammbruch“,

welcher der Sage nach (denn eine Geschichte vormuhammedanischer Ereignisse haben die Araber nicht) die Gassaniden aus ihrer Heimat trieb, etwa 400 Jahre vor dem Islam, also um 222 n. Chr. stattgefunden habe. Die mehrere Jahre dauernde Wanderung, die Niederlassung in der syr. Wüste und die Kämpfe mit den *Selih* um die Hegemonie mochten die nächsten Decennien umfassen, so daß *Gefna's* und *'Amr's* Regierung die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts ausfüllen würde. Dafür spricht auch die Ansicht Reiske's (*Hist. regn. arab. ed. Wüstenf.* S. 69), daß, als beim Untergange des Partherreichs die babylonischen *Tenûch* zu ihren alten Verbündeten, den *Selih*, nach Syrien auswanderten (etwa in der Zeit 226—230 n. Chr.), die Gassaniden noch nicht im Besitze der Herrschaft waren. Wäre dagegen der räthselhafte Name *نسطورس*, wie *Hamza* (ed. Gottw. p. 117) den römischen Kaiser nennt, von welchem Gefna die Königswürde erhalten haben soll, aus dem Worte *Severus* verdorben, was immerhin möglich ist, so könnte das Jahr 232 als die Epoche der Gassanidenherrschaft gelten; denn der Feldzug des *Alex. Severus* gegen den Stifter des Sasanidenreichs fällt in die Zeit von 231—233. Das Kloster müßte dann zwischen 278—282 erbaut sein.¹

Als das Volk, dessen König später das Kloster erbaute, aus Jemen in Syrien einwanderte, war die Trachonitis in den Händen eines mächtigen Stammes der *Kulâiden*, einer gleichfalls jemanischen Völkerschaft, welche sich dort niedergelassen hatte und den Römern tributpflichtig geworden war. Dieser Stamm hatte von den Eingebornen das Christentum angenommen und einige Historiker behaupten, er habe den Gassaniden nur unter der Bedingung, gleichfalls das Christentum anzunehmen, die Niederlassung und den Mitbesitz des Landes gestattet. In jener frühen Zeit erhielten natürlich diese Völker mit der neuen Religion auch die Hiobssage aus erster Hand von den Juden und Judenthristen, welche seit dem Kampfe des jüdischen Volks mit den Römern

1) Die Völkerchronik des *Hamza* würde uns diese Berechnung leicht machen, denn sie verzeichnet nicht nur die ganze Reihe dieser Fürsten, 32 an der Zahl, sondern auch die Regierungsjahre jedes Einzelnen; auch ist es ja unverkennbar, daß dem Verzeichnisse geschichtliche Data zu Grunde liegen, aber es ist seiner Fälschungen halber unbrauchbar. Hier nur zwei Beispiele. Es ist geschichtlich (vgl. Waddingt. *Inscriptions* p. 196 f.), daß *Hārīt* (Aretas) V. im J. 563 n. Chr. in Constantinopel war, um seinen Nachfolger zu präsentieren. Desgleichen geschichtlich, daß sein Nachfolger *el-Mundir* (Alamundares) IV. im J. 567 schon regierte. *Hārīt* mag im J. 565 gestorben sein. Von da bis zum J. 637, in welchem die Gassanidenherrschaft endigte, sind 72 Jahre; aber nach *Hamza* wären es 120. Ferner folgt bei *Hamza* auf *Hārīt* nicht *el-Mundir*, sondern *en-No'mân* mit 37, darauf *el-Erhâm* mit 27 Jahren; dann erst folgt *el-Mundir*. Solche Dinge machen es wahrscheinlich, daß das Verzeichnis des *Hamza* aus späterer Zeit stammt und von denjenigen Nachkommen der Königsfamilie herrührt, welche Muselmänner wurden und unter den Omajjaden bekanntlich in großem Ansehen standen (einer derselben, *Hassân ibn en-No'mân*, eroberte und verbrannte als Feldherr des Chalifen 'Abdelmalik die Stadt Carthago); diese mögen die Regentenreihe um eine Anzahl Namen vermehrt haben, um das edle Geschlecht ein Paar Jahrhunderte älter zu machen.

mern gewiß massenhaft in Peraea und besonders in der schwer zugänglichen Trachonitis Zuflucht und Sicherheit gefunden haben werden. Auch wird die Nukra, als die gesegnetste Gegend Syriens und Palästina's, immer ihre einheimische Bevölkerung gehabt haben, unter der trotz der häufigen Schlächtereien zwischen Syrern und Juden fortwährend viele Juden gewesen sein werden. Vielleicht zog auch der Schutz der neuen jemanischen Bevölkerung Haurans wiederum jüdische Ansiedler dahin; wenigstens ist Nawâ im Talmud und Midrasch als Stammort mehrerer bedeutender Lehrer erwähnt. Uebrigens ist in Syrien der Cultus einer durch die religiöse Ueberlieferung geheiligten Stätte unabhängig davon, ob seine Umgebung zeitweilig bewohnt oder verödet ist. Die angeblichen Gräber Ahrons bei *Petra*, Hud's bei *Gerâs*, Jethro's ('*Sû'êb*) im Thale *Nimrîn*, Ezechiels in *Me'îhat Hizkîn*, Elisa's auf dem *el-Je'sâ*-Gebirge und viele andere *Mezâre* (Heiligengräber, zu denen man wallfahrtet) liegen oft Tagereisen weit von bewohnten Orten ab und doch sind sie gepflegt. Durch Gelübde, durch die Frühlingsprocessionen und besonders durch die Pietät der Beduinen, die bei den Mezâren im Nothfalle werthvolle Gegenstände als dem Heiligen anvertrautes Gut niederlegen, werden sie vor Verfall und Vergessenheit bewahrt. Eine solche geweihte Stätte mag auch der Makâm Hiobs Jahrhunderte lang vor der Erbauung des Klosters und vielleicht nicht bloß für die Juden, sondern auch für die aramäische und arabische Bevölkerung gewesen sein. Die superstitiöse Verehrung solcher Orte beschränkt sich bei den Semiten nicht auf eine besondere Religionspartei, sondern ist Gemeingut des ganzen Volks.

In den Schriften des Josephus wird Hiob nicht erwähnt, wol aber findet sich da eine beachtenswerthe Stelle über Hiobs Heimat, das Land der Usiten, nämlich *ant.* I, 6.: „*Aram*, von dem die bei den Griechen Syrer genannten Aramäer kommen, hatte vier Söhne, von denen der erste *Oû'ŋs* hieß und (dessen Nachkommenschaft, der Stamm 'Uṣ) die Trachonitis und Damaskus besaß.“ Diese Angabe des Josephus fand nur darum Anklang, weil sie Gelegenheit bot, Hiob in das irdische Paradies, die *Gûta*, zu versetzen, deren Name denn auch mit 'Uṣ identificirt wurde. Die Trachonitis blieb daneben unbeachtet. Man übersah nur dabei, daß sich Josephus 'Uṣ gar nicht als geographischen Namen dachte, daß er in dem alten Reiche von Damask nur deshalb die *אֲרָם אֲרָם* erblickte, weil ihm seine Bevölkerung das Aramäervolk

אֲרָם war, und daß das Wort *Gûta* (غُوطَة) weiter nichts als Bezeichnung einer wasser- und baumreichen Niederung ist; der Geograph *Jâkūt* kennt mehrere *Gûta*'s, eine bei *Haleb*, eine andere beim *Semmar*-Gebirg, die auch in Wallin's und Guarmani's Reisen erwähnt wird. Braucht

man dafür die Form *Gêta* (غَيْطَة), so specialisirt man die Niederung als eine bewässerte Nutzholz (spec. als Weißpappel-) oder Weiden-Pflanzung. Gräcisirt lautet die damasc. *Gûta* *Γουθαθά* oder *Γουθαθά*, wie

sich der Name bei Theophanes Byzant. findet, analog der Form ‘*Πεβλαθα* für רבֿלה und *Οὐλαθα* f. חילֿה. Hätte also Josephus auf die ‘*Gûta* anspielen wollen, so würde er wol *Γούσης* statt *Ούσης* geschrieben haben, gleichwie er und die LXX vor ihm und Eusebius nach ihm die Stadt עירֿה mit *Γάζα* und den Berg עירֿבל mit *Γαυβάλ* wiedergeben. Auch nehmen Eigennamen immer ein zu bestimmtes und dauerhaftes Gepräge an, als daß sich in ihnen Laute wie γ und τ leicht in einander verwandeln könnten, wenn dies auch bei Verbalwurzeln möglich ist. Und hätte das W. עירֿ den Laut des γ (ض) gehabt, so würde ihn Jos. nicht mit σ sondern mit τ oder θ wiedergegeben haben; denn daß sich zu seiner Zeit der Laut des γ bereits in ص und ض getheilt hatte, sehen wir aus Ptolemäus, Strabo und den Hauraner Inschriften. Kurz, die Combination der Wörter עירֿ u. ‘*Gûta* ist weiter nichts als eine verunglückte Spielerei. Aber auch sachliche Gründe machen die Versetzung Hiobs in die ‘*Gûta* ganz unmöglich. Die Schilderung seiner angesehenen und mächtigen Stellung und seiner Wirksamkeit im 29. Capitel ist die Beschreibung eines Mannes, der sich frei und unbehindert bewegen kann, also außerhalb der Machtsphäre einer orientalischen Regierung steht. Solche Leute kann es in der ‘*Gûta* nicht geben, da sich die Machthaber einer Stadt wie Damask von keinem Manne ignoriren lassen, der vor ihren Thoren angesessen ist. Je reicher ein solcher ist, desto behutsamer muß er in Worten und Werken sein, um dem Neide und der Habsucht nicht Gelegenheit zu geben, ihn „klein“ zu machen. Am allerwenigsten durfte der Dichter seinen Helden in der Zeit, wo Damask die Residenz eines Königs war, in die ‘*Gûta* versetzen. Dagegen paßt jene Schilderung des 29. Cap. durchweg auf einen der größeren batanäischen Dorf-Scheiche, die sich dort, wie während der 300jährigen Regierung der Osmanli’s, so wol zu allen Zeiten so frei fühlten und bewegten, wie der deutsche Adel zur Zeit des Faustrechts. Jeder bedient sich seiner „Antheilbauern“ als Soldaten und selten vergehen einige Monate ohne blutige Fehden. Der Chatib *Ahmed el-Bosrâwi* hat vor c. 20 Jahren „Ein Jahr hauranischer Tagesgeschichte“ niedergeschrieben, ein in meinen Besitz übergegangenes Buch, welches eine Menge solcher Fehden der kleinen Dorftyrannen erzählt, denen die Landesregierung theilnahmlos, weil in jenen Gegenden machtlos, gegenüberstand.

Man sieht leicht, daß die Angabe des Josephus mit dem Citate aus des Hieron. *Quaest. Hebr.* Eins ist, nur daß dort *implicite*, hier mit klaren Worten ausgesprochen wird, die Usiten seien Aramäer und zwar die von Damask gewesen, denen auch die Trachonitis gehörte, und man darf annehmen, daß Jos. und Hier. nicht nur über die Lage des Usitenlandes übereinstimmten, sondern auch über die Heimat Hiobs innerhalb desselben; ja man kann behaupten, daß beide die Trachonitis gar nicht erwähnt haben würden — die Angabe, ‘*Us* sei der Aramäer von Damask gewesen, genügte vollkommen —, hätten sie nicht

mit diesem Zusatz erinnern wollen, daß die Trachonitis der im Buche Hiob erwähnte Theil der אֶרֶץ עֵיץ sei.

Die Frage, ob denn der Name Trachonitis auch die batanäische Ebene, die heutige Nukra, umfaßt habe, ist unbedingt zu bejahen. Trachonitis hieß bekanntlich jene große vulkanische Landschaft, welche am Ostrande des Jordanthals, dem *Hula*- u. *Tiberias*-See gegenüber, beginnend, sich mehr als 30 deutsche Meilen gegen Osten zieht, süd-östlich bis an den *Wādī Sirhān* und nordwestlich bis zu einer, etwa 10 Meilen NO. von Damask gelegenen, *Goweir* genannten Bodendepression reicht. Den Namen hatte die Trachonitis von den *τράχωνες* d. h. von den zu Gruppen vereinigten oder Gebirgszüge bildenden und mit Lavafeldern umgebenen todten Vulkanen. Die beiden größten dieser Berge sind das Haurangebirg (wahrscheinlich der *Salmon* Ps. 68, 15) im Westen und das *Safāh*-Gebirg im Osten; sie heißen *οἱ δύο τράχωνες* bei Strabo. Die östliche Hälfte der Trachonitis war, weil wasserlos und uncultivirbar, zu allen Zeiten nomadischen Raubstämmen überlassen, die im Altertume den Collectivnamen Ituräer hatten. Die westliche Hälfte der Trach. (an Größe etwa ein Drittel der östlichen) ist abgesehen von dem Haurangebirge und dem Lavafelde *Legāh* eines der gesegnetsten Länder der Erde. In der Mitte derselben liegt die *Nukra*. Ueberall, wo die Schriftsteller von der Trachonitis im Allgemeinen reden, wie dies in den beiden Citaten aus Josephus und Hieron. geschieht, ist die *Nukra* inbegriffen. Die Belege für diesen Sprachgebrauch sind zahlreich und überzeugend. Wenn z. B. *Josephus* (*ant.* XV, 10, 3) sagt, das Land *Hula* liege zwischen Galilaea u. Trachonitis, so hätte er bezeichnender „zwischen Galilaea u. Gaulonitis“ sagen können, aber er wollte ausdrücken, daß an der Ostgrenze der *Hula* das große, die Landschaften Gaulonitis, Batanaea, Auranitis und Trachonitis im engern Sinne umfassende Basaltgebiet beginne. Aurelius Victor (*de hist. Caes.* XXVII) nennt den in *Bostra*, der Metropole der Auranitis, geborenen Kaiser M. Julius Philippus ganz richtig einen *Arabs Trachonites*, weil die Ebene südlich vom Haurangebirge, in welcher Bostra liegt, noch basaltische Formation hat, also ein Theil der Trachonitis ist. Hierher gehört auch die Stelle des Lukas-Evangeliums 3, 1., wo Herodes Tetrarch von Galiläa und Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis heißt. Daß Philippus nicht etwa nur die eher einem Exile als einer Verwaltungsprovinz ähnliche Trachonitis im engern ¹ Sinne erhielt, bezeugt Josephus, welcher *ant.* XVII, 11, 4 u. ö.

1) Die „engere Trach.“ des Josephus d. h. die Trach. *κατ' ἑξ.*, umfaßte den wildesten Theil dieser Vulkanregion, also, außer *Gebel Hawrān* und *Legāh* in der westlichen Hälfte, noch die ganze östliche (*Safāh*, *Harra*, *Dirci* (= *Tulāl*). Die Zugehörigkeit der Letzteren konnte nur eine nominelle sein; höchstens ließ sich dort bei gegebener Gelegenheit ein Handstreich gegen ein Zeltlager oder eine Herde ausführen. (Mittels eines solchen Handstreichs zerstörte nach *Ant.* 17, 6 *Herodes* das Raubnest *Repta*, in welchem Namen mutmaßlich ein *רֶחְבָּהּ* steckt, so daß es die von mir besuchte „weiße Ruine“ in der *Ruhba*, رُحْبَة, wäre). In Wirklichkeit beschränkte sich also die „engere Trach.“ auf

berichtet, er habe Batanäa (im engern Sinne, also die Νύκτα) mit Auranitis und Trachonitis besessen. Man wird also anzunehmen haben, daß in den Worten τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχονίτιδος χώρας bei Lucas Ein Land gemeint ist, welches mit Ἰτουραίας nach dem räuberischen Theile seiner Bevölkerung und mit Τραχονίτιδος allgemeiner nach seiner trachitischen Bildung benannt wird.¹ Ioannes Malalas (*Chronogr. ed. Dindorf* p. 236) nennt daher den Antipas völlig genügend nur Toparch der Trachonitis, und wenn nach desselben Angabe (p. 237) der amtliche Titel dieses Herodiers folgender war: Σεβαστὸς Ἡρώδης τοπάρχης καὶ θεσμοδότης Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων, βασιλεὺς τῆς Τραχονίτιδος, so ist „König der Trachonitis“ hier gleichbedeutend mit K. von Basan. Damit übereinstimmend sagt Plinius (*h. n.* V. 18), daß die zehn Städte der Decapolis innerhalb der weitläufigen und in einzelne Reiche getheilten Tetrarchien der Trachonitis lägen.

Es ist nicht gering anzuschlagen, daß die christliche und jüdische Ueberlieferung, welche die Trachonitis zum Usitenlande rechnet und Hiobs Heimat dorthin verlegt, bis auf Josephus zurückreicht, dessen Zeugnis, wenn auch im Anschluß an die Bibel, doch als außerbiblische Nachricht über die Usiten gelten kann und aus einer Zeit stammt, wo man das historische Bewußtsein von dem Sitze dieses Volkes noch haben konnte, und von einem Gewährsmanne herrührt, wie er nicht besser sein kann. Zwar ist Jos. nicht frei von Entstellungen, wo es gilt, sein Volk, seine Person oder seine römischen Gönner zu verherrlichen, oder einen Feind zu verkleinern, aber hier handelte es sich um weiter nichts als um Angabe der Wohnsitze eines Volkes. Dazu kommt,

Gebel Haurán und Legáh. Aus der großen Tempelinschrift in Mismäa, in welcher diese Ortschaft Μητροπόλις τοῖς Τράχωνος heißt, läßt sich schließen, daß man diese Verwaltungsprovinz gewöhnlicher „den Trachon“ nannte, wodurch die Unterscheidung einer weiteren und engeren Tr. unnöthig wurde.

1) Auch Eusebius identificirt beide richtig in seinem Onom. einmal unter Ἰτουραία und das andere Mal unter Τραχονίτις. Daß Ptolemäus und Josephus nur von den Trachoniten und niemals von den Ituräern sprechen (in der Stelle *ant.* XIII, 11, 3 ist Ἰδουραία statt Ἰτουραία zu lesen) und Strabo umgekehrt nur von diesen, spricht für die Identität beider; desgleichen der Umstand, daß Plinius (*h. n.* V, 23) die Bewohner der Gegend von Bātarra zu Ituräern und Josephus (*ant.* XVII, 2) zu Trachoniten macht. Aber trotzdem ist folgender Unterschied zu machen. Wenn die Trachoniten vom Lande benannt sind, so müssen sie die Bezeichnung für alle Bewohner des Landes sein, wogegen die Ituräer, wenn sie dem Lande den Namen gegeben, nicht die ausschließliche Bevölkerung desselben zu sein brauchen. Die Gesamtheit des Landes, von dem wir sprechen, hat ihrem doppelten Charakter (Geklüft und fruchtbare Ebene) gemäß eine doppelte Bevölkerung, nämlich viehzüchtende Freibeuter im Geklüft und friedliche Ackerbauer in der Ebene, jene im Haarzelte, diese im Steinhause wohnend. Sprechen die Schriftsteller von den Ituräern, so meinen sie ausschließlich jenes den Feldbau hassende freibeuterische Geschlecht; sprechen sie aber von den Trachoniten, so muß der Zusammenhang ergeben, ob sie von beiden Arten der Landesbevölkerung, oder nur von einer sprechen. Daß Lucas Ituraea voranstellt, mag andeuten, daß damals die Nomaden die Hauptbevölkerung des Landes, und der Ackerbau treibenden Trachoniten wenige waren. Dies änderte sich, als das verödete Bostra unter Trajan wieder aufgebaut wurde.

daß das Wort *Oḡsēs* gar keinen Anklang an die Worte *Damask* und *Trachonitis* hat, der eine Combination mit ihnen plausibel machte und den Verdacht erwecken könnte, Jos. hasche nur, wie bei andern Partien der Völkertafel, glossographisch nach Gleichlautendem. Wir dürfen daher in seiner Deutung des Wortes עֵיץ wol eine bei den jüdischen Gelehrten seiner Zeit weit verbreitete und aus älterer Zeit überkommene Annahme sehen. Auch findet sich, wenn mich nicht Alles täuscht, eine sichere Spur dieser Tradition in der Septuaginta.

Wenn wir in der Stelle: אליהוא הבזי ממשפחת רם (32, 2) das Wort רם für eine Abkürzung von אֶרֶם (wie רַמִּים 2 Chr. 22, 5) nehmen, so ist der Sinn, Elihu, der Buzit, sei vom Volke der Aramäer gewesen; aber in der LXX lauten diese Worte: Ἐλ. ὁ Βουζίτης ἐκ τῆς συγγενείας Παμ τῆς Ἀσσιτιδος χώρας, als ob statt רם geschrieben wäre אֶרֶץ אֶרֶץ עֵיץ, also: „El., der Buzit, ein Stammverwandter der Aramäer des Usitenlandes.“ Möglicherweise hatte die Uebersetzung auch ursprünglich Ἀράμ statt Παμ, denn es findet sich als Variante. Dadurch werden wir ins Usitenland der Tradition, d. h. ins Damascenische versetzt, und da nach Gen. 22, 21 die Aramäer Ὑς und Βύζ Brüder sind, so scheint die alexandrinische Uebersetzung unter dem Einflusse folgender Ueberslieferung oder Combination entstanden zu sein: Zur Zeit, als jene Conföderation aramäischer Stämme, welche im A. T. *Sōba*¹ heißt, sich mit bewaffneter Hand in einem großen Theile Syriens festsetzte, fiel dem Nahoriter-Stamme Ὑς, dem sich der Stamm Βύζ wol mit anderen kleineren Stämmen angeschlossen und untergeordnet hatte, Damask zu, von wo aus er seine Herrschaft über die Trachonitis erweiterte. Elihu war mithin Iliobs Landsmann. Dafür, daß der Uebersetzer die Dinge so ansah, spricht der Umstand, daß *Aristeas*, dessen Name sich von der Uebersetzung der LXX nicht trennen läßt, bei Eusebius *praep.* IX, 25 den Elihu einen Sobäer (Ζωβίτην) nennt. Diese Deutung der Worte רם הבזי ממשפחת רם ist die letzte Spur einer Tradition, welche in der Völkerschaft Ὑς die Aramäer von Damask sieht. Sie führt bis gegen das dritte Jahrh. v. Chr. zurück.

1) צוֹבָה ist weder ein Volksname, denn die Völkertafel kennt keinen Aramäerstamm dieses Namens, noch ein ursprünglicher Länder- oder Städte-name; die nach Gen. 10, 18 ursprünglich kanaanäische Stadt חֶמֶת erhielt den Beinamen „die sobäische“ (2 Chron. 8, 3), nachdem sie Eigentum und wahrscheinlich ein Hauptplatz der Sobäer geworden war. Es mag also ein Bundesname sein, entw. ein politischer, wie das bekannte arabische *Tenūch* (تَنْوُح), oder ein religiöser, wie das arab. *ʿSiʿa* (الشَّيْعَة), wenn auch die biblischen

Berichte nicht vermuten lassen, daß die Züge Hadadezer's religiöse Motive hatten. Die sobäische Bewegung begann wol unter Saul (1 Sam. 14, 47); begann sie schon gegen das Ende der Richterzeit, so mag die Besorgnis vor ihr zur Errichtung des Königtums in Israel beigetragen haben. Das bis dahin wol kanaanäische (hiwwäische?) Damask scheint beim ersten Andränge in die Hände der Aramäer gefallen zu sein.

Schließlich läßt sich noch an eine locale Sage erinnern, welche zwar zur Zeit noch jedes greifbaren geschichtlichen Anhalts entbehrt, aber in Verbindung mit den vorstehenden Zeugnissen und weil für sie steinerne Denkmäler sprechen, erwähnenswerth erscheint. Das östliche, in seiner jetzigen Gestalt aus byzantinischer oder römischer Zeit stammende Portal der Omajaden-Moschee in Damask, wahrscheinlich desselben Tempels, dessen Altar König *Ahas* nachbilden ließ (2 Kön. 16, 10),

heißt *Gêrûn* (جَيْرُون) oder *Gêrûn*-Thor, und vor demselben liegt die *Gêrûnija*, ein weitläufiger, gewölbter. größtentheils sehr alter Bau, der seit der muselmännischen Occupation der Stadt als *Mêda’a* d. h. als Lokal für die religiösen Ablutionen benutzt wird. Diese Namen führen die topographischen Schriften von Damask auf einen *Gêrûn ibn Sâ’a d ibn îd ibn ‘Uṣ* (عيسى) *ibn Iram* (إيرام) *ibn Sâm* (سَام) *ibn Nûah* zurück, welcher in salomonischer Zeit (Versionen der Sage identificiren ihn mit *Hadad*, 1 Kön. 11, 25, oder machen ihn zum Sohn desselben) in Damask sich niedergelassen und in der Mitte der Stadt ein nach ihm benanntes Kastell erbaut habe, in welchem dem Planeten (*Kôkeb*) *Muṣlerî*, dem Schutzgotte der Stadt, ein Tempel errichtet worden sei. Daß dieser Tempel, welcher bekanntlich unter dem Kaiser Theodosius dem Großen gleichzeitig mit dem berühmten *Trilithon* in *Bâ’albekk* an die Christen überging, ehemals wirklich mit einer starken Festungsmauer umgeben war, ist noch jetzt erweislich. Man erinnert sich bei diesem *Gêrûn* zunächst an *Rezôn* (1 Kön. 11, 23—26), welcher dem Salomo Damask entriß und es zum Mittelpunkte jenes den Israeliten so verderblichen Aramäerstaates machte. Jedenfalls ist es beachtenswerth, daß *Gêrûn* zum Nachkommen des ‘Uṣ d. h. zu einem Usiten gemacht wird. Wenn es also in *Idrîsî’s* *Geographie* ed. *Jaubert* p. 351 heißt, der Tempel in Damask sei von den Sabiern (الصَابِئَة) erbaut worden, so wird man diese auf Grund der *Gêrûn*-Sage unbedenklich zu Sobäern (صَبَائِرَة) machen dürfen; vergl. hierüber auch *Ibn Haukal*, engl. Ausg. p. 42 f. Daß die Muselmänner über vorislamische Geschichte hin und wieder aus griech. und syr. Quellen geschöpft haben, ist bekannt, wenn sie auch selten in der Lage waren, einen vernünftigen Gebrauch davon zu machen. Ausführliches über die *Gêrûn*-Sage findet sich in der Einleitung zu *Ibn ‘Asâkir’s* großem Geschichtswerke von Damask, von welcher die Tübinger Univ.-Bibl. (arab. HSS sect. Wetzst. No. 6) einen Auszug besitzt. Daß auch die altrabbin. Literatur die *Gêrûn*-Sage kennt, ersieht man aus einer Abhandl. Steinschueiders in DMZ. XXVIII, 638 ff.

Es erübrigt nun noch die Frage, ob die Tradition, welche יֵעִץ mit אֵרָם דְּמִשְׁק identificirt, auch im Einklang mit den betreffenden Bibelstellen stehe? Um jedoch diese Abhandlung, welche bestimmt ist, einer größeren Schrift als nebensächlicher Anhang zu dienen, nicht übermäßig auszudehnen, bin ich genöthigt, diesen Theil kurz zu fassen.

Es kommen hier, abgesehen vom B. Hiob, nur drei Stellen in Betracht: Gen. 10, 23. Klagl. 4, 21. Jer. 25, 20. Aus der Genesis-Stelle

sehen wir, daß ‘Us nicht nur einer der vier Hauptzweige des Aramäervolks, sondern der Erstgeborene Aram’s d. h. der angesehenste und mächtigste Stamm dieses Volkes war. Dies sind die Aramäer von Damask in der nachsalomonischen Zeit wenigstens für die Israeliten gewesen. Man misversteht die Völkertafel durchaus, wenn man glaubt, ‘Us, Hül, Geter und Ma’s seien Duodezstämme, die sich in einigen Dörfern unterbringen lassen. Vielmehr verhalten sich dieselben zum Gesamtvolke Aram ebenso wie vergleichsweise Sachsen, Franken, Baiern und Alemannen zum deutschen Volke. Man muß daher endlich aufhören, den Stamm Hül in der Schlucht des Hula-Sees im nördlichen Palästina anzusiedeln (Tuch, Genesis S. 204), welche ja auch ihrer gefährlichen Sumpffieber wegen zu keiner Zeit eine Ansiedlung hatte. Ein halbes Dutzend Dörfer, welche das damascener Flurbuch zur Hula rechnet, liegen südlich von Baniäs auf dem Abfalle des golanischen Plateau’s gegen die Hula hin und gehören richtiger noch zu Peraea, andere westlich von Baniäs liegende gehören zum unteren Wadi-Teim und zu Merg-‘Ijün; keines liegt im Kessel der Hula selber. Der samaritanische Codex liest statt חויל bekanntlich חויל, welche Glosse, in der wahrscheinlichen Bedeutung ‚Dünenbewohner‘ genommen, sagen will, daß חויל eine Form פְּעִיל (ein contrahirtes חויל) und Collectivname der aramäischen Beduinenstämme sei, also die Bewohner der syrischen Hawila (1 Sam. 15, 7. Gen. 25, 18) d. h. der großen Wüste bezeichne, welche von der Belkâ bis zum Euphrat und vom Semmar-Gebirge bis Mesopotamien reicht.¹ Daß die syrische Wüste bis zum Untergange des Chaldäerreichs größtentheils von Aramäerstämmen bewohnt war, ist kaum zweifelhaft. Das samaritanische *hawil* ermöglicht also eine Deutung des Wortes חויל, welche jedenfalls ansprechender ist als jede andere bisher versuchte. Ist man aber endlich dahin gekommen, in den vier Aramäerstämmen größere Völker zu sehen, so wird man auch dem ‘Us die Herrschaft in Mittelsyrien nicht mehr streitig machen. Der Fingerzeig, den der Chronist (1 Chr. 1, 17) gibt, indem er ‘Us zu einem der 9 Hauptvölker der nordsemitischen Rasse macht, blieb zeither entweder unbeachtet, oder wurde als irrthümliche Willkür bezeichnet; so von Tuch (Gen. a. a. O.). „Den ‘Us — bemerkt dieser — für eine

1) Die Bibel kennt eine dreifache *Hawila*: 1) die juktanische (Gen. 10, 29) d. h. das große südarabische Dünenland, die heutigen *Alhâj*; 2) die kuschitische (Gen. 2, 11. 10, 7) d. h. die große nubische, im Westen vom Nil umschlungene Wüste, das äthiopische Goldland der Alten (s. Delitzsch, Jesaia Aufl. II S. 698); 3) die syrische, von welcher noch jetzt das Land zwischen dem ‘Srah-Gebirge (Edom, Tēnâ und Wāi Sirhân den Namen *Arḍ el-hâlât* (אַרְץ הַחֹלִיט) ‚das Dünenland‘ hat. Der Wortstamm חויל bed. ‚drehen, wenden, wandern‘ ganz eigentlich von den wandernden Dünen, im Altertum vielleicht auch von den beweglichen Zeltlagern gebraucht; und geschah dies auch nicht, so ist ja die Redeweise, das Land für seine Bewohner zu nennen, der Bibelsprache geläufig. Ich hoffe, daß diese einfache Erklärung des Wortes *Hawila* den Leser befriedigen werde. Wie kein anderes in der Bibel hat dasselbe von jeher zu den sonderbarsten Vermutungen und Combinationen Anlaß gegeben.

Folglich stellt sich **הבוי** nicht zu **בוי** Gen. 22, 21 und läßt sich nicht als Beweis, daß nach ihm eine Völkerschaft benannt sei, geltend machen. Auf die Jeremia-Stelle werden wir zurückkommen. Hätte Josephus (*ant.* 1, 7) in *Kesed* und *Kemuël* die Stammväter der Chaldäer und Aramäer gesehen, so würde er die Namen nicht *Χάξας* und *Καμοίηλος* ohne den appositionellen Zusatz **אבי ארם** transcribirt haben. Kemuël heißt entweder „Vater des Aram“ weil er einen berühmten Sohn dieses Namens hatte (1 Chron. 7, 34 heißt selbst ein Israelit Aram), oder, was wahrscheinlicher ist, er heißt „der Vater der Aramäer“ d. h. der Vater seines Volks, weil er Verdienste um dasselbe hatte oder in hohem Ansehen stand. Aus meinem Reiseberichte (S. 143) sieht man, daß der gegenwärtige Feldherr der *Weld 'Ali*, eines Stammes der 'Aneza, den Beinamen *Abu-l-'Aneza* „der Vater der A.“ hat, weil er für den größten Helden des Gesamtvolkes gilt. Das ist meine Ansicht über Gen. 22, 20—24. Wer sie nicht

Menge dieser Buziten aufgezählt wird, als der edelste und mächtigste Stammzweig des Gaditer-Volks angesehen werden. Durch welche politische Revolution im Ostjordanlande die Gaditer ihr Stammgebiet südlich vom Jabbok verloren oder aufgaben oder über Nordgilead ('Aglün) und das basanitische *Sarôn* (die Suwê- und Hauran-Ebene), lauter ursprüngliches Gebiet des halben Stammes Manasse, ausdehnten, ist aus dem A. T. nicht ersichtlich; daß aber die Buziter in Basan wirklich heimisch waren, ist nach der Chronikstelle unzweifelhaft. Ist Elihu nicht fingirt, so ist er wahrscheinlich der Dichter des Elihu-Büchleins selber. Das Buziter-Geschlecht **בז** war dann des Dichters Verwandtschaft. Daraus würde sich, da die Buziter von den Assyren weggeführt wurden, schließen lassen, daß das Hiobsgedicht und sein Anhang noch von der Katastrophe Samariens entstanden sei. Da aber die Wegführung schwerlich eine radicale war, so konnte der Dichter als ein Nachkomme der Zurückgebliebenen auch nach derselben in Basan leben. Daß jedoch das Elihu-Büchlein erst nach Alexander entstanden sei (Hitzig. Hiob S. XXXVIII), glaube ich nicht. Was man für sein jüngeres Alter geltend macht, erklärt sich hinreichend aus der Individualität des Dichters. Vielmehr halte ich es mit dem Hiobsgedichte für gleichaltrig, so daß beide zusammen von Hand zu Hand gingen, zusammen abgeschrieben wurden und schon zusammengewachsen den westjordanischen Israeliten zukamen. Auf dem Gebiete des Geistes läßt bei den Semiten, wie an der arab. Literatur nachweisbar ist, die Reaction nicht lange auf sich warten. In Haurân, wo die Poesie das einzige Bildungsmittel ist und Dichtenkönnen mit Gebildetsein gleichbedeutend ist (der Dichter heißt dort nur *edib* der Gebildete), wird ein Gedicht, das öffentlichen Tadel oder Beifall gefunden, sofort von verschiedenen Seiten her seine Entgegnung (*redâ*) oder Nachbildung (*kadd*) finden. Die eine wie die andere kennzeichnet sich heutigentags als solche durch die Beibehaltung des im ursprünglichen Gedichte gegebenen Versmaßes und Reimes. Hauptsächlich ist es der Neid und die verletzte Eitelkeit des hauranischen Dichters, welche gegen den Ruhm, den sich ein Anderer durch ein Gedicht erworben hat, reagiren. Ich besitze durch meinen Lehrer, den Dichter *Mûsâ Rârâ* (موسى رارة) aus Koreija bei Bosra eine ziemliche Anzahl solcher *Iliades post Homerum*, wenn es auch meist nur Gedichte sind, durch die ein anderer Dichter seine (*Mûsâ's*) Produkte, oder dieser fremde übertreffen und in Schatten stellen wollte. Hatte das Hiobsgedicht einmal mehrere Jahrhunderte hinter sich, so würde das Elihu-Büchlein schwerlich entstanden sein. ganz abgesehen von den inneren und äußeren Schwierigkeiten, welche der Verschmelzung eines Gedichts mit einem anderen um Jahrhunderte jüngeren entgegenstehen.

theilt, mag die Nahoriden für jüngere Aramäerstämme halten; für diese Untersuchung ist es gleichgiltig.

Dem zu Klagl. 4, 21 bereits (S. 587) Bemerkten ist hinzuzufügen, daß die Worte „Juble und freue dich, Tochter Edoms, die du im Usitenlande wohnest“ die Thatsache einer entweder schon vor dem Exile der Judäer oder während desselben stattgefundenen edomitischen Einwanderung in die Ausitis constatiren. Daß sie eine massenhafte und freiwillige war, und die Einwanderer mit dem Wechsel der Wohnsitze sehr zufrieden sein konnten, muß nach dem Zusammenhange angenommen werden; der gesuchte Theil des Usitenlandes kann daher kaum ein anderer sein, als das gesegnete Basan, welches bald nach Salomo in den Besitz der Aramäer übergegangen und von da ab ein Theil der *אֶרֶץ זַבְיִן* war.¹ Eine edomitische Einwanderung in Basan mag bald nach dem Falle von Damask begonnen haben, da die damalige Wegführung der Basaniten (2 Kön. 16, 9; 1 Chr. 5, 6, 26; 2 Kön. 15, 29) alle einflußreichen größeren Grundbesitzer betroffen, die Ortschaften stark entvölkert und den Feldbau geschädigt haben wird. Neuer Zuzug mußte daher vom assyrischen Statthalter des Landes begünstigt werden. Auch israelitische Landwirthe werden sich von da ab als assyrische Unterthanen in Basan wieder niedergelassen haben. Diese Mischbevölkerung von zurückgebliebenen Aramäern, von Edomitern und Israeliten mochte sich bei der Abgelegenheit des Landes vom eigentlichen Assyrien und der beständigen Zwietracht zwischen den Regierungen von Ninive und Babel Generationen hindurch eines hohen Grades von Autonomie erfreuen, welche für die großen hauraner Agrarier bis heutigentags die erste Bedingung des Wohlbefindens und der Macht ist; auch der spätere Uebergang aus der assyrischen Herrschaft in die der Chaldäer wird sich in Basan leicht vollzogen und an den alten Verhältnissen nichts geändert haben. Und dieser Zustand des Landes scheint mir der Boden gewesen zu sein, auf welchem das Hiobsdrama spielt, denn ich denke mir, daß das Gedicht aus der Zeit zwischen Damasks und Jerusalems Zerstörung stammt, daß der Dichter in demselben Lande gelebt, welches die Scene des Dramas ist,²

1) Nur die gebirgige Westhälfte von Nordgilead (der *Gebel ‘Aglün*) und Gölân westlich vom *His* (Waldgebirg) bis an den Fuß des Hermôn mag, wenn auch zeitweilig weggenommen (2 Kön. 10, 33), bis zum Untergange Samarias zu Israel gehört haben, da sich nach 1 Chron. 5, 23—25 unter den von Tiglat Pileser weggeführten Israeliten auch solche befanden, die „in Basan bis an der Hermon und Senir“ wohnhaft waren — man müßte sich denn diese als damascener Unterthanen denken, weil sie gleichzeitig mit den damasc. Aramäern weggeführt wurden. Aber die *Nukra* muß dauernd zur Ausitis gehört haben, weil es sonst den damasc. Königen unmöglich gewesen wäre, in Süd-gilead, wo sie nach 1 Kön. 22, 3 *Râmôt* (ohne Zweifel die gewaltige Akropolis von *Salt*) besaßen, nach dauernden Eroberungen zu streben; der Weg dahin führt von Damask aus nur durch die *Nukra*.

2) Manche lassen das B. Hiob in Aegypten geschrieben sein; so auch Hitzig, welcher jedoch zugibt, daß der Dichter auch ein von dorthier zurückgekehrter Emigrant sein konnte. Die Summe der Belege für des Dichters Kunde von Aegypten schrumpft näher besehen so sehr zusammen, daß er gar nicht

und daß er sich die Vergangenheit, in welche er seinen Helden versetzt, wenig oder nicht verschieden von seiner Gegenwart dachte. Störende Anachronismen hatte er dabei nicht zu fürchten. Gegen das Ende des Assyrrereichs mochten zwar die Einfälle der Chaldäer in Basan häufiger sein, aber sie konnten schon im 8. u. 9. Jahrhundert vorkommen, da das Chaldäerreich bereits um 750 begann und die kriegerische Völkerschaft, welche den Kern desselben bildete und ihm den Namen gab, natürlich noch weit früher im Lande Sinear existierte.¹ Ebenso wird der Dichter einen Edomiter — was Elifaz gewiß sein soll — oder speciell einen Temanäer deshalb unter die Freunde Hiobs aufgenommen haben, weil es zu seiner Zeit unter den in Basan ansässigen Edomitern große Grundbesitzer gab, nicht weil ihm dasselbe von der Vergangenheit bekannt war. Aber wer wollte mit einem Dichter, welcher nicht Geschichte bietet, über Etwas rechten, dessen Möglichkeit sich nicht bestreiten läßt? Da die Edomiter und Aramäer von jeher einig in ihrer Feindschaft gegen Israel waren, so konnten sich frühzeitig an Stelle vertriebener Israeliten Edomiter in Basan niedergelassen haben. In 15, 19 kann Elifaz ebensowol an diese Mischbevölkerung Basans wie an die Unvermischtheit seines Stammes im Temanäerlande (אֶרֶץ הַתֵּמָנִי Gen. 36, 34) anspielen.² Die Völkerschaft *Tëman*, welche als *Thima-*

dort gewesen zu sein braucht, zumal wenn er beim Behemot und Leviatan etwa eine fremde poetische Vorlage benutzte. Schilderungen von Regen, Gewittern, flutenden und versiegenden Winterströmen, von Reif, Schnee und Eis führen nicht nach Aegypten. Und wenn die damaligen Emigranten Israels gewiß nicht über das Delta und die Städte an den Nilkanälen hinaus kamen, so konnten sie dort auch vom Leben der Wüste: dem Wildesel, dem Wildrinde (רִים), den Gazellen und Straußen, von den Raubbeduinen u. dergl., was der Dichter des Hiob aus eigener Anschauung kennt, wenig erfahren. Ueberdies sind die wasserlosen ägyptischen Wüsten kein Jagdrevier, wie es die syrischen sind, und der Aegyptier ist kein Jäger, während die Jagd am Rande der syr. Wüste eine Leidenschaft der Männer ist. Zahllose Antilopenfänge (*mašājīd*) hat man da errichtet, deren Mauern sich oft eine Stunde weit in die Wüste hinausziehen. Die prachtvolle Schilderung des Schlachtrosses ist bei einem hauranischen Grundbesitzer, der dem Feind fast allwöchentlich eine geraubte Herde abjagen und daher die edelsten Rosse besitzen muß, erklärlicher, als bei einem hebräischen Flüchtlinge in Aegypten, wo die wie heute so zu allen Zeiten sündlich ausgebeutete ländliche Bevölkerung edle Pferde weder besitzt noch braucht, während in Hauran jeder Mann ein Krieger und jeder Wohlhabende ein Reissiger ist. Auch sieht jene Schilderung nicht darnach aus, als käme sie von einem Dichter, der ein fremdes Schlachtross anstaunt; vielmehr macht sie den Eindruck, als besäße der Dichter sein eigenes, das er liebt und auf dessen Rücken er Kampf und Ehren zu suchen gewohnt ist. Wie käme ein damaliger israelitischer Emigrant in Aegypten zu solchen Dingen?

1) Die Chaldäer des Hiob können entweder ein Raubzug des Chaldäervolks selbst oder anderer aramäischer Beduinen sein, die als dem Chaldäerkönige verbündet oder unterthänig auch Chaldäer hießen, gerade wie während der Kriege zwischen Römern und Sasaniden die westlichen Stämme als Römer die Euphratgegenden verheerten und die östlichen (die Hirenser) als Perser das Ostjordanland und das Damascenische.

2) Die Wiedergabe der Gentilia הַתֵּמָנִי הַשְּׂוִי הַנִּצְמִי durch „aus *Tëman*, aus *Sûah*, aus *Na'ama*“ ist ungenau, da Niemand behaupten kann, der Dichter bezeichne damit die drei Männer als Bewohner gewisser Städte oder Dörfer;

naei von Plinius (6, 32) mit den Nabatäern zusammengestellt wird, scheint der bei weitem stärkste Stamm der Edomiter und, ihrer Genealogie (Gen. 36, 15) nach zu schließen, auch der edelste gewesen zu sein. Ihre Wohnsitze waren wol nicht auf dem *Sé'ir*-Gebirge, sondern südlicher am Ostufer des ailanischen Golfs, in der Landschaft *Hismâ* und gegen *Timâ* und *Tebûk* hin, so daß sie größtentheils ein nomadisches Leben geführt haben mögen. Jene an Oasen arme Gegend ist das Hungerland der syr. Wüste, aber auch die Heimat der Tapferkeit, des Edelmutts und des Scharfsinns. Ueber die *'Sarârât*, welche heutigentags dort sitzen, und jene Eigenschaften im hohen Grade besitzen, s. DMZ. XXII, 73. Sie gelten für die geistreichsten Araber und besten Dichter. Auch an den Temanäern rühmt das A. T. den Verstand. Ob eine Trümmerstätte *Tëman* (تيمان ذو الطلال) welche *Jakût* im nordwestl. Higâz kennt, existirt, oder mit der angeblichen Stadt *Dêdân* (s. unten S. 592 Anm.) in eine Kategorie fällt, werden spätere Reisende zu ermitteln haben. Bestand die edomit Einwanderung in Basan ihrer Masse nach aus Temanäern, so konnte sich auch ein Theil des *'Suhäer*-Volkes (שׁוּחַי Gen. 25, 2), deren Wohnsitze der ארץ החימיני benachbart sein mochten, an sie angeschlossen haben, und בלרד השיחי gleichfalls ein in Basan Angesiedelter sein. Nach der Zerstörung Jerusalems kann die Einwanderung der Edomiter größere Dimensionen angenommen haben. Da sie im letzten Kampfe des jüdischen Volks ihrer politischen Tradition getreu auf Seiten der Chaldäer gestanden, so konnte ihre Uebersiedelung nach Basan von der chaldäischen Regierung begünstigt, vielleicht veranlaßt worden sein. Soll Hauran eine einträgliche Provinz sein, so bedarf es des Schutzes gegen die Nomaden, den die Colonien der mit dem Beduinenkrieg vertrauten Edomiter gewähren konnten. Das Edomiterland muß sich damals so entvölkert haben, daß die Zurückgebliebenen eine politische Rolle fürder nicht mehr spielen konnten. Als nach dem Exile die Mauern von Jerusalem gebaut werden, rühren sich die alten Feinde Israels rings umher, aber auf dem *Sé'ir* bleibt es still. Den Grund davon gibt Mal. 1, 3: „Ich habe Esau's Gebirge zur Einöde gemacht und sein Erbe den Schakalen (Nomaden) der Wüste gegeben.“ Die in jener Zeit erfolgte Occupation des Landes durch die Nabatäer scheint wenig Widerstand gefunden zu haben. Der verdrängte Theil des Volks (wol ausschließlich Bauern der Gebirgsdörfer) fand auf dem judäischen Gebirge eine neue Heimat, während die edom. Nomadenstämme allmählich zu Arabern wurden. Die edom. Militärcolonien, welche nach Jos. ant. XVI, 14 Herodes in der Trachonitis anlegte, kamen natürlich nicht vom *Sé'ir*, sondern vom Gebirge Juda.

man hat also wortgetreu „der Temanäer, 'Suhäer, Na'amataer“ zu übersetzen, d. h. es unbestimmt zu lassen, ob es die *nomina relationis* von Völkern, Land- oder Ortschaften sind. Eine röm. Garnison *Tëman*, die nach Eusebius 5 Millien von Petra entfernt lag, ist noch nicht aufgefunden worden; möglicherweise war es nur eine Station temanäischer Landreiter, oder es war das „Süd“-Fort von Petra im Gegensatz zu einem Nordfort. Auf keinen Fall kann bei Elifaz an diesen Ort gedacht werden.

Die Jeremiastelle 25, 20 anlangend, so wird in v. 17—26 allen Völkern in der Runde, auch den Usiten, der Straffelch gereicht; nur Einem und gerade dem Todfeinde Israels nicht, nämlich den Damascenern. Nun sind aber diese zehn Verse die Inhaltsangabe von Cap. 46 bis 49, in welchen also ganz dieselben Völker und Völkergruppen wiederkehren, nur mit dem Unterschiede, daß hier die Usiten fehlen und dafür Damask eintritt (49, 23—27). Die Zusammengehörigkeit der beiden Stücke ist nicht zweifelhaft, und in der LXX sind sie auch verbunden; es darf daher angenommen werden, daß dem Propheten עֵיץ und אֲרָם רַמְשֶׁן gleichbedeutend waren. Die neuere Kritik hält beide Stücke nicht für jeremianisch, sondern für eine von fremder Hand herührende Erweiterung eines ächt jeremianischen in Cap. 25, 15. 16. 27. 28. 29 gegebenen Themas, welches nur durch die spätere Einschiebung von V. 17—26 gewaltsam zerrissen wurde. Allerdings läßt die engste syntaktische und logische Zusammengehörigkeit von V. 16 u. 27 diesen Riß deutlich erkennen. Ueber eine jüdisch-arabische Tradition, welche diese Erweiterung einem Propheten Berechja Zerubbabel's Sohn (1 Chron. 3, 20) vindicirt, sehe man DMZ. XX, 172 ff., wo O. Blau in seiner scharfsinnigen Weise den Gegenstand bespricht und es für wahrscheinlich hält, daß das Einschiebsel in Babel verfaßt worden sei. Auch unterliegt es ja für denjenigen, welcher mit der alten Geographie Palästinas und der Nachbarländer vertraut ist, keinem Zweifel, daß der Verf. fern von Palästina gelebt und seine topographischen Vorstellungen von diesem Lande nicht aus eigener Anschauung, sondern aus der Lektüre der älteren Propheten hat, denn jene seltsamen Angaben, deren Blau a. a. O. S. 174 eine Anzahl namhaft gemacht, und denen noch יִשְׁזֹר (47, 32), עִי (49, 3), יִשְׁבִּי דָרָן (49, 8), יִשְׁבִּי הַיָּמִן (49, 20), בִּזּוּ (25, 23) ¹

1) Dieses בִּזּוּ denkt sich der Verfasser der Jeremiastelle als eine Stadt, was ja das mit ihm verbundene הַיָּמִין wirklich ist, und was er sich (laut יִשְׁבִּי דָרָן 49, 8) auch unter דָרָן vorstellt. Letzteres soll nach *Jāḩūt*, der es

Dēdān (الدَّيْدَان = *Δαιδάν*) nennt, nordwestlich von Tēmā liegen und ehemals eine schöne Stadt (*medina ḥasana*) gewesen sein. Ich habe über sie in Delitzsch' Comment. zu Jes. Aufl. II. 700 gesprochen, nicht ohne die Andeutung, daß ihre Existenz unter Umständen (d. h. falls *Jāḩūt* auch christliche, die biblische Geographie behandelnde Schriften benutzt haben sollte) bezweifelt werden könne. Seitdem habe ich mich brieflich bei verschiedenen Männern, welche theils als Führer der Spahi's theils als *Muḩawwimīn* (Spediteure und Kameellieferanten für den *Haqq*) zum Theil öfter als zwanzig Male die Pilgerkarawane von Damask nach Mekka begleitet haben, nach diesem *Dēdān* erkundigt und erfahren, daß es nicht existire. Die betreffende Correspondenz werde ich bei einer anderen Gelegenheit veröffentlichen. Somit bleibt von דָרָן nur das Volk dieses Namens übrig, dessen Karawanen Jes. 21, 13. 14 erwähnt werden, und die דָרָן יִשְׁבִּי erklären sich nur so, daß man annimmt, der Verf. habe unter den אֲרָחִית דִּרְנִים, denen die Temäer Wasser bringen sollen, gleich den LXX (ἐν τῇ ὁδῷ *Δαιδάν*) die nach der Stadt der Dedaner führenden Straßen verstanden. In dieselbe Kategorie fällt nun auch בִּזּוּ. Auf die Frage woher es der Verf. habe, läßt sich antworten: aus dem Buche Hiob. Wer עֵיץ und בִּזּוּ Gen. 22, 21 für mehr als bloße Männernamen hält, der wird auch versucht sein,

u. A. beizuzählen sind, lassen sich anders nicht erklären. Indessen folgt daraus noch nicht nothwendig, daß auch die Identificirung von ציץ und Damask mit Mistrauen angesehen werden müsse. Die Wohnsitze eines größeren Nachbarvolks mußten den Israeliten noch im Exil und lange hernach bekannt sein, während eine mangelhafte Kenntniss von der Lage einzelner Ortschaften bei einem im Auslande Lebenden nicht befremden kann. Daß übrigens diese Tradition trotz ihres vermutlich hohen Alters für die Autorschaft des Berechja nicht beweisend sein könne, ist selbstverständlich, wenn auch die Entstehung der beiden Stücke im Zeitalter desselben d. h. um den zweiten Tempelbau wol möglich ist. Das wäre etwa 250 Jahre nach dem Untergange des damasc. Reichs. Auch noch aus dieser Zeit würde eine Kunde, daß die Herrscher dieses Volks die Usitenkönige waren, den Werth eines geschichtlichen Zeugnisses haben, wäre nur im vorliegenden Falle das Ganze nicht das immerhin anfechtbare Ergebnis einer bloßen Vergleichung.

So bleibt nur noch die ארץ ציץ des Buches Hiob übrig. Der Nachweis, daß Basan alle Eigenschaften des Hioblandes besitze, wird durch den Inhalt dieser Abhandlung und die Berichte der Reisenden entbehrlich gemacht. Es ist nicht nur das fruchtbarste Ackerland Syriens, sondern besitzt auch die reichsten Viehweiden; es ist den Räubereien der Nomaden des Geklüfts (*Arab el-wá'ar*) d. h. der Trachoniten, so wie den Einfällen der Wüstenstämme (*Arab el-bedu*) ausgesetzt und hat einen freien und mächtigen Landadel, dessen Emporkommen die Eigentümlichkeiten des Landes zu allen Zeiten begünstigen mußten. Die heutige Landesregierung hat den Hauraniern als Ersatz für den mangelnden Schutz eine unbeschränkte Selbstregierung zugestanden, sich mit einer geringen Abgabe begnügend, die nach der immer sehr niedrig angegebenen Zahl der bespannten Pflüge bemessen wird. Jeder Dorfscheich ist abgabefrei, obgleich er die meisten Gespanne hat und zum Bedarf seines Gastzimmers noch die Gemeinde beisteuert. Er ist der Vertreter seines Dorfs und der Anführer seines bewaffneten Aufgebots. In der Regel ist er auch ein reicher und, wo, wie häufig, die Nachbarscheiche seine Verwandten sind, ein mächtiger Mann. Eine solche Stellung erzeugt in Syrien, dem Lande der Gewaltthat, Tyrannen; doch gibt es auch edle Gestalten unter ihnen, bei denen die Schilderung c. 29, abgesehen von der poetischen Zuthat, zutrifft. Die größten dieser Scheiche sind heutigentags die Häupter der Familien *el-Mahamid*, *el-Harîrî*, *Mikdâd*, *Hamdân*, *Hezîma*, *Atrâs* u. A. Sieben solcher Familienhäupter Basan's werden 1 Chr. 5, 23. 24 namhaft gemacht und als אֲנָשִׁים גְּבוּרֵי חַיִל אֲנָשִׁים שְׁמוֹת רָאשִׁים לְבֵית אֲבוֹתָם bezeichnet. Die Quelle ihrer Macht und ihres Ruhms wird ihr durch den Feldbau erworbener Reichtum, die Stärke ihres bewaffneten Aufgebots, die Menge ihrer

bei אֲבוֹתָם חַיִל וְחַיִל אֲבוֹתָם וְחַיִל אֲבוֹתָם an eine Stadt Bâz und Tëman oder Tëmâ zu denken, denn חַיִל ließ sich auch als defectiv geschriebenes *nom. rel.* von תִּמְנָא ansehen.

Kämpfe mit den Damascenern oder Nomaden und ihre große Gastfreiheit gewesen sein, welch letztere noch heute in Hauran die Grundbedingung aller Macht und Ehre ist. Diese Klasse von Männern war es, welche dem Dichter des Hiob den Typus zu seinem Helden lieferte, zu welcher er gewiß auch seine drei Freunde gezählt wissen will, und welcher er seiner Zeit selbst angehören mochte. Der kühne Gedankenflug, den wir im Gedichte Hiob anstaunen, ist in jenem Lande der brutalen Unterdrückung des Schwachen nur bei einem Dichter denkbar, welcher sich frei und mächtig fühlt.

Wenn sich nun der Dichter die *Nukra* als die Scene des Hiobdrama's dachte, warum bediente er sich des weitschichtigen ארץ עיר, welches das ganze damascener Reich, also die Strecke etwa von der Südgrenze Basan's bis *Hamât* im Norden umfaßte? Lag dem Gedichte eine alte Volkssage von einem aus schweren Prüfungen erprobt hervorgegangenen Manne zu Grunde, wie Ewald annimmt, so war dem Leser die engere Heimat dieses Mannes innerhalb des Usitenlandes bekannt und konnte vom Dichter ignorirt werden. Doch auch ohne diese Annahme ließ sich der Schauplatz unschwer errathen. Wer jene etwa 8 Tagereisen lange Strecke kennt, wird mir beipflichten, daß in ihr das Hiobsländ nur an zwei Stellen denkbar ist, entweder im Norden bei *Saded* (צדר Num. 34, 8), *Hamârîn* und *Sele-mîja*, welche Gegend aber dem Gesichtskreise des Palästiners entrückt war, oder im Süden, nämlich im basanitischen *Sarôn* (= מישור) d. h. in der *Nukra* und *Sumet*-Ebene und im Lande östlich und südlich von *Boşrâ*. Eine genauere Ortsbestimmung wäre also ארץ הקשן jedenfalls gewesen; nur verlangte sie noch den Zusatz einer Zeitbestimmung, wenn der israelitische Leser nicht vermuten sollte, das Stück spiele im vormosaischen Amoräerreiche oder in der Richterzeit und Hiob sei entweder ein Amoräer oder ein basanitischer Israelit gewesen. Bei ארץ עיר, welches außer der topographischen noch eine ethnographische und chronologische Bestimmung enthält, war ein solcher Zusatz unnöthig. Der Dichter will sagen, Hiob habe während des damascener Aramäerreichs im Lande dieses Volks gelebt. Die בני קדם (V. 3) könnten zwar nach der Anschauung des Dichters, eines Israeliten — den ich mir gleichwol nur in Basan heimisch denken kann — alle Bewohner *Peraea*'s sein, sie könnten aber auch im Gegensatze zur alleinheimischen Landesbevölkerung die aus Mesopotamien, der ארץ בני קדם (Gen. 29, 1), gebürtigen Eroberer des Landes, die Usiten, sein, welche als die Herren zugleich die großen Grundbesitzer sein mochten, so daß der Sinn von גדול מכל ב' ק' wäre, Hiob sei der größte Usit (seiner Gegend) gewesen. Daß der Dichter nicht ארם ארץ schrieb, geschah wol, weil dies für den israel. Leser eine Erinnerung an den ehemaligen Erbfeind gewesen wäre, während der gewähltere Name עיר sagen will, daß hier des untergegangenen Volkes *sine ira* gedacht werde. Es liegt also in ihm eine *captatio benevolentiae lectoris* für den aramäischen Helden des Gedichts. So gebraucht der heutige Bewohner Syriens den Namen *Turk* und *Träk*, wenn er mit Haß und Verachtung von seinen barba-

rischen Unterjochern spricht, dagegen *Beni-Osmān*, wenn er das türkische Volk als den thaten- und ehrenreichen Vorkämpfer des Islam bezeichnen will.

Man erwartet am Schlusse dieser Untersuchung eine Widerlegung der alten und noch fortwährend für richtig gehaltenen Annahme, daß die Ausitis im Osten oder Südosten von Edom liege. Diese Lage wird durch die Beschaffenheit jener Gegenden unmöglich gemacht. Reichte die Grenze Edoms nur bis zur syrischen Mekkapilger-Straße im Osten des *'Serāh-* (*Sé'ir-*) Gebirgs, so hatte die Ausitis, welche nothwendig ein Culturland sein mußte, dort keinen Raum mehr; denn Tagereisen weit von Osten und Süden her zieht sich bis an diese Straße heran und meistens noch über sie hinweg die obenerwähnte *Arđ el-Hālāt*, eine grauenvolle Flugsandwüste, nur hin und wieder von kleinen, hier gar nicht in Betracht kommenden Oasen mit meist brakischem Wasser unterbrochen, und bei *Má'ān* und in der Nachbarschaft des *'Akaba*-Kastells von *Harra's* (den חַרְרִים des Jeremia) d. h. von weiten mit Basaltblöcken und niedrigen Eruptionskegeln bedeckten Landstrecken begrenzt, in welchen sich zwar während der Regenzeit einige Monate lang Weide und Wasserpflützen, aber weder Quellen noch Ackerland finden. Wer also nicht annehmen will, der Dichter habe wie jene Sage, welche die Wunderstadt *Iram* in den *Ahḳāf* Südarabiens aufbaut, die Saatfelder Hiobs in die *Hālāt* oder *Harra's* verlegt, der darf die Ausitis, jenes Eldorado der Bauern, wo ein Einzelner für 500 (1, 3) ja für 1000 (42, 12) Joch Ochsen Ackerland besitzen kann, nicht östlich oder südöstlich von Edom suchen. Die Ausitis kann kein Land sein, dessen notorische Sterilität die Angaben des Dichters lächerlich macht.

Genau besehen, läßt sich für diese südliche Lage der ארץ עֵיץ weiter nichts als die Person des Elifaz geltend machen, zu welchem man in neuerer Zeit noch den Horiter *'Uṣ* (Gen. 36, 28) ausfindig gemacht hat. Was aber den Elifaz anlangt, so läßt sich daraus, daß ein Edomiter im Hiobsdrama handelnd auftritt, begreiflicherweise nicht schließen, das Stück selbst spiele in oder bei Edom. Der Dichter brauchte einen Temanäer und nahm ihn, es dem Leser überlassend, sich die Erscheinung desselben zu erklären. Dabei ist es gleichgiltig, ob man sich den Elifaz, wie oben angenommen, als in der Ausitis wohnhaft oder als aus Edom dahin zum Besuche des Freundes gekommen denkt. War Hiob בְּדִל מִכָּל בָּ' ק', so hatte er auch in weiterer Entfernung Freunde, welche sich einer mehrtägigen Reise willig unterzogen, um den Pflichten des freundschaftlichen Verkehrs und der guten Sitte zu genügen, welche dort zu Lande bis heutigentags im Krankenbesuche ein gottgefälliges Werk sieht. Den Horiter aber sollte man füglich aus dem Spiele lassen. Wer ihn zuerst entdeckt, glaubte wol einen glücklichen Griff zu thun; aber es war keiner. *'Uṣ* ist eben ein Männernamen wie jeder andere und zu seiner Zeit gewiß recht häufig gewesen. Daraus, daß auch ein Volk so hieß, schließen wollen, jeder *'Uṣ* müsse ein Volk sein, wäre eben so leichtfertig, wie der Schluß.

daß jeder Ismaël, Gilead, Gad, Simeon ein Stammvater sei, weil diese Namen Volksstämme repräsentiren. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß ein nach diesem 'U_s benanntes Volk ein horitisches sein müßte, die Horiter aber nach Deut. 2, 12. 22 von den Edomitern in frühester Zeit vollständig ausgerottet worden sind.

Vielen galt der Ueberfall der Sabäer (1, 15) als Beweis für die südlichere Lage der Ausitis. Die Bibel kennt dreierlei ܐܬܝܫ: Kuschiten, Joktaniden, Keturäer. Die Letzteren, deren Heimat nach Gen. 25, 6 die Wüsten des südlichen Syriens und nördlichen Arabiens sein würden, könnten in erster Reihe die Sabäer Hiobs sein. Wohnten sie in der Richtung des 'Semmar-Gebirgs, so gelangten sie durch den über 80 Stunden langen weide- und wasserreichen *Wādī Sirhān* mit Leichtigkeit zur Trachonitis; wohnten sie im nordwestlichen *Higāz*, so lag ihnen natürlich Edom näher. Aber wir wissen nichts von ihren Wohnsitzen. Die Herbeiziehung dieser Völkerschaft zur Erklärung der Hiobstelle ist neueren Datums; sie rührt von Rosenmüller her, ohne viel Beifall gefunden zu haben. Man betrachtet diesen Keturäer, den die Bibel sonst nicht weiter erwähnt, mit Misstrauen. Luther übersetzt ܐܬܝܫ „die aus reich Arabien“, worunter er die jemanischen Sabäer versteht; an diese denkt wol auch Nöldeke, wenn er in seiner Alttestam. Literatur S. 191 sagt: „Der Erzähler berichtet lauter unerwartete Unglücksfälle: Feuer fällt vom Himmel, ein Windstoß stürzt das Haus um, und so müssen auch ganz ungeahnte Feinde, Chaldäer und Sabäer, von den Enden der Welt kommen.“ Diese Erklärung, welche wol der Frage zu begegnen sucht, ob es denn möglich sei, daß ein Raubzug aus *Jemen* nach Syrien gelangen könne, ist nicht völlig befriedigend. Einen Bericht über Elementarereignisse, und malte er noch so grell, nimmt der Bewohner jener Länder gläubig hin. Wo alte Sagen von Steinregen, versunkenen Städten, umgestürzten Bergen und Feuerströmen von Zeit zu Zeit zur Wahrheit werden (denn die von *Haurān* bis 'Aden in *Jemen* reichende vulkanische Ader hat niemals zu pulsiren aufgehört), da nimmt man auch einen Feuerregen mit hin; aber Raubzüge, bei denen Menschen und Thiere concurriren, die dort fast etwas Alltägliches sind und deren Bedingungen Jedermann kennt, darf auch der Dichter nicht ohne Weiteres vom Ende der Welt kommen lassen. Auch ich glaube, daß man nur an die jemanischen Sabäer zu denken habe, lasse diese aber nicht aus *Jemen*, sondern aus geringerer Entfernung kommen. Gleichwie die Grenzländer zwischen Syrien und Arabien heutigentags von zwei südarabischen Völkern, den 'Semmar und *Harb*, bewohnt werden und vor ihnen von den schon bei Plinius als Nachbarn der Nabatäer erwähnten jemanischen *Taj* bewohnt wurden, deren Niederlassungen bei Entstehung des Islam vom „*Taj*-Gebirge“ aus einerseits bis zum Euphrat anderseits bis in die Wüsten von *Tēmā* reichten, gleichwie ferner die sabäischen *Tenūch* nach *Hamza's* Völkerchronik (ed. Gottw. p. 95) schon zur Zeit der Diadochen (في زمان ملوك) sich theils um Babylon theils in der Nachbarschaft der الطوائف

Trachonitis niederließen, und ihre Landsleute, die Nabatäer¹, im vierten Jahrh. v. Chr. im Ostjordanlande getroffen werden, aber wahrscheinlich schon im fünften dort ansässig waren: ebenso lassen die Sabäer des Hiob auf einen jemanischen Volksstamm schließen, welcher wenigstens bei Abfassung des Gedichts an den Südgrenzen Syriens, im *Wādī Sirhān* oder im *Semmar*-Gebirge saß. Es ist bemerkenswerth, daß die Erwähnung der Sabäer des Hiob die älteste, wenn auch nur in einem Gedichte gefundene biblische Kunde von einem Erscheinen wirklicher (d. h. peninsularischer) Araber in Syrien ist, denn die alttestamentlichen עֲרָבִים sind überhaupt „Wüstenbewohner“ (von עָרַב), können also

auch Aramäer und Kuschiten sein, wie die heutigen عَرَب ebensoviel turkmanische und kurdische wie arabische Nomaden sind. Raubzüge waren die Vorläufer der Einwanderungen und eine solche erlebte die Trachonitis kurze Zeit nach der Abfassung des B. Hiob. Kein Geschichtschreiber gedenkt derselben, aber gleichwie ein einziges aus einer Wasserfläche hervorragendes Blatt auf das Vorhandensein einer in der Tiefe sich weit verzweigenden Pflanze schließen läßt, so ist es hier ein Name, welcher von jener sabäischen Wanderung sicheres Zeugnis gibt, nämlich der Name *Hawrān* (חֲוֵרָן), welcher im Ezechiel als Bezeichnung des ganzen mittelsyrischen Basaltgebiets vorkommt. *Hawrān* ist ein specifisch sabäisches Wort und bedeutet das „Schwarzland“.² Es muß diese Einwanderung, da sie der Trachonitis einen

1) Was wir von der Sprache, den Sitten und staatlichen Einrichtungen der Nabatäer wissen, läßt nicht daran zweifeln, daß sie ein jemanisches und kein aramäisches Volk waren. Die bisherige Ansicht, daß ihr Staat im Osten von Palästina eine Gründung eingewanderter *Ambāt* (أنباط) Bauern und Palmenzüchter aus den Euphratsümpfen) sei, ist eine irrig; für solche würde dieser Wechsel des Wohnsitzes und der Lebensweise ein sehr wunderlicher gewesen sein. Eine andere Frage ist es, ob nicht die syr. und babyl. *Nabat* von Haus aus Verwandte seien, d. h. ob sich nicht das Volk nach dem Aufbruche aus der jemanischen Urheimat getrennt und, wie das später auch die *Tenūch* thaten, zum Theil nach Irāk, zum Theil nach Syrien gewendet habe.

2) Bisher nahm man das W. *Hawrān* als Benominativ von חֲוֵר, Höhle in der Bed. „Höhlenland“. Ueber das Bedenkliche dieser Ableitung habe ich mich bereits in meinem Reiseberichte (S. 92) geäußert, da *Haurān*, wie jedes andere Basaltland keine natürlichen Höhlen hat und die durch das Ausbrechen der vulkanischen Schlacke gebildeten Viehställe weder den Namen Höhle verdienen, noch ein allgemeines Merkmal des Landes sind, weil sie eben nur bei Hügeln und Bergen möglich sind, und überhaupt nur in den Dörfern am östlichen Abhange des Haurangebirgs gefunden werden, deren Entstehung ich in die christliche Zeit setze. Erst in meiner Abhandlung über die Geographie Nordarabiens (Zeitschr. für allg. Erdk. B. XVIII. S. 438) habe ich dem Ortsnamen (*kirjat*) *Haurā*, von welchem Strabo's *Leuce Come* als Uebersetzung angesehen wurde, bestimmt die appellative Bed. „Schwarzdorf“ gegeben, ohne dafür andere Gründe zu haben als 1) die Angabe des jemanischen Lexikographen *Neswān*: ein Auge habe die Eigenschaft des *hawar* (חֲוֵר), wenn seine Pupille tiefschwarz und so groß sei, daß man kein Weißes sieht; ein solches Auge habe nur die Antilope und das Rind, nicht der Mensch, und wenn die Himmelsjungfrau *hawrā* (Pl. *hūr*) heiße, so sei das eine Hyperbel. 2) Die Angabe der Geographen, daß die Ortschaft *Hawā* am Fuße des vulkanischen Ge-

neuen und der indigenen Bevölkerung kaum verständlichen und doch bis heute gebräuchlichen Namen gab, nothwendig nicht nur eine sehr große sondern auch eine das Land dauernd occupirende, folglich auch eine solche gewesen sein, welche ihm schon damals den Charakter ausdrückte, der seine spätere Benennung *provincia Arabiae* rechtfertigte. Fragen wir nach der Zeit dieser Einwanderung, so müßte sie, wenn das prophetische Gesicht, welches Ezechiel von Cap. 40 bis 48 beschreibt, und in welchem חֹרָה zweimal erwähnt ist, wirklich (nach 40, 1) aus dem 14. Jahre nach Jerusalems Zerstörung stammte, mindestens 50 Jahre früher stattgefunden haben, denn ein neuer Landesname braucht längere Zeit, ehe er Verbreitung und eine so allgemeine Anwendung findet, wie sie der Name Haurân augenscheinlich damals schon hatte; sie würde also in die letzten Zeiten des Reiches Juda fallen, was jedoch kaum angenommen werden kann, weil sie in diesem Falle als ein für die Israeliten wichtiges Ereignis doch wol in einem historischen oder prophetischen Buche des A. T.'s erwähnt sein würde, selbst wenn sie sich friedlich d. h. im Einverständnisse mit der chaldäischen Regierung vollzogen hätte. Sie ereignete sich also später, in der Zeit des Exils, während der letzten entscheidenden Kämpfe zwischen Chaldäern und Persern, oder bald nach dem Falle Babels, wo es in Syrien und Palästina traurige Zustände, viel Verödung und wenig staatliche Ordnung gegeben haben wird. Solche Gelegenheiten haben die Araber immer zu benutzen verstanden. ¹ Sollte der im Buche Nehemia öfters genannte Araber (d. h. Zeltaraber) *Gešem* oder, wie er nach Cap. 6, 6 in einem an Nehemia geschriebenen Briefe richtiger heißt, *Gašmû*, den wir uns als eine im ganzen Ostjordanlande maßgebende Persönlichkeit zu denken haben, der damalige Phylarch dieser Völkerschaft gewesen

birgs *Raḥwâ* liege und ihre Umgebung kohlschwarz sei, daß ferner die Bevölkerung des *Raḥwâ*, von welcher die Ortschaft Ursprung und Namen hat, eine jemanische sei. Dem Dialekte des *Higâz* nämlich ist die Wurzel חֹר in der Bed. „schwarz sein“ ebenso unbekannt wie dem Syrischen und Hebräischen (doch liegt der $\sqrt{\text{חֹר}}$ ein ursprüngliches $\sqrt{\text{חֹר}}$ zu Grunde). *Asma'î*, vielleicht der beste Kenner des Arabischen, wurde nach Jākūt gefragt, warum die Himmelsjungfrau *Haurâ* heiße und er antwortete: ich weiß es nicht (*lâ edrî*); wenn also dieses Wort trotzdem im Korân vorkommt, so erklärt sich dies dadurch, daß zu Muhammeds Zeit jemanische Stämme bei Mekka und Medina saßen, aus deren Gedichten der Prophet das Wort sich angeeignet haben konnte. Erst durch die von Freiherrn von Maltzan in der DMZ mitgetheilten Wörterverzeichnisse aus Hadramaut wurde die Sache völlig erledigt; in Bd. XXVII S. 230 gibt er nach 4 deutschen und englischen Gewährsmännern das Wort

حَوْر, חֹר, *hawr, hōr, hower* in der Bed. „schwarz“.

1) Wahrscheinlich occupirten sie das Land zur Zeit der Anarchie, fügten sich aber, als Cyrus seine Herrschaft auch in Syrien geltend machte, der neuen Ordnung. Es wäre nicht unmöglich, daß die Befürchtung, sie könnten sich auch über das westjordanische Palästina ausbreiten, einer der Gründe war, welche Cyrus bestimmten, den Judäern die Heimkehr zu gestatten. Die Frage, wie sich diese Einwanderung zu der der Nabatäer verhalten habe, liegt sehr nahe, wird sich aber schwer beantworten lassen.

sein, wofür auch die südarabische Färbung seines Namens¹ sprechen würde, so müßte dieselbe im Unterthanenverhältnisse zum Perserkönige gestanden haben, wenn auch in jenem freieren, in welchem später ihre Landsleute, die *Selih* und *Gassân*, zu den Römern und Byzantinern standen. Natürlich verträgt sich die Entstehung des Namens Haurân während des Exils nicht mit jener Datirung Ez. 40, 1 und wenn nicht die Vision müßte doch der Name Haurans in ihr bedeutend jünger sein d. h. frühestens aus dem fünften Jahrhunderte stammen.² Es ist hier nicht der Ort, dieser Frage näher zu treten, nur das Eine möchte ich noch bemerken, daß der Held des B. Hiob bei Ez. bereits als geschichtliche Person erscheint. Eine solche Verwandlung vollzieht sich zwar dort zu Lande nach einem fast natürlichen, aber doch nur sehr langsamen Prozeß, der um 600 v. Chr., in welcher Zeit Ez. gelebt haben würde, schwerlich beendet war. Also meine ich, mußte nach Entstehung des Gedichts eine längere Zeit vergangen sein, ehe Hiob mit andern als historisch geltenden Personen Noah und Daniel) zusammengestellt werden konnte. Jedenfalls meint der Proph. den Hiob des Buches. Auf die Hypothese von einer im Volke lebenden alten Hiob-sage, welcher sowol der Dichter seinen Helden als auch der Prophet sein Musterbild der Gottesfurcht entlehnt habe, ist nicht zu bauen.

1) Olshausen (Gramm. S. 201) hält das *â* in *אֲשֶׁמֶר* für die „unzweifelhafte“ Nominativendung der arab. Deklination, aber er irrt hier wie überall, wo er im Bibeltexte Spuren von Kasusendungen sieht. Jenes *â* ist im Sabäischen (Himjarischen) nur die unveränderliche Endung einer sehr zahlreichen Klasse von Nominalformen. Auf einer von mir und später von den Hrn. Waddington und Vogüé in *Harrân* (auf dem Legäh-Plateau) copirten arabisch-griechischen Inschrift v. J. 568 n. Chr. nennt sich der Erbauer, ein gassanidischer also sabäischer Phylarch, griechisch *Σαράχλος Ταλέμου* und arabisch *شرحيل بن ظلمو* (*šarḥīl bn ṭlmu*), während nach Olshausen der im *Gentir* stehende Vatersname *טלמי* oder als Diptoton *טלמא* lauten müßte. An diesem *â* ändert auch die hinzutretende Mimation nichts, wie aus einer um Jahrhunderte älteren Inschrift in DMZ XIX, 219 erhellt, wo *אֲכָרוּם* *Accusativ* ist, also dem adnān-

schen *אֲכָרָא* entspricht. Diese Endung mochte bei verschiedenen sabäischen Völkerschaften *â* und *î* gesprochen worden sein. Von einer älteren Völkerschicht Palästina's hatten sich in diesem Lande eine Menge solcher Bildungen meist als Eigennamen von Orten (wie *בְּמִזְרַח הָרִיחַ*) und von Männern (wie *פְּרָעָה חֲצֵרוֹ הָיָה עִירָא שְׁלָמוֹ* = *šlma*) erhalten, zum Theil mit der sabäischen Mimation (wie *הָיָה מְלָכָם שְׁחָצָם*) oder mit Femininendung versehen, wie *רָאמִית אֵילֹתָ עֲשָׂתָרוֹת*, was keine Plurale sind. Die spätere kanaänäische Sprache, die wir das Hebräische nennen, verlor für dergleichen Bildungen allmählich das Verständnis und suchte sie auf verschiedene Weise zu beseitigen; so wurde *מְגִדוֹן* in *מְגִדוֹן*, *מְגִדוֹן* in *מְגִדוֹן*, *עֲלָמוֹת* in *עֲלָמוֹת*, *רָאמִית* in *אֵילֹת*, *בְּעֲשָׂתָרוֹת* in *בֵּית עֲשָׂתָרוֹת*, *חֲצֵרוֹת* in *חֲצֵרוֹת* (Deut. 4, 43) in *רָאמִית* oder *רָאמָה* verwandelt.

2) Aus demselben Grunde wird auch die Conjectur Olshausens (Gramm. S. 411) hinfällig, welche dem W. *הִדְרָה* (Sach. 9, 1) *הִדְרָה* substituirt; schwerlich war der Name Haurân zu Lebzeiten des Sacharia (um 520) schon allgemein im Gebrauch.

Um von dieser Abschweifung, für welche ich die Sabäer des Hiob verantwortlich mache, zur Sache zurück zu kommen, so stützte sich früher die Annahme, daß die Ausitis bei Edom liege, hauptsächlich auf das bekannte Postscript der LXX zum Buche Hiob, welches den Hiob zum edomitischen König Jobab macht (Gen. 36, 33). Aus dem Gleichklange von Ἰωβὰβ mit Ἰώβ und der Gleichnamigkeit des Ζαρά, Vaters des Jobab, mit einem Sohne Reuëls und Enkel Esaus (Gen. 36, 13) folgerte man Hiobs Abkunft von Esau. Scheinbare Vorthelle dieser Genealogie waren, daß der stammbaumlose Hiob in eine möglichst nahe Blutsverwandtschaft zu Israel gebracht und zugleich allen Fragen begegnet wurde, welche der Mangel einer mosaïschen Färbung des Gedichts anregen konnte. Wenn nun auch Hiobs Wohnort nach Edom versetzt würde, so wäre dies nur die Consequenz seiner Identificirung mit Jobab und könnte, ebenso werthlos wie diese selber, Niemanden irre leiten. Auch ist ja, seitdem die Unächtheit des Postscripts und sein jüngeres Alter nicht mehr zweifelhaft ist, der Werth seines Zeugnisses, daß die Ausitis ἐν τοῖς ὄρεσι τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας liege, nicht mehr überschätzt worden; immerhin aber darf man sich wundern, hier vereinzelt einer Angabe zu begegnen, welche im Widerspruch mit der ganzen altjüdischen Ueberlieferung die Usiten zu Idumäern macht. Besonders auffällig erscheint diese Angabe in einem Postscripte zur LXX, welche, wie wir gesehen, die Ausitis mit Aram in Verbindung bringt. Daher liegt die Frage nahe, ob der Verf. mit der Bezeichnung *Idumaea* auch wirklich das Se'ir-Gebirg und dessen Umgebungen meine, und ob es überhaupt wahrscheinlich sei, daß im ersten oder zweiten Jahrh. n. Chr. ein außerhalb Palästina's lebender Jude oder Judenchrist — wenn der Passus, daß Hiob dereinst von den Todten auferstehen werde, einen christlichen Verfasser nöthig macht — welchem Altertumskunde und tiefere Gelehrsamkeit augenscheinlich abging, von der Lage des alten Edomiterlandes eine richtige Vorstellung hatte oder haben konnte. Die Frage muß verneint werden. Die letzten Ueberreste des edom. Volkes müssen schon im 5. Jahrh. ihre ursprüngliche Heimat geräumt haben, da wir bereits im vierten ihre gewiß bis zuletzt gehaltene Hauptstadt *Sela*^c (Petra) im Besitze der Nabatäer finden, unter denen das Land schon zur Zeit der Diadochen entweder Gebalene (جبال, جبال) oder Nabataea hieß, während der alte Landesname mit dem Reste des Volks auf das Gebirg Juda und die Sefela übergegangen war, wo eine neue Idumaea entstand, welche vom mittelländischen bis zum todtten Meere reichte, vgl. 1 Macc. 4, 29. 61 u. ö. Nach Strabo (16, 2) umfaßte sie das Land westlich von Jerusalem bis an die ägyptische Grenze, mit welcher Angabe verschiedene Stellen in Josephus *bell.* z. B. 4, 8, 1 übereinstimmen. Ihre Hauptplätze scheinen Hebron, Maresa bei Bêt-Gebrîn, Jabne, Asdod und Askalon gewesen zu sein. Zu Josephus' Zeit haftet der Name Idumaea oder Großidumäa (ἡ μεγάλη Ἰδουμαία), auch *Darôm* das Südland genannt, so fest an diesen Gegenden, daß dieser Schriftsteller ihn selbst da ge-

braucht, wo er vom jüdischen Altertum redet, wie *ant.* 5, 1, wo es vom Stamme Simeon heißt, er habe als seinen Antheil das zwischen Aegypten und der Araba (so statt „Arabien“ zu lesen) liegende Stück Idumaea's erhalten. So blieb es auch in den folgenden Jahrhunderten, denn bei Ptolemaeus (ed. Wilb. p. 372) heißt es: *Idumaea tota occidentem versus a Jordane fluvio* und Eusebius fügt, so oft er von der biblischen Idumaea spricht, hinzu, er meine dasjenige Land, welches zu seiner Zeit Gebalene genannt werde; so gründlich war also jener Name dem *Se'ir* verloren gegangen. Hätte also der Verf. des Postscripts das biblische Edom gemeint, so mußte er, um von seinen Zeitgenossen nicht missverstanden zu werden, gleichfalls ἡ νῦν Ἰεβελήνη καλουμένη hinzufügen. Aber ebensowenig meint er die spätere westlichere Idumaea, von welcher die Diaspora überhaupt wenig wissen mochte: die Lehrer des zerstreuten Volkes werden ungern von diesem im Herzen des gelobten Landes entstandenen Edom, welches die Heimat der verhaßten Herodier und der Sitz ihrer Macht war, gesprochen haben. Daneben gibt es aber noch ein drittes Edom, das sich die Idumaea *in partibus Aramaeorum* nennen ließe. Nur dieses konnte von dem wahrscheinlich alexandrinisch-hellenischen Verfasser des PS.'s gekannt und gemeint sein. Sein rechter Name ist nicht אֶדוֹם sondern אֶרֶם d. h. אֶרֶם רַמְסֵס, sein Stammvater heißt nicht *Esau abî Edôm* sondern عيس أبو الروم (*Īṣā* Vater des *Arôm* (عيسو أبو أروم) und عيس أبو الروم (*Īṣā* Vater des *Arôm* (عيسو أبو أروم), seine Hauptstadt war nicht בְּצֶרֶת auf dem Sé'ir, sondern בְּצֶרֶת בְּסָרִי (*Bōstra* die Hauptstadt Haurans, sein *Ḥadad* (1 Chr. 1, 50) regiert nicht in Edom, sondern ist der damascener König *Ἀδαδός* des Nicolaus Damasc., und sein *Ḥadad* (Gen. 36, 39) ist der damascener König Adores des Justin, sein *Jobab* Hiob der Aramäer (Römer) d. h. Aramäer vom Stamme 'Uṣ — die Ausitis, in welcher er herrschte, liegt nicht bei Edom sondern ist Batanaea, die dort geschriebene Iobeis ist nicht hebräisch sondern aramäisch und Elihu, Hiobs Opponent, ist ein Šobäer (Aramäer). Durch all diesen Widersinn, ein Seitenstück zu Eugesipps *Suete*, *Fiale* und *Medun*, zieht sich als rother Faden deutlich erkennbar die altjüdische vorchristliche Tradition, welche in den Aramäern von Damask das Volk 'Uṣ sieht. Alles Uebrige ist Misverständnis von Bibelstellen, wie Klagl. 4, 21, und solchen, in denen die Lesart zwischen Aram und Edom schwankt, verbunden mit der Annahme, daß die Könige von Damask edomitischen Ursprungs gewesen. Dieser Annahme lag die irrige Beziehung der Worte אֶרֶם 1 Kön. 11, 25 auf Ḥadad zu Grunde, während sie sich auf Ḥadad beziehen, und sie fand darin Unterstützung, daß mehrere damasc. Könige *Ben Hadad* hießen, was die Meinung erzeugte, es habe in Damask eine von jenem *Hadad* abstammende Dynastie der *Beni-Hadad* regiert. Wie man sich die Verpflanzung dieser edomitischen Dynastie nach Damask gedacht, läßt sich aus Jos. *ant.* VIII, 7 ersehen. Dasselbe besagt eine, natürlich auch aus jüdischer Quelle geflossene Variante

der Gêrûn-Sage, in welcher der edomitische Prinz Hadad (1 Kön. 11, 14 ff.) mit dem edom. Könige Hadad ben (sic) Mehatabel (1 Chr. 1, 50) identificirt und zu Gêrûns, des ersten damascener Königs, Vater gemacht wird. Das Land und Volk *Arôm* verdankt seine Existenz der Stelle 2 Kön. 16, 6, wo es heißt, der damasc. Aramäer-König Resîn habe Ailat erobert und die Juden daraus entfernt, worauf die *Arômîm* (Schreibfehler für אֲרֹמִים) sich wieder in der Stadt ansässig gemacht hätten. Zwar werden diese im masoretischen *Keri* zu Edomitern gemacht und das Postscript nennt demgemäß ihr Land auch Ἰδομυαία, aber es ist dies nur ein maskirtes Ἀγομυαία; denn man sah das *Chethib* der heiligen Schrift nicht für einen bloßen Schreibfehler an. Es scheint, daß dieses mystische Edom in einer Zeit entstand, wo die edomitischen Herodier als Vasallen und Helfershelfer der Römer in Pal. herrschten und der alte aramäische Erbfeind von Damask über die schlimmeren Römer längst vergessen war, so daß sich die אֲרֹמִים nunmehr keck als רֹמִים entpuppen konnten, wobei vielleicht auch die רמִים (2 Chr. 22, 5) vermittelt haben, und die Stelle 1 Kön. 11, 25 entsprechend umgedeutet wurde. In der Einleitung zu Ibn Chaldûn's Geschichte heißt es nach einer jüdischen Angabe: „Die Römer (الرُّوم) sind benannt von ihrem

Lande *Arûm* אֲרֹמ = אֲרֹם.“ Freilich wurde die Sache nunmehr verwirrend, da Aramäer und Römer, zu denen auch noch die Armenier kamen¹, in einander flossen, aber für Leute, welche nicht mit der Geschichte zu rechten brauchten, weil sie diese nicht kannten und für die Entfernungen von Zeit und Raum keinen Maßstab hatten, weil ihnen Chronologie und Geographie fremde Dinge waren, war diese Verwirrung nicht störend. Für sie handelte es sich um bloße Namen, die sich leicht unter einen Generalnenner bringen ließen. Dieser war der Name des gemeinsamen Vaters aller Feinde Israels, 'Îs *abû Rîm*,² wie er in der jüdisch-muslemischen Legende heißt. Daß auf ihn auch Hiob zurückgeführt werden mußte, den doch Ezechiel mit Noah zusammenstellt und das PS. dereinst auferstehen läßt, geschah, weil er zum Ara-

1) Bei Ibn Chaldûn heißt es im Cap. über Salomo: „Gegen sein Lebensende empörte sich wider ihn Hadrûd, der König der Armenier in Damask.“ Nachdem die אֲרֹמִים zu Römern geworden waren, dachte man sich unter den אֲרֹם die Armenier. Bekanntlich führen die Armenier ihren Ursprung auf den biblischen נֹח zurück. Es wird also diese Genealogie auf weiter nichts als auf dieselbe Verwechslung mit den damascenischen Aramäern, die eben das Volk 'Uş waren, hinaus laufen.

2) Nur als „Vater der Christen“ heißt er 'Îs (عیسی) *abû Naşr* (oder *Nîşr*) mit Anspielung an Jes. 11, 1; und wenn die Juden, wie *Hamza* (p. 51) versichert, auch diesen zum Vater der Römer machten, so geschah dies wol, weil die Oströmer dem Oriente gegenüber die Träger des Christentums waren. Das damit zusammenhängende Wort 'Îsâ (عیسی) müssen die Araber sehr frühzeitig von den Juden erhalten haben, da es schon im Koran die gewöhnliche Bezeichnung für „Jesus“ ist.

mäervolke 'Uş gehörte. In *Mugir ed-din's* Geschichte von Jerusalem heißt es im Cap. von den Prophetenlegenden: „Hiob gehörte zum Volke der Römer, denn er stammte von 'Îs ab, und die damascener Provinz Batanaea war sein Eigentum“, in welcher Stelle Zweierlei unzweifelhaft ist: daß sie eine jüdische, sich eng an das PS. der LXX anschließende Ueberlieferung enthält und daß sie allverständlich Folgendes aussagt: Hiob gehörte zum Volke der damascener Aramäer, denn er stammte von 'Uş ab (gehörte zum Volke 'Uş) und herrschte in Batanaea. Wenn also nach dem PS. die Ausitis ἐν τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμ. καὶ Ἀραβίας liegt, so will das sagen, sie liege an den Grenzen oder (was nach Reland *Pal.* 186 ἐν τοῖς ὁρ. auch bedeutet) innerhalb der Grenzen von Aramaea und der *provincia Arabiae*, also in Batanaea, wohin wir also den Jobab mit seiner ganzen Sippe zu versetzen haben.¹ Gewährsmann für diese Deutung ist Origenes, der, noch mitten in den Anschauungen der Zeit stehend, aus welcher das PS. stammt, dasselbe nur in diesem Sinne versteht; denn wenn er in seinen Homilien über Hiob (Opp. ed. Delarue II, 851) sagt: *Beati Iob scriptura primum quidem in Arabia Syriace scripta, ubi et habitabat*, so hatte er die Stelle des Postscripts: οὗτος ἐρμηνεύεται ἐκ τῆς Συναγωγῆς βιβλίου vor Augen; die Arabia, wohin er sowol den Hiob, wie den aramäisch schreibenden Dichter selbst versetzt, ist dieselbe, welche Eusebius ἡ καὶ Βαταναία nennt. Diese Auffassung des PS.'s muß die allgemeine jener Zeit gewesen sein, da man auf Grund jener andern Angabe desselben, daß Hiobs Mutter *Bosora* (Gen. 36, 33) geheißen habe, annahm, *Bosrâ*, die Metropole Haurâns, verdanke derselben seinen Namen: *Βόστρου ἐποίνημος οὗσα Βοσόρας τῆς μητρὸς τοῦ θεσπεσίου Ἰωβ* (Synode von Bostra im 3. Jahrh., *Mansi* I, 787). Auch das „Hiobshaus“ (ὁ ἐκτίριος οἶκος τοῦ ἁγίου καὶ ἀθλοφόρου Ἰωβ), welches der Kaiser Justinianus mit seiner Gemahlin Theodora laut einer mehrfach copirten Bostrener Inschrift (s. *Corpus inscr. graec.* No. 8638) in Bosrâ errichten ließ, verdient hier erwähnt zu werden. War es, wie Hr. Waddington (a. a. O. p. 463) mit Bezugnahme auf Procopius *de aedif.* V, 9 vermutet, ein Leprosenhospital, so konnte es sich mit ihm ähnlich verhalten, wie mit dem großen damascener Leprosenhospital (s. DMZ XXIII, 309 ff.), welches nach einer noch jetzt cursirenden Locallegende ursprünglich der Palast des ausätzigen Feldhauptmanns Na'amân (2 Kön. 5, 1) gewesen sein soll; ebenso galt vielleicht das Bostrener als das Wohnhaus der Bosora und die Geburtsstätte Hiobs.

In den Berichten der abendländischen Palästinafahrer vor und in der Zeit der Kreuzzüge wiederholt sich die Angabe, daß Idumaea das Land von Damask sei, vgl. T. Tobler, *Descript. terr. sanct. ex saec.*

1) Hiernach erscheint auch die Lesart des *Cod. Alex.*, nach welcher die Ausitis ἐπὶ τῶν ὁρίων τοῦ Ἐγγράτου lag, nicht mehr so ungereimt, denn gegen Palmyra hin mochte die Grenze der Aramaea Damascena wirklich dem Euphrat nahe kommen, oder ihn erreichen.

VIII etc., wo es p. 180 sq. in der Reise des Joh. Wirzburgensis heißt: *Arabia jungitur Idumaeae in finibus Bostron. Idumaea est terra Damasci. Idumaeam et Phoeniciam dividit Libanus. Damascus habitavit Esau, qui et Seir et Edom. Est autem pars illius terrae Us, ex qua beatus Iob; in qua et Thema, metropolis in Idumaea.*¹ *Ex Thema Eliphaz Themanites. In Idumaea mons Seir,*² *sub quo Damascus.* Alle diese Irrtümer entstanden aus dem Misverständnisse jener alten Ueberlieferung der orientalischen Kirche, daß die Idumaea des PS.'s die Aramaea Damascena sei.

So viel über das PS. Diese Erklärung seiner Idumäa beseitigt wol das einzige außerbiblische Zeugnis des jüdischen Altertums für die Lage der Ausitis an den Grenzen Edoms. Noch neuerdings erklärte einer unserer besten Kenner der biblischen Archäologie, daß das Land Uz wahrscheinlich südöstlich von Palästina gelegen habe, und daß der Anspruch, den Hauran darauf mache, das Hiobsländ zu sein, trotz seines hohen Alters geringeres Gewicht zu haben scheine; denn wenn auch das Hiobskloster aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. stamme, so wisse man doch, wie wenig auf solche Mönchstraditionen zu geben sei; man könne nicht daran zweifeln, daß der Name Uz damals längst verklungen war. Darauf ist zu erwidern, daß sich der Anspruch Haurans und die Entstehung des Klosters auf eine Tradition gründet, welche in die vorchristliche Zeit, wo der Name Uz vielleicht noch nicht völlig verklungen war, zurückreicht und als solche, wenn nicht mehr, doch so viel beanspruchen kann, daß Jemand, der die Lage der Ausitis „südöstlich“ von Palästina für wahrscheinlicher hält, wenigstens Einen hörbaren Grund dafür angebe.

1) Man meinte damit wol das am Ostabhang des Haurangebirs liegende *Têmâ*.

2) Dieser *Seir* ist zugleich der *Senir* (Deut. 3, 9). Auch auf der Karte des M. Sanuto sind beide Eins.

Wortregister

von

Johannes Dittrich.

I. Etymologische Worterklärungen.

(Die Ziffern bedeuten die Seiten, A bedeutet Anfang, E Ende der Seite, N Note.)

א

אב 380 A
אבד 155. 404
אבד 79
אבה 133
אבי 461 N
אביב 376
אביון 316. 380 A
אביר 328
אבר 518 N
אברה 518 N
אגל 500 A
אגל 500 A
אגם 404
אגמון 536
אגן 536
אד 478
אדמה 270 N 1. 422 A
אדש 333
אהל 333
אוב *Nomen* 432 A
אורל 207 N 3
אולם 53 E
און 79. 230
און Kraft 263 A
אות *Nomen* 285 A. 421 A
אזל 176
אחו 118 N
אחיה 168 E
אחו 337 A. 398

אשם 227 E
איר 230 E. 279 A
איוב 45
aiub, assyr. 45
איל, אל *princeps* 537. 546
איתן 160
אבזר 240. 400
אקה 434
אל 330 A
אלח 191 E
אליפז 65
אלה 188
אם 529
אמיר 71 N
אמל 172
אמש, assyr. *musu* 388. 80 N 3
אפיק 100. *fortis* 160 E
אפל 142
אפר 165 E
arah, assyr. 415 N 2
ארהה (ארהה) Karawane 100 E
אריה 79. 505
אשור, אשור 311 E
ásipu, assyr. 69
אשיש 159
אחון 548

ב

בר 79
בר Theil 231 A
בדים 145

בְּחִיר 488 E
 בְּחִמוֹת 525
 בּוֹא 461
 בּוֹל 528
 בָּטָן 57 E. 187

בִּי [בִּי] 461 cf. N

בִּינָה 368
 בִּית 120
 בָּלַג 133 E
 בָּלָדָר 65 E. 115
 בְּלִימָה 336
 בְּמוֹ 134
 בֵּן 394 N

בֶּסֶר, בִּסְרִי 200 N

בָּעַד 53
 בָּעָה 402
 בַּעֲשָׂתָהּ 599 N
 בָּצַע 345
 בָּצַע 290
 בָּצַר 300

בָּר 86
 בָּרוּל 360 A
 בָּרַח 132 E. 340
 בָּרַח 339 E
 בִּרְכָאֵל 426 A
 בְּרִקְתָּ 369

בָּרַר 433
 בָּשָׂן 557 N
 בַּת Tochter 394 N

ג

גָּאָה 117 E. 140
 גָּאָה 302 E
 גָּאֵל *redemit* 248 A

גָּב גִּב 166 A

גְּבִינָה 138
 גְּבִישׁ 370 A

גְּדוּד 239

גְּדָם 61

גְּדִישׁ 90. 286 E

גְּדִישׁ 90

גִּי 391

גִּיָּה *elatio* 302 E. 437 E

גִּיָּה 162 A

גִּיָּמֶר aram. 68

גִּיָּע 70 E

גִּישׁ 107 A
 גִּזַּל *fortraffen* 327
 גִּזָּר 327

גִּיר *Nomen* 138 E

גִּלָּד 209

גִּלְל *stercus* 261

גִּלְמוֹד 69. 201.

גִּמָּא 118 A. 517

גִּנָּה 120 A

גִּר 240

גִּר 537

גִּרַע 189. 478

גִּשָּׁם 483

ד

דָּאָבָה 536 E

דִּוְיָ 536 E

דִּוֶּשׁ 512

דָּוָם, דָּוָם 270 N 1

דָּרוֹם 487

ה

הָבַל 346

hablu, assyr. 506 N

הָר 516 N

הָרָה 524

הָרָה 233

הָרִיר 516

הָרָה הָרָה 94. 483

הָרָה, הָרָה 94. 105 A. 396

הָרָה 263 A

הָרָה, הָרָה 95 N

הָכַר 236 E

הָלַל 416 A

הֵן *ecce* 529

הָפָה 364 E

הָחַל, הָחַל 213 A

ז

זָבַל 63 N

זָחַם 438 E

זָחַל 427 E

זָכַרְתָּ 370 A

זָלַל 361 N

זָלַעַה 281 E

זָמַה 218

זָמִיר 466 E

זָעִיר 471

זָבַק 359

√ זָרַר 241

זָרַב vertrocknet sein, arab. flutend
abwärts stürzen (in Namen hau-
ran. Ortschaften) 101 A und N 1.

זָרוּץ 293

ח

חָב 419

חָבַב 419

חָבַל 229 E. 506

חָבַשׁ 366. 454. 524 E

חָהָה 69. 500 N 3

חָדִיד חֲדִיד 360 A. 538 E

חָדַר 484

חָדְרִי חֲדָרִי 128 A

חוג *Nomen* 295

חִוּה 471

חִוּלָה 586

חול *Phönix* 282חול *n. pr.* 586חִוץ *Nomen* 233

חִיר im Nord- und Südsemit. 597
N 2

חִירָן 391. 597

חִוּה 120 A

חִוּוּ 372 E

חָטָא 537

חָטָאָה 170 A

חָטָף 128

חָלַל 263. 266

חִין 534

חָכְמָה 159. 368

√ חָלַל 307 N

חָלַד 150

חָלָה 151

חָלִים 506

חָלִיק 538 E

חָלִיפָה 177

חָלַל 322

חָלַם 506

חָלְמִישׁ 364

חָלַף 268. 384

חָלַק 214 E

חָלַקָה 326

חָלַשׁ 175

√ חָמַ vom Höhepunkt 101 N 1

חָמַס 284

חָמַר in Gährung bringen 210 A

חָמַר röthen 210 A

√ חָנַן 242

חָנָה 241

hanu, assyr. 532

חָנַם 53

חָנַן 241

חָנָה *Nomen* 118

חָסַר Schimpf 99

חָה 434 E

חָפֵץ 526 A

חָפַר 517 A

חָץ 280

√ חָץ 280

חָצִיר Gras 525

חָקָה 171

חָקַר 146 E

חָרוּל 392

חָרוּץ, assyr. *hurasu* 126. 369 E

חָרִיב 376

חָרַס 126

חָרַף حَرَف 376 A

חָרַף حَرَف 376 A

חָרַף 376 A

חָרַק 206

√ حَاش حَاش 259 A

√ حَسَّ حَسَّ 259

חָחֹל 496 N

חָחֹלָה 496

חָחַם 126

חָחַף 128

ט

טָבַע 495

טָהוּר 173

טָהַר 489 A

טוּל 527 A

טָחֹחַ 503

טָחַן 411 A

√ טָם 270 A cf. 'N 1

טָמָא 173. 270 N 1

טָמָה *opplere, obturare* 227

טָמַן 524 E

טַפֵּל 163. 178 E

טָרַח 485

طرفش 444

רָאָר 366

רָבַח 46 A

רָגַח 236

רָדַע 324

רָמִימָה 549 A

רָמִין 310

רָסַר 244 A

רָסַר 520 A

רָעַל 506 A

רָעַן (רָעֵנָה) 513 N 2

רָעַה ermüden 301

רָעַה eminere 301. 442

רָפַח 442

רָצַק 296

רָרַח 415 E

רָרַח 208 A

רָרַח 170

רָשָׁעָה 397

רָשָׁע 238

רָשָׁע 86

רָחַרַח 508

רָחַרַח 393

ב

בָּאָב 66

בָּבִיר 456 E

בָּדַר 195 N. 279 E

kudur, assyr. 194 E

בָּחַר 206

בָּחַשׁ 206

בָּיר 279 E

בָּירָר 536 [279 E]

בָּירָר 195

בָּרִמָּה 127. 500 N

בָּלַח 89. 387

בָּלַם 236

בָּמִרְרִים 68

בָּנָה 432

בָּנָר 277 A

בָּסִיל 127. 196 E. 501

בָּסִל 501 N 2

בָּסִל 196 E

בָּסִלָּה 78 E

בָּסִיל 501 A

בָּסִק 177

בָּסִק 200

בָּסִר 442

בָּסִם 369

בָּסִר 471

ג

גָּאָח 507 N

גָּאָח leniter 190

גָּאָח schimmern 507 N

גָּבִיר Ziegel 539 N 1

גָּבִישׁ 534

גָּבִישׁ 79. 505

גָּבִישׁ 133

גָּבִישׁ 106

גָּבִישׁ 69. 531 A

גָּבִישׁ 95

גָּבִישׁ 268 A

גָּבִישׁ 213

גָּבִישׁ 188

גָּבִישׁ 101

גָּבִישׁ 146 A

גָּבִישׁ 319 N

גָּבִישׁ 79

מ

מָאָח, מָאָח 409 E

מָבִיר 367 N

מָדַר 106

מָדַר 106

מָה 280

mahâ arab., Wildrind 507 N

מָאָב 134

מָוִג 401 A

מָוִסַר 160

מָוִצָּא 359 A

מָוִצָּק fusum 150 A. 487

מָוִצָּק coarctatum 484

מָוִרָה Meister 477

מָוִרַשׁ 218 E

מָוִשְׁכֹּחַ 501

מָוִח 176 A

מָוִיח 161 A

מָוִלֹחַ 502

מָוִרֹחַ, assyr. mazarâti 502 A

מְזָרִים 484
 מֶח 283
 מְחִיז 316 A
 מְחִיר 369 A
 מְטִיל 527 A
 מֶטל 527
 מֶטַר 527 N 2
 מֶטְרָה 208
 מִי, מוֹ 507 N
 מִכְבִּיר 480
 מִכָּה 329
 מִלָּא 207 N
 מִלָּה 393
 מִלְחָה 389 A
 מִלְחָה 508 A
 מִלֵּל abschneiden, welken 172.
 233. 330 A
 מִלְחָעוֹת 380
 מִנְלָה 198
 מֶס 100 A
 מֶסָה 131 E
 מֶסֶע 537 E
 מֶעֱדָנוֹת 500
 מֶעִיל 57
 מֶעֱרָכָה 96 N
 מֶפְלֵט 486 E
 מֶפְרָשׁ 478 E
 מֶצָא 435 A. 442
 מֶצוֹר 238
 מֶצוּדָה 519
 מֶצוּלָה 539
 מֶצוּק 150 A
 מֶר 306 N 2
 מֶרָא 513
 מֶרָא *opimus fuit* 477
 מֶרֶד 103. 322 E
 מֶרָה *Verbum* 103. 306 N
 מֶרִי 306
 מֶרֶץ 103. 204 A
maras, assyr. 103 N
 מֶרְרָה, מֶרְרָה 208. 269 N
 מֶשָּׁה 134
 מֶשׁוּגָה 237 E
 מֶשֶׁטֶר 502
 מֶשֶׁן 371
 מֶשֶׁן 63 N

מֶשֶׁל 216 A
 מֶשֶׁל 342
 מֶשֶׁל *similitudo* 539 E
 מֶח 321
 מֶחֶכָּה 138
 מֶחֶפְצוֹת 380
 מֶחֶנֶם 525
 מֶחֶק 263. 327

נ

נב 498 A
 נְבוֹב 498 A
 נבח 149 N
 נָבֵל 64
 נָבֵע 498 A
 נָגִיד 378 A
 נָגַם 251
 נָרִיב 284
 נָדָה 430 A
 נִיא 435 A
 נְחֻשָּׁה 360 A
 נְחִילָה 361 A
 נְחִירִים 536 A
 נָחַל 361 A
 נָחַר 516
 נָחַח 220. 474
 נָשָׂה 336 A
 נֶאֱכַל 392
 נכר 284 E
 נָכַר 408 E
 נָלָה 198
 נס 130
 נָסָה 95 A
 נָסַע 239 A
na'ama, arab. 514 N
 נָצַר schütteln 497
 נָה 283
 נָפַח 216
 נָץ 518
 נָקָה 251
 נָשֵׁל 345
 נָשַׁק küssen 416
 נָשָׂר 519 A
 נָתַס 396
 נָחַע 79

ס

סגור 369
 סר 171 A

סוד 243 E
 סוס 515
 סחוק 180 A
 סכן 290
 סלד 98 A
 סלה 302 E
 ספה 439
 ספח *effudit* 180 A. 392
 ספיר 369
 ספק klatschen 457
 ספק *effudit* 180 A. 267
 ספר 247

עברה 285
 עגם 404
 עד Ewigkeit 315 N. 364 N
 עדה 364
 עדה 207 N 2
 עיל עיל 207 N 2. vgl. 243

עולה Opfer 49 A
 עון 170 A
 עיץ *n. pr.* 43. 576
 עוב 136 N
 עטין 282
 עטן عطن 283 A

עטם 311 A
 ער 403
 עיר 149 A
 עיר Stadt 297
 עקביש 119 N
 עלומים 263
 עלל علی 209

עם 162 A. 456 A
 עמל 79
 ענה 67
 annû, assyr. 490
 עני 316
 עני 398
 עפה, עפה 142. 151 A
 עפעפוס 535

עצב 138 A
 עצר 159 A
 עקב 482 E
 עקב 483 A
 ער 116

ערב 597 A
 ערבה 508 A
 ערוד 508 A
 ערה 96 N
 ערה 369 A. 534
 ערק 387 E. 398
 עשור 236
 עש Motte 347 E
 עש (Sternbild) 127
 עשק 529
 עת 315 N
 עתק 275 A

פדה 442
 פדע 442
 פוץ 485. 524
 פליל 411
 פחד Schenkel 526
 פטר 370
 פיר 155. 404
 פירמה 196 E
 פישון 469
 פלג 499
 פלגות 264 E
 פלח 537 A
 פלט 276
 פליל 411
 פלס 486 E
 פנינים 370
 פץ 208
 פקר 89. 110. 412
 פר 53 E. 507 A
 פרא 507 A
 פרחה 395
 פרץ 209 A. 361 A
 פריז 337. 444
 פש 469
 פשט 56
 פשע 170 A
 פתה 84

צאלים 529 A
 צבא *Nomen* 105
 צבי 508 N
 צדק 435. 458
 צהל 516

צוֹאֵר 515
 צוֹפֵר 65 E
 צוֹר Thüangel 297
 צִלְמוֹת 142 A
 צִלְצֵל 532
 צִמְרִים 85 A. 229
 צִמָּה 314
 צִנֵּר 231 N
 צִנֵּר 180 E
 צִץ 270 A cf. N 1
 צִפּוֹן 489
 צִפּוּעַ 261 N
 צִפְחָה 270 N
 צָפֶן 315 A
 צָרָה 360 A

ק

קֶרֶם 533
 קֶרֶשֶׁה, assyr. *kadistuw* 473 N 1
 קֶרֶר 100. 405
 קוּט 118
 קֶט 118. 295 N
 קֶטֶל 118
 קֶטֶן 118
 קֶרֶם 297
 קֶמֶט 205 E. 296 A
 קֶמֶל 172
 קֶמֶץ 206 A
 קֶמֶץ 329 E
 קֶנֶץ Jagdnetz 226 E
 קֶפֶץ 329
 קֶצִיר 175 A
 קֶצֶה 326 N
 קֶרֶב 499
 קֶרֶץ 317. 434 A
 קֶשֶׁטָה 548
 קֶשֶׁ 538
 קֶשֶׁת 512

ר

רֶאִים, רֶאִם, רֶים, רֶם 507 N. 509
 רֶאִמוֹת 370. 371 N
 רֶב Schütz 208
 רֶבֶר 539 A
 רֶגֶב 505 A
 רֶגֶז 72 A. 482
 רֶגֶע 338 E
 רֶדָּה 254

רֶחֶב 129 A
 רֶיחַ 81
 רוֹחַ 338
 רוֹם [רֶמֶז] 190 E
 רוֹשֶׁשׁ 444
 רוֹי 485
 רוֹיחַ 175 A
 רוֹמָה 106
 רוֹנָה 517
 רוֹנִים 511
 רוֹסֶן 395 A. 534
 רוֹ Donner 481 A
 רוֹ weiden 263 N
 רוֹמָה 515
 רוֹן 200
 רוֹשֶׁ 516
 רוֹ 163 E
 רוֹ Verbum 88
 רוֹ Nomen 335
 רוֹ 220 A. 539 A
 רוֹ 262 N. 444
 רוֹץ 262 N
 רוֹק 487 E
 רוֹשֶׁ 458
 רוֹשֶׁ 72 A

ש

שֶׁבֶח 229
 שֶׁחַ 53
 שֶׁחַן 50
 שֶׁחַח Gesträuch 389
 שֶׁם 456
 שֶׁשׁ 517 A
 שֶׁבֶה 532
 שֶׁחִיר Hahn 503
 שֶׁחִיר 105
 שֶׁמֶאֱוֶל 310
 שֶׁשֶׁמִּים 80. 259
 שֶׁשֶׁם *sufficientia* 267
 שֶׁשֶׁם *complosio* 267
sipātu, assyr. 69
 שֶׁרֶג 526 N 4
 שֶׁרִיר 266 E
sutlu, assyr. 80 N 3

ש

שֶׁאָה tosen 95 N. 388 A
 שֶׁאֱוֶל 108

שָׂרִיב 228 E
 שָׂרִיב 547
 שָׂרִיב 237 E
 שָׂרִיב Verheerung 88
 שָׂרִיב 369
 שָׂרִיב 598 N
 שָׂרִיב 106 A. 200 A
 שָׂרִיב 479 A. 499 E
 שָׂרִיב *aequalis fuit* 445
 שָׂרִיב *n. pr.* 65
 שָׂרִיב umher laufen 51

שָׂרִיב 51 N

שָׂרִיב *Verbum* 238
 שָׂרִיב Hilfsgechrei 475 E
 שָׂרִיב Edler 455
 שָׂרִיב 130
 שָׂרִיב 108. 220. 262

שָׂרִיב 262
 שָׂרִיב 79
 שָׂרִיב 364
 שָׂרִיב 179 E
 שָׂרִיב 465
 שָׂרִיב 111
 שָׂרִיב 70 A
 שָׂרִיב 220
 שָׂרִיב 504
 שָׂרִיב 281 E
 שָׂרִיב 266
 שָׂרִיב 438 A
 שָׂרִיב 345
 שָׂרִיב 345
 שָׂרִיב 298

שָׂרִיב 80

שָׂרִיב Jahr 168 E

שָׂרִיב, *assy. suttu*, Schlaf, Traum
 80 N 3

שָׂרִיב 394 N

שָׂרִיב 282 N 1

שָׂרִיב *Verbum* 439

שָׂרִיב 180 A

שָׂרִיב 294

שָׂרִיב 538 A

שָׂרִיב 525

שָׂרִיב [שָׂרִיב] 159

שָׂרִיב 233 E

שָׂרִיב 538

שָׂרִיב 82

שָׂרִיב 421 A

שָׂרִיב 421 A

שָׂרִיב 301

שָׂרִיב 216 N

שָׂרִיב 538 A

שָׂרִיב 308

שָׂרִיב 147 A

שָׂרִיב 372

שָׂרִיב 422 A

שָׂרִיב, תָּמִיד 46 N

שָׂרִיב 338

שָׂרִיב, *assy. timâli* 117

שָׂרִיב 265

שָׂרִיב 71 N

שָׂרִיב 435 A

שָׂרִיב 531 A

שָׂרִיב 277 A

שָׂרִיב 163

שָׂרִיב 58

שָׂרִיב 216

שָׂרִיב 180

שָׂרִיב 127. 500 N 3

שָׂרִיב 82

שָׂרִיב, תְּשׁוּבָה 401. 478 E

שָׂרִיב 476 A

שָׂרִיב 87 A. 159. 401

II. Syntaktische Worterklärungen.

א

א als Präpos. der Zeit 252

א = אֵל als nachdrückliches

Adv. der Verneinung 469 A

א, Stellung 64, restrictiv 205.
 309. 403 E

א 265

א = אֵל 303 A, mit folg. Fut.
 453, als Optativpartikel 454,
 in der Doppelfrage 98

אם — אם = *sive* — *sive* 486

לֹא-אֵם *betheuernd* 297

אָמַר 472

אֶה 64. *steigernd* 172

אָפוֹ, *Stellung* 132

אֲשֶׁר *objectives quod* 125 E

ב

ב *local* 300, = בּ und בִּי 309,

instrumenti 110, *partitiv* 109,

objecti 55 E. 204. 268 A. 411 E,

essentiae beim Prädicat 312.

484 E

בְּאַחַת 436

בְּחַר mit בּ 476, עַל 476, c. *Acc.*
385 E

מִשְׁפָּט בְּחַר 450 E

בִּין 181. 310

בְּעֵבוֹר mit *folg.* *Inf.* 259

בְּעֵר בּ 56 A

ג

גָּלָה אֶזְנִי 472

גַּם 64

ה

הָ zum zweiten Gliede des para-
taktischen Doppelsatzes gehö-
rig 77

הֵאָה *steigernd* 523 E

הוֹכִיחַ mit *Acc.* 221 E

הוֹעִיל בּ 465

הַחֲרִישׁ מִן 166 A

הִכִּין לָב 149

הִתְבַּנֵּן *Constr.* 400

הִתְנַצַּח mit עַל 51 A

ו

ו *explicativum* 125. 250. 294, *ad-*
aequationis 86 A. 158 A, *apo-*
dosis 99 E. 140. 192. 273. 312 A.
333, *adversativ* 180

ו = *ut* 247

וְהוּא an der Spitze des Umstands-
satzes 281

ז

זָבַל pfänden 292. 316, *schelmisch*
handeln 320 E

זָבַל 284

זָחַם בּ 437

י

יָדַע בּ 469

יָדַע אֲשֶׁר 487

יָשַׁב לְ 197

כ

כ *veritatis* 344

כְּאַחַד 436

כְּאַשֶׁר, *Bedeutung* 78 A

כְּבָרָה יָד עַל 308 A

כִּחַשׁ mit בּ u. לְ 417

כִּי = *ἐάν* 302 E, = *imo* 309

כִּי עָתָה בְּרַחֲמֵי אֱלֹהִים nach *hypothet.* *Vorder-*
sätzen 71 A

כַּמָּה *quandiu* 110

כֵּן Ausdruck der *Misachtung* 135 E

כִּנְיָה אֶל 432

כִּפְרָת mit עִם u. אֵת *od.* לְ 408 A

ל

ל Bez. des *Objects* 237, = *quod*
attinet 84, nicht *Exponent* des
Prädicats 165 E. 231 E, zu Gun-
sten, in *forensischen* RAA 211

ל der äußeren Ursache 541, des
Anlasses 277 A, des Zweckes
396, des Zustandes 328 E, *tem-*
poral 110

לָא substantivisch 102

לְמִדָּה c. *dat. pers.* 281

לְפָנֶי gleichsetzend 73. 83 A

לְרִגְזִים 110

מ

מִי רָחוּק *Constr.* 173. 176 E. 308. 375

מִיּוֹם als *Fem.* 180

מִמְצַעַל 68

מִן *local* 361, *temporal* 252 E, *cau-*
sal 81 A, *comparativ* 81 E. 107.
110. 150, *partitiv* 80, *nega-*
tiv 252

מִצֵּט 329

נ

נָחַד 66. 548

נָפַל mit מִן *od.* לְפָנֶי 154

נָתַן 58 E

ס
סָבָן Constr. 290

ע
עַד während, Constr. 56 E. 121.
beim log. Subject 333 A
עַד־מִתִּי Constr. 110
עַל als Conjunction 210
עִם coram 82 A, contra 140, com-
parativ 132 E
עָנָה Constr. 125
עָרַב mit Acc. 214 A

פ
פָּקַד mit עַל der Person u. Acc. der
Sache 452 E

ר
רָאָה sq. ב 70 A. 265 A
רָרָה Constr. 254
רָק 64

ש
שָׁחַק mit הָ 89 A, עַל 386 E, אֶל
386 E
שִׁים bürgen 213 E, mit ב 82
שִׁים (scil. לָב) Constr. 309

שׁ
שׁוּב mit אֶל od. עַל 299, mit הָ und
Infin. 108
שׁוּבָה שׁוּב 547 A
שׁוּט פּ 51
שִׁיר עַל 445
שָׁלַח רָד פּ 364
שָׁמַע לְ 384

III. Syntaktische Verhältnisbestimmungen.

(Nicht berücksichtigt sind die syntaktischen Bemerkungen, bei denen auf eine Gram-
matik verwiesen ist.)

Nomen.

Dativ ethischer Rückbeziehung
auf das Subject 102 A. 162 E.
197. 254

Dativus incommodi 106 A

Accusativ des Products (Factitiv-
acc.) 296

Accusativ der Weise 252. 468. E.
535 A

Accusativ des Zustandes 320 A
Synallage der Person beim Suffix
154

Nominalsätze 133. 89 N 2

Verbum.

Perfectum consecutivum nach
Fut. 303

Perfectum subjunctivisch 157 E

Perfectum optativisch 278

Futurum (zweites Tempus) als
Ausdruck des Werdens in der
Vergangenheit 138

Futurum, attributive Beschrei-
bung fortsetzend 142. 154

Futurum subjunctivisch 104. 141

Futurum potential 148 E. 454

Futurum als Ausdruck des Mös-
sens 240 E

Cohortativ in Schaltsätzen 98 A

Intentionalis 150

Jussiv poetisch als Indicativ 171

Infin. abs. statt des Finitums 187

Infin. abs. { als Gerundium 187 E

Infin. mit הָ

Hithpael mit dem Reflexivbegriff
sibi statt se 171

Hithpael passivisch 197 A

Verbalsatz als virtueller Genitiv
498

Verba cordis, ihre Constr. 239

Verhältnis von Subject und
Prädicat.

Sing. des Subjects mit Plur. des
Präd. 120

Plur. des Subjects mit Sing. des Präd. 156 E	Adverbialbegriff als virtuelles Object 328 E
Partikeln.	Negation mit Substantiv als vir- tuelles Adjectiv 162. 499
Präposition als Conjunction ge- braucht 251	Zugma 138 E
	Attributivsatz (ohne אשר) 97 A

Berichtigungen.

S. 38 Z. 14 v. u. l. Lewis — S. 52 lies als Seitenziffer 52 -- Ebend. Z. 16
st. Worte l. Reden — S. 73 Z. 18 v. u. l. 26^b — S. 102 Z. 6 l. Jes. 5, 26 —
S. 102 Z. 7 l. Jes. 8, 21 — S. 102 Z. 23 l. 7, 21^b — S. 102 Z. 6 v. u. l. auch
sonst — S. 112 Z. 5 v. u. l. 7, 1—6 — S. 113 Z. 2 ist „es“ zu streichen —
S. 141 Z. 23 l. Jer. 20, 17 — S. 147 Z. 12 l. ערמחם — S. 167 Z. 2 l. לא
statt בל — S. 188 Z. 9 v. u. l. das -- S. 209 ist zweimal 17 statt 18 als
Versziffer zu lesen — S. 239 Z. 10 l. Baumes — S. 257 Z. 6 l. Iob statt
Iobs — S. 272 Z. 4 l. Machtgeheiß — S. 282 Z. 6 l. arabischer — S. 389
Z. 10 ist ² zu streichen — S. 394 Z. 1 d. N. l. أَثَرِي mit 'Gesm statt *Tenwin* —
S. 416 N. 2 l. et statt el — S. 479 Z. 20 l. haben — S. 483 Z. 23 l. هَوَى
statt هَرَى — S. 488 Z. 2 l. رَفَع statt رَفَع — S. 495 Z. 2 d. N. l. der
S. 496 Z. 7 v. u. l. sich nicht über das Flachland ergießt — S. 514 Z. 13
d. N. l. Bodens — S. 525 Z. 5 l. mit statt mir.

Verlag von **Dörffling & Franke** in Leipzig:

Biblicher Commentar über das Alte Testament

von **Carl Friedr. Keil** und **Franz Delitzsch**.

Theil I Bd. 1: Genesis und Exodus von Prof. Dr. C. F. Keil.
2. Auflage. 1866. 8 Mark 40 Pf.

„ I „ 2: Leviticus, Numeri und Deuteronomium von
Demselben. 2. Auflage. 1870. 8 Mark 40 Pf.

„ II „ 1: Josua, Richter, Ruth von Prof. Dr. C. F. Keil.
2. Auflage. 1874. 7 Mark.

„ II „ 2: Die Bücher Samuels von Demselben. 2. Auf-
lage. 1875. 7 Mark.

„ II „ 3: Die Bücher der Könige v. Demselben. 1876.
2. Auflage. 8 Mark.

„ III „ 1: Der Prophet Jesaia v. Prof. Dr. Franz Delitzsch.
2. Auflage. 1869. 12 Mark.

„ III „ 2: Der Prophet Jeremia von Prof. Dr. C. F. Keil.
1872. 10 Mark.

„ III „ 3: Der Prophet Ezechiel von Demselben. 1868.
8 Mark 40 Pf.

„ III „ 4: Die zwölf kleinen Propheten v. Demselben.
2. Auflage. 1873. 11 Mark.

„ III „ 5: Das Buch Daniel v. Demselben. 1869. 6 Mk. 40 Pf.

„ IV „ 1: Der Psalter von Prof. Dr. Franz Delitzsch.
3. Auflage. 1874. 16 Mark.

„ IV „ 2: Das Buch Iob v. Demselben. 2. Auflage. 1876.

„ IV „ 3: Das Salomonische Spruchbuch v. Demselben.
1873. 9 Mark.

„ IV „ 4: Hoheslied Salomonis und Koheleth v. Dem-
selben. 8 Mark.

„ V: Chronik, Esra, Nehemia und Esther von
Prof. Dr. C. F. Keil. 1870. 10 Mark.

Supplement: Das erste und zweite Buch der Makka-
bäer von Prof. Dr. C. F. Keil. 8 Mark.

**THIS BOOK MUST BE
RETURNED**

DH5

8136

K265

v.6

**Graduate Theological Union
Library**

**2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709**

CBPac

DEMCO

GTU Library



3 2400 00605 5499

LIBRARY USE ONLY

**GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
(510) 649-2500**

